

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

FACULTAD DE FILOSOFIA
Y CIENCIAS DE LA EDUCACION



RAZON Y ESCEPTICISMO
(UN ESTUDIO EN LA FILOSOFIA DE DAVID HUME)

Tesis Doctoral presentada por
VICENTE SANFELIX VIDARTE

Dirigida por el Catedrático
de Metafísica
Dr.D. JUAN MANUEL NAVARRO CORDON

Valencia, 1983

UMI Number: U607359

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607359

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
Y CIENCIAS
BIBLIOTECA
Reg. de Entrada n.º 5273
Fecha: 24.2.80
Signatura T212 57

BID T 1452

D. 469703
L. 469704

"Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit
unseres Glaubens einzusehen"

L. Wittgenstein.

INDICE

ABREVIATURAS Y EDICIONES DE HUME EMPLEADAS.....	5
INTRODUCCION.....	6
CAPITULO I: SENTIDO, OBJETO Y METODO DE UNA CIENCIA DE	
LA NATURALEZA HUMANA.....	14
1.1 Caracterización más formal del proyecto humeano.	15
1.1.1 Pasión y Filosofía.....	15
1.1.2 El Interés por la Moral.....	27
1.1.3 Una Disciplina Fundamental.....	35
1.2 La Referencia a Newton.....	51
1.2.1 La Ciencia del Hombre: un proyecto anti-newtoniano.....	51
1.2.2 Las diferentes concepciones de la naturaleza en Newton y Hume.....	60
1.2.3 La significación metafísica del método experimental.....	89
1.3 Determinación del sentido de la Ciencia de la Naturaleza humana.....	127
1.3.1 La concepción humeana de la mente y la doctrina oficial.....	127
1.3.2 La Filosofía humeana de la Percepción.....	164
1.3.2.1 El Realismo Humeano.....	164
1.3.2.1.1 La Cuestión Ontológica.....	173
1.3.2.1.2 Objetividad e Información Sensorial.	187
1.3.2.1.3 Razón y Objetividad.....	212
1.3.2.1.4 Los Presupuestos Realistas de Hume..	224
1.3.2.2 La Crítica al Sistema Filosófico.....	242
1.3.2.3 Hume y el Argumento de la Ilusión.....	274
1.3.3 El Concepto humeano de lo Mental.....	281
1.3.4 La Teoría humeana del Significado.....	319
1.4 Breve conclusión del Capítulo Primero.....	324

2.2.3.2.4 El status ontológico de la causalidad.....	616
2.2.3.2.5 La naturaleza de la razón empírica. La justificación de nuestras creencias.....	616
2.3 Breve conclusión del segundo capítulo.....	632

CAPITULO III: A MODO DE CONCLUSION GENERAL: RAZON ESCEPTICA Y FILOSOFIA.....	636
3.1 El problema del escepticismo.....	637
3.1.1 La 'defensa' humeana del Pirronismo.....	647
3.1.2 La critica humeana al Pirronismo.....	655
3.1.3 La reivindicación humeana del escepticismo académico.....	661
3.2 Una filosofía basada en principios escépticos..	666
3.2.1 La crítica de la filosofía dogmática.....	666
3.2.2 La tarea del filósofo.....	676
BIBLIOGRAFIA.....	686

ABREVIATURAS Y EDICIONES DE HUME EMPLEADAS

A Treatise of Human Nature (1739-40). Editado por L.A.Selby-Bigge. Clarendon Press. Oxford 1888. (Segunda edición de 1978). Se cita como T.H.N.

An Abstract of a book lastely published, entitled A Treatise of Human Nature (1740). Se cita por la edición de L.A.Selby-Bigge del Treatise. Clarendon Press. Oxford 1888 (Segunda edición de 1978). Se cita como Abstract.

A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh (1745). Editada por E.C.Mossner & J.V.Price. University Press. Edinburgh 1967. Se cita como A Letter from a Gentleman.

An Enquiry concerning Human Understanding (1748). Se cita como E.H.U. Y

An Enquiry concerning the Principles of Morals. Se cita como E.P.M. Estas dos obras se citan por la edición de L.A.Selby-Bigge, Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. University Press. Oxford 1972 (Reimpresión de la segunda edición de 1902).

A Dialogue. Se cita por la edición de L.A.Selby-Bigge de los Enquiries a la que acabamos de hacer referencia.

The Letters of David Hume. Editadas en dos volúmenes por J.Y.T.Greig. Clarendon Press. Oxford 1932 (Reimpresión de 1969)

New Letters of David Hume. Editadas por R.Klibansky y E.C.Mossner. Clarendon Press. Oxford 1954 (Reimpresión de 1969).

El resto de obras de Hume se citan por la edición de T.H.Green y T.H.Grose de The Philosophical Works of David Hume en 4 volúmenes. Scientia Verlag. Aalen 1964 (Reimpresión de la edición de Londres de 1886).

La traducción de todos los textos de Hume que se citan es nuestra.

INTRODUCCION

INTRODUCCION

Quien lea el trabajo introductor de Green a su coedición de las Philosophical Works de Hume (1), a buen seguro que quedará fuertemente sorprendido. Difícil será que se ha ya encontrado antes con ninguna introducción que invite tan poco como lo hace ésta a leer la obra a la que antecede. Bien parece que más que introducir al pensamiento de Hume, fue la intención de Green el disuadirnos de "perder nuestro tiempo" ocupándonos con él.

No es sin embargo el de Green un caso aislado. Antes, por contra, se trata de una ejemplificación paradigmática de como se trató a Hume durante ese largo periodo en que, como ha señalado Price, casi todos sus estudiosos filosóficos "creyeron que su principal deber era refutarlo" (2). Esta "urgencia" por refutar a Hume estaba sin duda en directa dependencia del modo en que se interpretaba su pensamiento; modo que, en definitiva, no venía a separarse mucho de la interpretación que ya en vida de nuestro filósofo difundieran autores como T.Reid y J. Beattie y según la cual el autor del Treatise:

- a) había partido de los presupuestos comunes a la filosofía desde Descartes: la teoría de las ideas (3) para
- b) llegar a la conclusión radicalmente escéptica de que no podíamos depositar ninguna confianza en nuestras facultades cognoscitivas (4)

(1) T.H.Green y T.H.Grose (Edts), David Hume: The Philosophical Works. Vol. I
 (2) H.H.Price, Hume's Theory of the external World. pág 3
 (3) Cf. T.Reid, An Inquiry into the human mind. págs 18-9
 (4) Idem pág 16

00009

No fue hasta 1.941 que N. Kemp Smith consolidó una interpretación alternativa a la tradicional interpretación escéptica del pensamiento de Hume que tan larga influencia había tenido hasta entonces. (5) Esta nueva interpretación fue la naturalista y, dicho brevemente, su punto definitorio consiste en subrayar que los resultados de la especulación humeana no son totalmente destructivos, que la enseñanza fundamental de Hume fue positiva: que aunque nuestras creencias no pueden ser fundamentadas de una manera estrictamente racional, están justificadas por nuestra naturaleza, una estructura cognoscitiva y afectiva, o mejor: pasional, común a la humanidad. De esta forma no sería ya Hume el escéptico radical que nos diría que no tenemos motivo alguno para creer una cosa antes que su contaria. Lo que nos enseñaría es que debemos aceptar aquellas creencias que son naturales, o sea: comunes; y que debemos rechazar aquellas otras que no lo son.

Por último, se ha puesto recientemente en pie un tercera lectura de la filosofía de Hume que, aunque aún no tan

(5) Cf. N. Kemp Smith, The Philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines. Esto no significa que antes de esta fecha todos hubieran visto a Hume desde la óptica del escepticismo radical en que lo habían visto Reid, Beattie o Green. El propio Kemp Smith había adelantado las líneas maestras de su interpretación en un artículo que publicara en Mind, allá por el año 1.905, y que significativamente tituló "The Naturalism of Hume".

En 1.909, por poner otro ejemplo, Lévy Bruhl publicaba en la Revue de Metaphisique et de Morale un artículo, titulado "L'orientation de la pensée philosophique de David Hume", que no sólo se oponía también a la interpretación escéptica tradicional sino que, para mi gusto, aún hoy día puede contar como una de las ponderaciones globales más acertadas del significado del pensamiento del escocés. Si concretamos en Kemp Smith y su obra la quiebra del monopolio de la interpretación escéptica, se debe a la innegable gran influencia que esta obra ha tenido en el conjunto de la exégesis humeana.

difundida como las dos anteriores, merece ser tenida en cuenta. Nos referimos a la interpretación positivista desarrollada principalmente por F. Zabeeh y, en nuestro país, por J. García Roca (6). Según la misma, lo que se ha supuesto el escepticismo humeano no sería, en realidad, sino una crítica, de intención positivista, a la metafísica: a todo pseudosaber que, sin ser analítico, no esté fundado en la experiencia.

A mi entender éstos son los tres segmentos principales que configuran la bastante bien demarcada línea seguida por la exégesis humeana. ¿Qué lugar queremos ocupar en ella con nuestro trabajo? Si he de ser sincero, creo que no hay lugar en esta línea de interpretaciones del pensamiento de Hume que acabó de presentar, en que pueda insertarse el estudio que a continuación de esta introducción ofrezco. Me explicaré. En mi modesta opinión, los intérpretes escépticos, naturalistas y positivistas han disentido respecto a cuál sea exactamente el resultado o la conclusión del pensamiento de Hume, pero lo que yo he pretendido cuestionar, sobre todo, han sido los principios o los presupuestos que normalmente se han atribuido al escocés.

Ciertamente, no seré yo quien lo niegue, también en la interpretación de estos presupuestos han habido matices pero, en general, todos los comentadores que conozco han estado de acuerdo en aceptar en líneas generales la interpretación que al respecto ya diera Reid: que los principios de Hume son los comunes, o sea: la teoría de las

(6) Cf. F. Zabeeh, Hume, precursor of modern empiricism y J. García Roca, Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume.

ideas.

Estos "principios comunes" -por utilizar la rotulación de Reid- al pensamiento filosófico post-cartesiano se reducen, en realidad, a un postulado epistemológico básico, con ciertas implicaciones en el campo de la teoría del significado y compatible con un margen más bien amplio de compromisos ontológicos diferentes. Este postulado epistemológico básico es el de que todos nuestros actos de conciencia tienen por objeto un tipo especial de entidad al que genéricamente se llama "ideas" o, para amoldar el postulado al caso concreto de Hume, "percepciones" y que, por tanto, incluso en el caso de ese particular acto de conciencia que es la percepción, esto es: el ejercicio de los sentidos, lo que se nos ofrece no es, en contra de lo que el sentido común nos induce a creer, el mundo objetivo de entidades existentes continúa e independientemente. La implicación fundamental que en la teoría del significado tiene este postulado es una cierta concepción referencialista del mismo; y el rango de compromisos ontológicos con los que resulta compatible oscila desde un dualismo sustancialista de corte clásico (7), hasta la solución monista producto del más sofisticado fenomenismo (8).

-
- (7) Que consideraría, por un lado, a la mente como el sustrato de todas aquellas entidades objeto de nuestros actos de conciencia y, por el otro, a los cuerpos como el sustrato por cuya causa se produciría en nosotros algunas de aquéllas entidades.
- (8) Que considera que tanto los objetos físicos como la mente no son sino constructos complejos de un único tipo de entidad más básica: las ideas, las percepciones, o como quiera llamárselas.

De hecho, éste es el tipo de compromiso ontológico más usualmente atribuido a Hume.

La parte que consideramos más fundamental de nuestro trabajo, el primer capítulo del mismo, va destinada precisamente a intentar demostrar que, en contra de lo que el lenguaje heredado que Hume utiliza en la exposición de su pensamiento pueda sugerir, el filósofo escocés no suscribió ese postulado epistemológico básico. Que antes, por contra, su intención fue reducirlo al absurdo, mostrando que de aceptarse se desemboca, necesariamente, en un compromiso ontológico inconcebible o inverificable; y que su alternativa a ese postulado fue defender la posición "realista" del sentido común según la cual muchos de nuestros actos de conciencia, y más en concreto la percepción, tienen como objeto eso que los filósofos han llamado el mundo externo. También pretendemos demostrar que coherentemente con esta alternativa, se encuentra en Hume el germen (Hume no fue un filósofo del lenguaje) de una teoría del significado no referencialista y, tesis que articulamos detalladamente ya en el segundo capítulo, que su ontología no es ninguna de las compatibles con los "principios comunes" sino una ontología acorde totalmente con las creencias del sentido común.

Pero aunque los presupuestos de Hume no fueron los comunes, y aunque su intención fue construir una filosofía conforme con el sistema de creencias del vulgo, la defensa humeana de este sistema, precisamente por haber asimilado el significado de la enseñanza metodológica newtoniana, no fue dogmática, como la que luego harían sus compatriotas Reid y Beattie, sino crítica. Además de clarificar y defender el sistema de creencias del vulgo, a Hume le interesaba determinar cuál era el fundamento de tales creencias. A rastrear el resultado de esta determinación se dirige principalmente nuestro II capítulo.

Sobre los resultados de este segundo capítulo, ya en el tercero, procedemos, por último, a reinterpretar las conclusiones o resultados de la filosofía humeana. Creemos que no se puede etiquetar con un único calificativo a su reflexión sino a riesgo de dar lugar a peligrosos malentendidos. Creemos que es cierto, y quizás lo único correcto de la interpretación más tradicional, que Hume desarrolló una serie de argumentos escépticos. Pero también creemos que el único escepticismo que abrazó Hume fue el que nosotros hemos llamado "de fundamentación"; un escepticismo que no pone en duda las creencias del sentido común sino sólo la posibilidad de encontrar un fundamento estrictamente racional sobre el que hacer descansar las mismas. La justificación última de estas creencias no descansaría en su carácter usual (y en esto disentimos de la interpretación naturalista al menos en su formulación más tópica) sino en consideraciones pragmáticas. Por último, aunque pensamos que no puede decirse que la filosofía de Hume sea antimetafísica, pues su intención fue precisamente construir una "buena metafísica", si que concordamos con que hubo una intencionalidad "terapéutica" en su reflexión: curarnos de la mala metafísica y de la superstición.

En suma, no tendríamos reparo en afirmar que fue Hume un filósofo del sentido común cuyo objetivo fue construir una metafísica descriptiva no dogmática, y cuyo escepticismo de fundamentación le llevó a las puertas del pragmatismo. Pero tampoco queremos decir que éstos sean los únicos calificativos que cuadran al autor del Treatise. Aunque no sea Hume un pirrónico, al menos en el sentido en que él interpretó el pirronismo, si que es cierto que hay una defensa sui generis de los argumentos pirrónicos en sus escri

tos. Puesto que, por otra parte, el pragmatismo no está reñido con el naturalismo (antes diría yo que aquél es una concreción de éste) tampoco esta última calificación puede decirse errónea cuando aplicada a Hume. Al fin y al cabo, las etiquetas sólo sirven para orientar y, en mi opinión, el verdadero problema se plantea cuando se trata de describir detalladamente aquéllo a lo que se ponen.

Para terminar, una observación a propósito de los criterios que hemos adoptado en nuestra bibliografía. En la elaboración de la misma no hemos pretendido ser exhaustivos. Nos hemos limitado a citar aquellos textos, de entre los que conocemos, que hemos considerado competentes, de una manera u otra, a los problemas que hemos tratado y a nuestros planteamientos respecto a los mismos. Para quien desee una información bibliográfica más completa remitimos al estudio de R.Hall: Fifty years of Hume scholarship; y para los estudios en castellano al de G. Díaz Díaz: "David Hume en las letras españolas: Nota bibliográfica". Anales del Seminario de Metafísica. Vol XI. 1976.

CAPITULO I

**SENTIDO, OBJETO Y METODO DE UNA CIENCIA DE
LA NATURALEZA HUMANA.**

I.I. CARACTERIZACION MAS FORMAL DEL PROYECTO HUMEANO

1.1.1. PASION Y FILOSOFIA

Resulta un t3pico casi ineludible al afrontar la filosofa de Hume el comenzar por plantearse cu3l era su concepci3n de 3sta: ¿qu3 entend3a por "Ciencia del hombre"?; ¿a qu3 se refer3a cuando hablaba de "Filosof3a moral"? Estas y otras preguntas semejantes son las primeras que nos salen al encuentro cuando pretendemos reflexionar sobre el fil3sofo escoc3s.

Por nuestra parte no negamos que 3stas sean cuestiones que deban ser planteadas e incluso que deban ser planteadas urgentemente, pues de las respuestas que les demos pende, en gran parte, toda ulterior interpretaci3n y valoraci3n de problemas m3s "concretos". Pero, con todo, pensamos que es necesario previamente abrir otro interrogante.

Suele acontecer a los sistemas filos3ficos el ser considerados bajo una perspectiva de "cosa petrificada". Se nos aparecen cual pir3mides en un desierto a las que nosotros, como arquitectos ya de otro tiempo, miramos intentando inquirir sobre la fiabilidad de sus cimientos o el plano que dibujan sus estancias y corredores. Olvidamos que lo que ahora es objeto de nuestra contemplaci3n fue, en el origen, esfuerzo humano, acci3n, trabajo. Olvidamos que al resultado precedi3 la actividad, y nos pasa as3 que juzgamos de las composiciones filos3ficas como quien juzga de la m3sica a tenor s3lo de la lectura de la partitura, sin hacer nada por escucharla.

Oir a Hume, no s3lo leerlo. Considerar que la muerte de la letra fue antes vida del decir silencioso del pensamiento. Tales son las tareas y obligaciones que

00016

ahora nos imponemos. En consecuencia, antes que intentar averiguar el modo como concibió Hume la filosofía pensamos que es necesario interpellarle a fin de que nos desvele el enigma de su creación, para que nos responda por qué filosofó él; por qué, aún hoy, filosofan los hombres.

Dice Hume que el hombre "continuamente está persiguiendo la felicidad a la que espera alcanzar a través de la gratificación de alguna pasión o afección" (1). ¿Deberemos decir, en consecuencia, que el filosofar es una de las maneras en que el hombre pretende alcanzar la felicidad?. Tal parece ser el caso, por lo que tendremos que concluir que el origen es la pasión. Pero si advertimos que para Hume la pasión es aquello que cuenta como motivo de cualquier acción, nos percatamos de lo poco que con esta conclusión hemos avanzado en nuestro camino. Es necesario pues no detenerse aquí, seguir avanzando del único modo posible dentro del ámbito de la reflexión: formulando nuevas preguntas, sondeando nuevas respuestas. Si no hay uno sino muchos tipos diferentes de acciones, deberá haber no uno sino muchos tipos distintos de pasiones. ¿A cuál de ellas se entrega el hombre que se dedica a filosofar?.

No tendremos que discurrir por razonamientos distantes. Bastará con permanecer atentamente en el seno mismo de la pregunta para encontrar la solución pertinente, pues nos encontramos aquí con una de aquellas peculiares interrogaciones en las que en su misma formulación se presenta ya la respuesta: la curiosidad, el amor a la verdad, el deseo de sa-

(1) Nota, no recogida en la edición de Selby-Bigge, a la sección III del E.H.U. en sus ediciones E a Q. D. Hume, Philosophical Works vol III pág 19.

ber. Esta es la pasión filo-sófica. (2)

Hemos alcanzado una respuesta a nuestra pregunta. Lo que llevó a Hume a filosofar, lo que hace filosofar a los hombres, es la pasión que éstos tienen por el saber. Pero ¿es suficiente esta respuesta? ¿Podemos darnos por satisfechos con la caracterización hasta aquí conseguida de la causa del filosofar? La respuesta ha de ser negativa. Hume, como ya hiciera Aristóteles, reconoció la implantación universal en el género humano del amor al saber: "El hombre -nos dice- es un ser racional y, en cuanto tal, recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde" (E.H.U. pág 8). Si nos limitáramos a lo anteriormente expuesto ¿no deberían ser todos los hombres filósofos?. Sin embargo nuestro filósofo constata el hecho de que la curiosidad, aquella pasión de la que habíamos dicho encontrarse en el origen de la reflexión filosófica, tiene sobre la humanidad una influencia muy limitada de modo que "quienes en un estado cultivan las ciencias son siempre pocos" (3). No podemos decir pues, sin más, que el origen de la actividad filosófica sea la pasión por el conocimiento, ya que estando presente en todos los hombres el amor por la verdad, no es el caso que todos los hombres sean filósofos. La constatación de este hecho impone, en consecuencia, la tarea de reformar lo que parecía nuestra conclusión al problema.

La necesaria matización puede empezar a vislumbrarse desde el momento mismo en que hacemos objeto de nuestra consideración la radical pluridimensionalidad del ser

(2) Cf. T.H.N. Libro II, Parte III, Sección 10 (II, III, 10)

(3) "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences".
D. Hume, Philosophical Works. vol III pág 176

humano. Este es un ser propenso y capaz de la observación atenta y del estudio de las cosas, un ser que desea saber. Pero también, y no en menor medida, aparece el hombre como deseoso de intervenir en el orden de las cosas, como un ser activo que "...por esta disposición...debe someterse a los negocios y a la ocupación" (E.H.U. pág 8).

Ansias de saber y amor por la acción constituyen dos de las múltiples pasiones que conviven en el espíritu humano. Tal convivencia no es pacífica. El espíritu se agita, unas pasiones luchan con otras y son las vencedoras -según la ley de la guerra- las que determinan "el carácter general o la disposición presente de la persona" (T.H.N. pág 418). Pues bien, es justamente sobre el resultado de esta confrontación sobre el que puede alumbrarse o abortar la actividad filosófica. Allí donde la curiosidad ha vencido los deseos de actuar, allí donde los deseos de conocer se constituyen en la más fuerte de las pasiones, estamos ante un carácter filosófico. No diremos ya, en consecuencia, que es la pasión de la curiosidad, sin más, la que da origen a la filosofía. Sólo la preponderancia en un determinado grado de ésta sobre el resto de las pasiones puede constituir tal origen.

Con todo, no se trata sólo de que en el hombre de carácter filosófico sea la pasión por saber más fuerte que el deseo de actuar. El diferente equilibrio de fuerzas implica una transmutación en el modo como deben ser considerados los términos en relación. Mientras que para el hombre activo el saber aparece subordinado al interés de la ocupación, para el filósofo, dotado como está de "un talante inadecuado para entrar en los negocios" (E.H.U. pág 7), el conocimiento es un fin en sí mismo pues "Aquí -nos dice Hume refiriéndose a la filosofía- es cierto que la utilidad

o importancia no causan por sí mismas ninguna pasión real" (T.H.N. pág 451-2). El conocimiento deja de ser medio, instrumento, para pasar a convertirse en fin, meta, objetivo a lograr en aras de su intrínseco valor. Si antes fue un elemento más del negocio, ahora ha devenido actividad liberadora y ociosa, búsqueda de un placer que "consiste principalmente en la acción de la mente, el ejercicio del ingenio y del entendimiento en el descubrimiento o comprensión de cualquier verdad" (T.H.N. pág 450-1).

No se trata, debe quedar claro, de que el saber del filósofo sea necesariamente inútil, de que el espíritu filosófico sea como un páramo estéril del que en vano esperaríamos cosecha alguna. Ni tampoco de que la utilidad no sea un valor tenido en cuenta por el filósofo a la hora de emprender su investigación pues, por contra, señala Hume que la utilidad e importancia del objeto de nuestra investigación resulta "en alguna medida necesaria para fijar nuestra atención" (T.H.N. pág 451). De lo que se trata es de que la utilidad e importancia funcionan de manera harto diferente sobre el filósofo y sobre el hombre de acción. En aquél es el valor fundamental, en éste es un valor subordinado. Nunca aceptará el filósofo dejar de plantear un problema por el mero hecho de que sea inútil, impertinente.

La filosofía, como el trabajo, también supone pues un esfuerzo. Pero es el esfuerzo del cazador (4) no necesitado de su acción para satisfacer su hambre. Así, con respecto al conocimiento, el hombre activo y el filósofo aparecen en análoga relación en la que se encuentran, respecto a la presa, el cazador indigente de la prehistoria y el cazador opulento de nuestra edad. Aquel, necesitado de utilizar

(4) La filosofía es comparada con la caza en T.H.N. pág 451

la para saciar su necesidad; éste, decidido a mostrarla como trofeo de su esfuerzo. El conocimiento ha adquirido, para el talente filosófico, un carácter lúdico de tal modo que una de las mejores definiciones que podríamos dar del filósofo sería aquella que nos lo presentase como el hombre que juega a saber.(5)

Si la filosofía, según lo recién apuntado, ha de ser entendida como un juego, nuestro paso inmediato debe ser el de intentar clarificar sus reglas y la primera de todas, aquella que por su generalidad define el carácter del juego, será la que estipule en qué consiste vencer o perder. Pues bien, para nuestro filósofo el vencer en el juego filosófico es semejante al superar un desafío. Así como el atleta desafía la velocidad de su rival, el filósofo desafía el conocimiento de los otros hombres. Situado en la frontera que éstos respetan entre lo claro y lo oscuro, lo familiar y lo desconocido, el filósofo se apuesta a internarse en la zona de penumbra pues si bien "la oscuridad, realmente, es dolorosa para la mente tanto como lo es para el ojo...arrancar luz desde la oscuridad, por cualquier labor, debe necesariamente ser deleitable y producir regocijo" (E.H.U. pág 11). Sólo si esta luz es arrancada, sólo si el filósofo obtiene un verdadero conocimiento, un saber científico, habrá vencido en su apuesta; de lo contrario el fracaso es su único logro, sus esfuerzos, el esfuerzo "sin fruto de la vanidad humana" (E.H.U. pág 11).

Según lo recién expuesto, el compromiso del filósofo es el de constituir o desarrollar la ciencia. No debe extrañarnos, en consecuencia, que Hume atribuya aquel ta

(5) La filosofía es comparada con el juego en T.H.N. pág 452

lante del que hemos hablado no sólo a aquellos que se dedican a tareas calificables, desde nuestro presente acervo cultural, como estrictamente "filosóficas" sino también a los que se aplican a "las matemáticas, y al álgebra... a la moral, la política, la filosofía natural y a otros estudios" (T.H.N. Pág 453)

¿El filósofo un científico?; mejor y más precisamente: ¿el científico un filósofo?. Tal parece ser, al menos para Hume, el caso. Científico y filósofo no constituyen dos tipologías diferentes. Ciencia y Filosofía no están en la relación en la que se encuentran dos disciplinas diferentes sino, por contra, en la que se da entre fines o intenciones y cumplimiento de éstos. El fin de la filosofía es la ciencia. La ciencia es el cumplimiento de la filosofía.

Bajo una consideración superficial parece detectarse cierta similitud con la posición positivista respecto al tema: la ciencia es un desarrollo de la filosofía. Analizada la cuestión en profundidad, el parecido se diluye como el agua entre las manos. Tomemos si no en consideración la siguiente afirmación "ejemplar" de Ayer:

"La lógica formal no es la primera ciencia en desarrollarse de la filosofía y emanciparse posteriormente. Le ha sucedido a la física en el siglo diecisiete, a la biología en el diecinueve; y, más recientemente, la psicología ha negociado su independencia" (6).

Desde una posición positivista como la aquí expuesta, la ciencia se constituye no a partir de la filosofía sino más bien a su costa. La ciencia sólo es tal en cuanto que

(6) A. J. Ayer, "Filosofía y Ciencia". Teorema. 1.975 pág 14

disciplina emancipada de la filosofía. Si hay algo antitético con la figura del científico es la figura del filósofo. Pero aunque la posición de Hume se separe en esta cuestión de la posición positivista (al menos de la más tópica) no es necesario suponer que ambas son incompatibles. Los dos siglos que median entre Hume y Ayer abren la posibilidad de que sus diferentes concepciones de la relación entre filosofía y ciencia sean ambas perfectamente adecuadas a las respectivas épocas en que fueron formuladas.

Por lo que respecta a los científicos de finales del XVII y principios del XVIII, (científicos en los que estaba pensando Hume), no hay duda de que cualesquiera que fueran sus intereses personales por la nueva ciencia todos compartían aquel talante filosófico por el que según vimos, un hombre es llevado a problematizar lo que de más evidente hay para sus contemporáneos (7). Las nuevas teorías no venían a significar sólo el descubrimiento de nuevos he-

(7) En efecto, la gama de intereses de los científicos de esta época es de lo más amplia y variopinta que pueda pensarse, oscilando desde la intencionalidad teológica de un Newton ("solo me interesan los principios de la filosofía natural en la medida en que puedan afectar la fe humana en Dios" . I.B. Cohen (ed); Newton's papers and letters on Natural Philosophy pág 280) hasta la intencionalidad utilitarista de un Descartes (que postulaba la necesidad de sustituir la "vieja filosofía especulativa" por una "práctica" que nos permitiera "obtener conocimientos muy útiles para la vida" Discours de la Méthode vol VI pág 62. Ved también: N. Grimaldi, "La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes" pág 22 y 23). Pero en ninguno de ellos, ni aún en el caso de los utilitaristas como Descartes, se da esa supeditación del saber a la utilidad que constituye el talante del hombre activo. De haber sido así Descartes, por ejemplo, hubiérase conformado con dotar a sus teorías de aquella certeza moral suficiente para "Regler nos moeurs" y resolver los problemas "touchant la conduite de la vie" Principes vol IX-2 pág 323 y no se habría empeñado en la búsqueda de aquella otra certeza indubitable que satisfacía su prurito filosófico de exactitud y claridad extrema (ved Idem pág 324)

chos o nuevas descripciones de hechos ya conocidos. Asentada sobre nuevas presuposiciones ontológicas y epistemológicas, la ciencia del XVII vino a suponer una revolución total respecto a la "Weltanschauung" hasta entonces vigente. Ella era el fruto de la rebelión contra las creencias inculcadas por la educación, de la insurrección contra el dogma (8). Respecto a su época está pues perfectamente justificado Hume al señalar la identidad de talante del filósofo y del científico (9), pero ¿puede mantenerse con igual legitimidad la afirmación de tal identidad en nuestro siglo? ¿No deberemos acaso concluir por contra que, tal y como parece deducirse de la afirmación de Ayer, son los nuestros tiempos en los que filósofo y científico resultan figuras distintas y aún hasta contrapuestas?

Lo primero que debe constatarse para iniciar la discusión del problema recién planteado es que, desde la altura de nuestra época, somos testigos de un fenómeno que Hume en absoluto vislumbró: lo que T.S.Kuhn ha llamado "la ciencia normal". No se trata de acusar al escocés de miopía. Sencillamente: no puede verse lo que aún no existe y en el momento en que Hume elabora su especulación filosófica

-
- (8) No es de extrañar, en consecuencia, que la desconfianza hacia la educación sea una característica común al científico y al filósofo de esta época. "Pensé -nos dice Descartes- que las ciencias de los libros, al menos aquellas cuyas razones no son más que probables, y no tienen ninguna demostración...no se aproximan a la verdad tanto como los simples razonamientos que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido respecto a las cosas que se le presentan" (Discours de la Méthode vol VI pág 12). Por su parte no duda Hume en señalar respecto a la educación que "nunca sus explicaciones son reconocidas por los filósofos" (T. H.N. pág 117)
- (9) Un pensador de la talla de M.Heidegger llega a la misma conclusión al efectuar consideraciones no muy distintas de las aquí expuestas: "...en la ciencia natural del siglo XVI y XVII- nos dice-...los investigadores eran todos filósofos" La pregunta por la cosa pág 63

(teniendo ahora especialmente presente el Treatise) no se daba nada que pudiera llamarse con un mínimo de seriedad "ciencia normal". Ni tan siquiera en física, a buen seguro la ciencia más desarrollada en la primera mitad del siglo XVIII, era éste el caso pues no se cumplía el requisito fundamental para que se dé esta peculiar manera de entender la actividad científica que es la ciencia normal, a saber: la clara preponderancia entre la comunidad científica de un único paradigma. (10) De haber podido Hume observar la existencia de tales periodos normales en la historia de la ciencia, a buen seguro que habría matizado su punto de vista en el sentido de Ayer.

En efecto, durante tales periodos, únicos en los que "el progreso parece ser evidente y estar asegurado" (11), no puede descubrirse en el científico ni rastro de aquel talante propio del filósofo del que Hume nos hablara. La actividad de la ciencia normal exige el adoctrinamiento sistemático de los individuos destinados a ejercerla, de tal modo que "los libros de texto sustituyen sistemáticamente a la literatura científica creadora que los hace posibles" (12). La curiosidad está aquí férreamente constreñida. No se trata de "provocar nuevos tipos de fenómenos" ni de "des

(10) Hay que tener en cuenta que la polémica Leibnitz-Clarke, expresión de la lucha de los paradigmas cartesiano y Newtoniano, data de 1.717; que en 1.734 Voltaire, uno de los máximos responsables del establecimiento del paradigma Newtoniano, aún constata en su Quatorzième Lettre Philosophique la existencia de tal lucha y que, por último, el propio Hume, en su Introducción al Treatise, nos advierte de que tal pugna no está aún cerrada. Volveremos sobre el asunto.

(11) T.S.Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas. pág 252

(12) Idem pág 255

cubrir nuevas teorías" (13) sino de, después de haber aceptado un determinado paradigma, intentar "obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexibles" (14) que éste proporciona. El advenimiento de tales periodos sólo puede sobrevenir a costa de la suplantación de aquella actitud radicalmente problematizadora y desafiante que señalaba Hume por una disposición al dogma y la disciplina. Espíritu filosófico y científico se oponen ahora de una manera radical. Ellos son la caracterización más global de la pugna entre la creatividad crítica y el ejercicio inspirado en el respeto a las normas.

No obstante, si de lo que se trata es de dar una caracterización no parcial de la actividad científica en nuestra época, hemos de reconocer que el sentido de tal actividad no queda agotada por lo que ocurre en los periodos normalizados a los que hemos hecho referencia. Junto a estos periodos se dan también las épocas de crisis y las fases revolucionarias en las que el talante del científico se modifica sustancialmente. En estas fases ya no se trata de encajar la naturaleza dentro de los estrechos límites de un paradigma; se trata más bien de problematizar lo que hasta entonces era usualmente aceptado, reflexionar sobre el significado de los conceptos fundamentales, revisar las verdades más generales. Aquí de nuevo vuelve a ser plenamente vigente la tesis Humeana. El científico se comporta filosóficamente. Como señaló M. Schlick:

"...la hazaña de Einstein, por ejemplo... fue en realidad una hazaña filosófica... los progresos decisivos de la ciencia... significan un esclarecimiento del

(13) Idem pág 53

(14) Idem pág 52

sentido de las proposiciones fundamentales, y sólo logran resultado en ello quienes están dotados para la actividad filosófica. El gran investigador es también siempre un filósofo" (15)

Parece pues que podemos concluir la legitimidad de la afirmación Humeana. El científico, al menos el gran científico, participa de aquel talante filosófico que lleva a algunos hombres a mirar fuera del ámbito de lo inmediatamente provechoso y útil, dejando para el hombre de carácter práctico (hombre que se encarna también en cierto tipo de científico: aquel que habita los periodos normalizados del desarrollo científico) la exploración de aquel terreno en el que "el progreso parece ser evidente y estar asegurado".

(15) M.Schlick, "El viraje en filosofía" en El positivismo lógico. A.J.Ayer (Edt) pág 64

1.1.2. EL INTERES POR LA MORAL

Toda pasión requiere un objeto sobre el que proyectarse. Al igual que el amor exige de la existencia de un ser amado, la pasión filosófica, el deseo de saber, necesita la delimitación de un campo de investigación al que aplicarse. El matemático, el filósofo natural, el político, todo individuo que se dedique al cultivo de las ciencias intenta, como ya vimos, la satisfacción de una misma pasión pero concretándola de manera bien distinta unos de los otros. Nuestra pregunta ahora interroga por el peculiar objeto que centró el deseo humeano de conocer. Nuestra pregunta es ahora sobre el modo concreto en que Hume se aplicó a la filosofía.

Durante mucho tiempo la respuesta a esta pregunta no ofreció duda alguna para los comentadores de la obra del filósofo escocés. Hume era un epistemólogo, su intención era investigar en el campo del conocimiento (16). Sólo la

(16) La "interpretación epistemológica" de Hume arranca ya desde sus mismos contemporáneos T. Reid y J. Besttie. Según estos autores, el autor del Treatise debe inscribirse en la tradición empirista británica ejemplificada por Locke y Berkeley. En consecuencia la problemática de su filosofía es la problemática de la filosofía de estos autores: "el origen -según la definió Green en la misma línea interpretativa un siglo después- de las ideas en el hombre individual, y su conexión en cuanto que constituyendo el conocimiento". T.H.Green, General Introduction to the Philosophical Works of David Hume. Vol. I pág 2. Ved también: T. Reid, An Inquiry into the human Mind pág 15, y J. Beat-tie, An Essay on the nature and immutability of truth en The Philosophical and Critical Works vol I, pág. 141.

Durante nuestro siglo, se han introducido diversas matizaciones en esta interpretación epistemológica. Algunos como T. E. Jessop y A. J. Ayer han sostenido que la intención de Hume era constituir una psicología. Según esto parecería que el campo de los intereses ~~hume~~ humeanos se ampliaba considerablemente. En la práctica su valoración de nuestro filósofo es respecto a su consideración de tópicos epistemológicos, por lo que su interpretación de Hume habría quedado mejor caracterizada si hubieran definido sus intenciones fundamentales como el proyecto de construir una psi-

sutileza interpretativa de Kemp Smith vino a arrojar una sombra de duda sobre la legitimidad de tal interpretación. Según este comentarista la principal preocupación de Hume fueron las cuestiones morales y hasta tal punto fue esto a sí que las posiciones del autor del Treatise en cuestiones gnoseológicas no serían -según Smith- sino el resultado de aplicar los principios establecidos en el transcurso de sus investigaciones morales, al problema del conocimiento (17).

El punto de vista de Smith resultaba tan escandaloso, que habría estado condenado al repudio más total por parte de los estudiosos de Hume de no haber sido por el hecho de venir respaldado por la existencia de un documento que lo convertía, cuanto menos, en digno de consideración.

En efecto, la carta de Hume al Doctor George Cheyne pa

cología del conocimiento. Ved T.E.Jessop "Some misunderstandings of Hume" Revue Internationale de Philosophie nº 20, 1.952; "Hume: Philosopher or Psychologist? A Problem of exegesis" Rivista Critica di Storia di Filosofia nº 22, 1.967; y A.J.Ayer Los problemas centrales de la filosofía pág 35. Algo parecido debemos decir de aquellos quienes, como es el caso de F. Zabeeh y J. García Roca, han venido a sugerirnos que el principal interés de Hume era la lógica. Al lector que desconociera totalmente la obra del filósofo escocés pudiera parecerle, según esto, que éste no estaba interesado en cuestiones de teoría del conocimiento, pues por lógica se entiende hoy una disciplina formal que poco tiene que ver con aquella. Este parecer desaparecería inmediatamente cuando se explicase lo que el autor del Treatise entendía por lógica. Por este término Hume significaba algo parecido a la "lógica aplicada" de Carnap: la disciplina que tenía por tarea el análisis semántico-gnoseológico de determinados conceptos. En suma: una teoría del conocimiento. Ved F.Zabeeh Hume. Precursor of modern empiricism pág 15 y 47. J.García Roca. Positivismo e Ilustración: La filosofía de D. Hume. pág 65. R.Carnap "La antigua y la nueva lógica" en El positivismo lógico. Ayer (Edt) Pg 149

(17) Ved N.K.Smith. The Philosophy of D.Hume pág 12 a 20

recía ofrecer un apoyo bastante considerable a los puntos de vista de Smith. En ella nos confiesa Hume cómo a la edad de 18 años pareció abrírselè "una nueva escena de pensamiento" (18) que le llevó a considerar cuál sería el modo más adecuado de proceder en sus investigaciones filosóficas concluyendo que, dado que había encontrado que "la filosofía moral transmitida a nosotros por la antigüedad, había trabajado bajo los mismos inconvenientes que los encontrados respecto a su filosofía natural: el ser enteramente hipotética y más dependiente de la invención que de la experiencia", ya que "Cada uno consultaba su fantasía a la hora de erigir esquemas de virtud y felicidad, sin mirar a la naturaleza humana de la que debe depender toda conclusión moral"; debía "por consiguiente, hacer de ésta mi estudio principal y la fuente de la que derivar toda verdad tanto en criticismo como en moralidad" (19).

Este y otros textos humeanos en los que se puede apreciar la gran preocupación de nuestro filósofo por los temas morales (20), constituyen los mejores argumentos que pueden aducirse en favor de la lectura que Smith lleva a cabo. Sin embargo, no lo suficientemente conclusivos para hacer que los partidarios de la "interpretación epistemológica" se resignaran a ver en la teoría del conocimiento una mera parte introductoria o preliminar del sistema humeano. Lejos de ceder ante la interpretación de Smith, éstos han contraatacado siguiendo estrategias bien diversas. Algunos como J. Ward Smith, se han opuesto a Smith enfrentándose a su conclusión de que la teoría del conocimiento es el re-

(18) J.Y.T.Greig (Edt). The Letters of D.Hume vol I pág 13

(19) Idem pág 16 (subrayado nuestro)

(20) Veñat.H.N. pág 455 y "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences" Philosophical Works vol III pág 187

sultado de aplicar los principios establecidos en el ámbito de la investigación moral a cuestiones de carácter gnoseológico. Otros, como García Roca, han sido más radicales y han disputado sobre las mismas premisas en las que se basa el razonamiento de Smith: el interés privilegiado que Hume concedió a las cuestiones morales. Para ello han subrayado los diferentes sentidos que la palabra "moral" tiene en la obra de Hume y en base a estos diferentes sentidos han ofrecido una reinterpretación de la carta arriba citada; sin duda el principal apoyo de Smith. Por la importancia que la cuestión de los diferentes sentidos de la palabra "moral" tiene para la resolución de nuestro problema - ¿cuáles eran las intenciones de Hume? - justo será que también nosotros abordemos esta cuestión (21)

La confesión autobiográfica que la carta a Cheyne viene a suponer, hace difícil el poder escapar a la conclusión de que las cuestiones morales se encontraban en el centro del interés filosófico de Hume. Sin embargo, debido a las fluctuaciones en el uso de "moral" que pueden detectarse en la obra humeana, esta conclusión explícita bien poco respecto a las intenciones del autor del Treatise.

En efecto, en la primera sección del Enquiry Concerning Human Understanding Hume abre su discusión relativa a las diferentes clases de filosofía advirtiéndonos de que la "Filosofía moral, o ciencia de la naturaleza humana, puede ser tratada según dos modos bien diferentes". Según el primero el hombre debe ser considerado "como principalmente nacido para la acción, y como influenciado en sus comportamientos por el gusto y el sentimiento" (22). Según el

(21) J. Ward Smith "Concerning Hume's Intentions" Philosophical Review. 1.960. J. García Roca. Op cit. pág 52

(22) E.H.U. pág 5

segundo, se "considera al hombre bajo la perspectiva de un ser razonable antes que activo, y procura formar su entendimiento más que cultivar sus maneras" (23). La in consistencia del planteamiento humeano aparece en cuanto aquellos des modos de ser tratada la filosofía moral (u na sola filosofía) pasan a ser considerados como dos clases diferentes de filosofía: "la filosofía obvia y fácil" y la "precisa y abstrusa" (24) "que es comúnmente llamada meta física" (25).

Prescindiendo de la inconsistencia recién señalada, parece que de lo dicho en el E.H.U. podemos sacar las siguientes conclusiones generales:

- (a) la filosofía moral viene a coincidir con la ciencia de la naturaleza humana, razón por la cual es presumible que Hume utilizara el término moral como calificativo de aquella disciplina que tuviera al hombre como objeto de su estudio.
- (b) Bajo el rótulo de filosofía moral se encubren en realidad dos disciplinas bien diferentes. Por un lado una filosofía fácil y obvia que teniendo por objeto "hacer nos sentir la diferencia entre vicio y virtud, excita y regula nuestros sentimientos" (26), habiendo sido ~~practicada~~ practicada por autores como Cicerón, La Bruyère y Addison. Parece como si, en consecuencia, por filosofía moral fácil Hume se estuviera refiriendo a la ética
- (c) Por otro, una filosofía precisa y abstrusa que tienen

(23) Idem pág 6

(24) Idem pág 6

(25) Idem pág 9. Pero no es ésta una asimilación sólo común. El propio Hume la acepta y así no duda en hablarnos de "la más perfecta filosofía de la clase moral o metafísica" E.H.U. pág 31. Veremos luego las razones de por qué esta asimilación. (Subrayado de Hume)

(26) E.H.U. pág 6

do "la naturaleza humana como objeto de especulación, y sometiéndola a un estrecho escrutinio" se dirige a "encontrar aquellos principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos, y nos hacen aprobar o condenar todo particular objeto, acción o conducta"(27) , habiendo sido desarrollada por filósofos como Aristóteles, Malbranche y Locke (28). Si además tenemos en cuenta la asimilación ya reseñada que Hume hace de esta disciplina y la Metafísica, parece justificado concluir que Hume entendió por filosofía moral precisa y abstrusa la constantemente buscada ciencia fundamental.

Parecidas conclusiones pueden extraerse de un análisis del Treatise salvo, quizá, en lo que respecta a la relación entre ciencia del hombre y ética. En efecto, casi finalizando la Introduction, Hume asimila la filosofía moral con la ciencia del hombre, "único fundamento sólido para las otras ciencias" (29), mientras que previamente no había tenido el menor reparo en contar a la moral, entendida como ciencia de "nuestros gustos y sentimientos" (30), entre aquellas ciencias que deben ser fundamentadas por la ciencia del hombre. Podemos aseverar, en consecuencia, que mientras el doble sentido que Hume atribuía en el Enquiry al término "filosofía moral" se encuentra igualmente en el Treatise, la ética ya no es entendida como una parte de la ciencia del hombre- identificada ahora exclusivamente con la filosofía moral fundamental- sino como una ciencia distinta de, aunque fundamentada en, ésta (31).

Pues bien, realizadas estas precisiones respecto al

(27) Idem pág 6 (subrayado nuestro)

(28) Idem pág 7

(29) T.H.N. Introduction pág XVIII-XVI

(30) T.H.N. Introduction Pág XV

(31) A partir de ahora, y con el fin de evitar equívocos, entenderemos "la ciencia del hombre" en el sentido del Treatise

doble significado del término "filosofía moral" (y por tanto respecto al doble significado que puede atribuirse a las cuestiones morales cuyo estudio constituye la filosofía moral) nuestra pregunta es ahora: a la luz de la carta a Cheyne, ¿cuáles fueron las intenciones filosóficas de Hume?.

Kemp Smith ha respondido que esta carta muestra bien a las claras que el interés de Hume se centraba en la moral entendida en nuestro primer sentido; esto es: en la ética. García Roca, por contra, es de la opinión de que lo que se deduce de esta carta es el interés humeano por la ciencia del hombre (32); esto es: la filosofía moral en nuestro segundo sentido. Nuestra opinión es, por paradójico que parezca, que ambos llevan razón. Evidentemente el interés más primigenio de Hume lo constituyó la ética; sólo por el análisis del estado en su tiempo de ésta y por el descubrimiento de las imperfecciones que la aquejaban, es por lo que Hume llegó a vislumbrar la que debería ser su tarea filosófica (33), el modo adecuado de proceder en sus inves-

(32) Ved Kemp Smith Op cit pág 17 y J. García Roca Op Cit pág 52

(33) De que esto fue así no debe quedarnos duda alguna a tenor de la consideración del texto de la carta a Cheyne ofrecido por nosotros en la cita nº 19. Nos decía allí Hume que el objeto principal de su investigación se le hizo claro después de haber comprobado que la filosofía moral de los antiguos era totalmente hipotética. Pues bien, es evidente que esta filosofía moral cuyo análisis y valoración permitió a Hume forjar su proyecto filosófico no es otra que la filosofía moral entendida en nuestro primer sentido: la ética. Y ello por dos razones: en primer lugar porque al especificar en qué consiste su hipoteticidad señala Hume que los antiguos sólo habían consultado su fantasía a la hora de "erigir esquemas de virtud y felicidad" y debe quedar claro que, según lo dicho en esta sección, la tarea de erigir tales esquemas pertenece a la ética. En segundo lugar porque tan sólo dos páginas antes, en la misma carta a Cheyne (Ved Letters vol I pág 14) confiesa Hume haber leído "muchos libros de Moralidad, tales como

tigaciones filosóficas. Pero una vez determinada esta tarea, fue el estudio de la naturaleza humana, la constitución de la ciencia del hombre, lo que constituyó el objetivo principal de Hume. Sus intenciones se habían desviado desde la ética a la ciencia del hombre. El por qué de este cambio se verá en el análisis que a continuación vamos a realizar de la estructura y contenido de la primera obra de Hume: El Tratado de la Naturaleza Humana. Tal análisis deberá ofrecer adicional confirmación a nuestra tesis.

los de Cicerón, Séneca y Plutarco" siendo precisamente Cicerón uno de los filósofos a los que se hace referencia en el Enquiry a la hora de señalar algunos de los filósofos que practicaron la filosofía moral fácil o ética.

Respecto a nuestra conclusión de que una vez determinada esta tarea los intereses de Hume se habrían desplazado desde la ética a la ciencia del hombre, nos conformaremos aquí con remitir al lector a la cita nº 19, sugiriéndole fije su atención en nuestro subrayado.

1.1.3. UNA DISCIPLINA FUNDAMENTAL

La nueva escena del pensamiento era sólo un decorado vacío. Era preciso pensar en unos actores y escribir el argumento adecuado. Desde que Hume contemplara el escenario desierto hasta el momento en que pudo dar por terminado su trabajo, diez largos años hubieron de pasar pero en 1.739, por fin, el Teatro de la República de las Ciencias alzó su telón y los escasos espectadores- lectores que habían podido acudir al estreno- (no hay que olvidar que el Treatise "nació muerto de las prensas") pudieron contemplar los dos primeros actos de este drama trágico que es el Tratado de la Naturaleza Humana. Para poder asistir a la representación del tercer y último acto aún hubieron de esperar todavía un año pues el tercer libro del Treatise no apareció hasta 1.740. Esta obra fue subtitulada por Hume como un intento de introducir el método experimental de razonamiento en cuestiones morales. Pero luego nos encontramos con que sólo el último de sus tres libros trata específicamente de "De la moral". Sin duda, las "cuestiones morales" de que nos habla el subtítulo están entendidas en un sentido lo suficientemente amplio, como para poder admitir en su seno tanto la especulación sobre asuntos éticos del III libro, cuanto las discusiones acerca del problema del conocimiento y de la naturaleza de las pasiones que constituyen los libros I y II.

El III libro del Treatise un libro de ética. ¿Acaso no constituirá la primera plasmación de aquella filosofía moral fácil y obvia de la que vimos nos hablaba el Enquiry? Basta leer el "Advertisement" que Hume le antepone para confirmarse en la sospecha: "Tengo la esperanza de que este libro pueda ser comprendido por lectores normales, prestando tan poca atención como la que usualmente se presta a cual

quier libro de razonamientos" (34). Pero si este tercer libro debe así ser identificado con la filosofía moral fácil y obvia, ¿no será posible identificar en un modo análogo los dos que le preceden con la filosofía moral precisa y abstrusa?. De ser posible tal identificación, nuestra tarea se facilitaría grandemente pues siendo el Treatise una ejemplificación de ambas filosofías bastaríamos un estudio de la relación entre sus tres libros componentes para: a) Desentrañar la relación existente entre la filosofía moral fácil, la ética, y la filosofía moral dificil, la ciencia del hombre; y B) Comprender la necesidad objetiva de que el interés de Hume se deslizara desde el campo de la ética al de la ciencia del hombre. Pues bien, tal identificación es totalmente pertinente.

En efecto, en la Introduction a los dos primeros li libros del Treatise nos dice Hume: "...si la verdad estuviera, en general, al alcance de la capacidad humana, ciertamente descansaría en un lugar muy profundo y abstruso; y esperar que habríamos de llegar a ella sin esfuerzo, mientras que los mayores genios han fracasado a pesar de haber arrastrado las máximas fatigas, debe ser ciertamente estimado como suficientemente vano y presuntuoso. No pretendo tal ventaja en la filosofía que a continuación paso a exponer, y estimaría una fuerte acusación contra ésta el hecho de que fuera considerada muy fácil y obvia" (35). Así, puesto que Hume consideró los dos primeros libros de su Treatise como difíciles y abstrusos mientras que respecto al último tenía la pretensión de que, por contra, constituyera una obra fácil y sencilla, podemos concluir que la dicotomía del Enquiry entre filosofía moral fácil y fi

(34) T.H.N. Advertisement to the Book III (subrayado nuestro)

(35) T.H.N. Introduction pág XIV y XV. (Subrayados nuestros)

lososfía moral abstrusa, resulta interna al Tratado de la Naturaleza Humana. Ciertamente esta obra, globalmente considerada, constituye un tratado de "cuestiones morales", pero de cuestiones morales de dos tipos radicalmente diferentes. Por un lado la Ciencia del hombre; por el otro la ética. ¿Qué relación guardan estos dos tipos de cuestiones? Estamos en disposición ahora de reformular esta pregunta del modo siguiente: ¿Cuál es la relación entre el III libro del Treatise y los dos que le preceden?. Nos contesta el mismo Hume: "...aunque sea éste un tercer volumen del Tratado de la Naturaleza Humana, es independiente en alguna medida de los otros dos (in some measure independent of the other two)" (36). En alguna medida, ¿exactamente en qué medida?. Sólo respondiendo a esta pregunta podemos empezar a avanzar en el camino que tenemos trazado.

El tratamiento humeano de la ética en el III libro del Treatise se inagura con una discusión general sobre la naturaleza del vicio y la virtud. En el desarrollo de esta discusión llega Hume al establecimiento de dos tesis: a) que las distinciones morales no son establecidas por la razón y b) que si son, por el contrario, establecidas por un sentido moral. La consideración de estas dos tesis nos sirve para precisar, tal y como requeríamos, la anterior afirmación humeana. El libro III del Treatise es justamente el III porque la elaboración de una ética exige la previa clarificación de la naturaleza y límites del entendimiento (libro I) y de las pasiones (libro II) (37). No puede haber ética en tanto no hallamos dilucidado cuál es el origen del valor. Vemos ahora que la filosofía fácil, la éti

(36) T.H.N. Advertisement to the Book III (subrayado nuestro)

(37) En consecuencia, como acertadamente ha señalado J. Stewart, los dos primeros libros del Treatise resultan fundamentales con respecto al último. Ved J. Stewart: The Moral and Political Philosophy of D.Hume pág 14

ca, sólo puede construirse sólidamente sobre el fundamento de una filosofía difícil y vemos también que esta relación de fundamentación es la razón objetiva por la que el interés de Hume se deslizó desde la ética a la ciencia del hombre. Ciertamente el interés originario del autor del Treatise fue la filosofía moral entendida como ética pero al resultar Hume consciente de que la elaboración de una tal disciplina, libre de los defectos de la de los antiguos, exigía una previa solución definitiva al viejo problema del "combate entre pasión y razón" (T.H.N.pág 413), sus intereses pasaron a centrarse en la investigación de la naturaleza del entendimiento y de las pasiones.

Podemos ahora ofrecer una respuesta definitiva a la pregunta que arrastramos desde el inicio mismo de la sección 1.1.2. La construcción de una ciencia del hombre fue el interés fundamental de Hume. Que fuera el interés fundamental no significa, no obstante, que fuera también históricamente el primero de sus intereses filosóficos. Este papel, según hemos visto, lo vino a jugar más bien la ética. La disposición de los contenidos del Treatise se nos hace ahora perfectamente diáfana. Los dos primeros libros guardan una interna unidad pues su conjunto constituye la ciencia del hombre. El último libro es en alguna medida independiente de los otros dos, pues si bien su disciplina está fundamentada sobre los resultados que aquellos arrojan, constituye el desarrollo de una ciencia diferente: la ética.

A la ciencia del hombre había llegado Hume buscando una fundamentación sólida para la ética, pero la ciencia del hombre no sólo funciona como fundamento de la ética. Acontece a Hume lo que a aquel arqueólogo que, pretendiendo

do descubrir los cimientos de lo que supone debiera ser un edificio aislado, descubre en realidad los de una inmensa ciudad. En efecto, para Hume, como para muchos de sus contemporáneos, el vasto campo de las ciencias podía ser dividido en dos grandes parcelas: de un lado la extensión formada por todas aquellas disciplinas a las que puede denominarse "especulativas"; por el otro, y configurando una extensión no menos amplia y quizá mucho más fértil, todas las "filosofías prácticas" (38). Pues bien, la ciencia

- (38) La aceptación por parte de Hume de la distinción común en su tiempo entre filosofía especulativa y filosofía práctica puede verse en T.H.N. pág 457. Si bien la responsabilidad directa de esta clasificación puede atribuirse a Avicena, no hay duda de que late en su origen la distinción aristotélica entre saberes teóricos, saberes prácticos y saberes poéticos. Para Hume, esta clasificación resultaba tan usual que no se sentía en la obligación de tener que explicitar su significado. No obstante, podemos hacernos una idea adecuada de lo que el autor del Treatise tenía en mente al hablarnos de disciplinas especulativas y disciplinas prácticas si reparamos en el hecho de que, al intentar clarificar el modo como la ciencia del hombre funciona como fundamento de toda ciencia, en las págs XV y XVI de la Introducción del Treatise, afronta tal tarea considerando separadamente la relación de la ciencia del hombre con dos bloques diferentes de disciplinas: por una parte las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural, disciplinas todas ellas en las que su relación con la ciencia del hombre no resulta excesivamente evidente; por otro la moral, el criticismo (hoy diríamos estética), la política y la lógica, ciencias todas ellas cuya "conexión" con la naturaleza humana es más estrecha e íntima. Parece lógico pensar que mientras las ciencias del primer bloque vendrían a constituir el conjunto de la filosofía especulativa, las del segundo compondrían la práctica. ¿Cuál es el criterio de demarcación? El propio Hume nos lo suministra al apuntar un rasgo de la religión natural por el que ésta se encontraría al parecer a mitad de camino entre la filosofía especulativa y la práctica. En la religión natural, nos dice Hume, "no somos sólo los seres que razonamos sino también uno de los objetos concerniente a los cuales razonamos". Parece pues que podemos concluir que para Hu

del hombre, el estudio conjunto de los principios de nuestro entendimiento y nuestras pasiones, es el fundamento de todas y cada una de estas disciplinas. Toda ciencia, ya sea especulativa o práctica, depende de la ciencia del hombre.

Por lo que respecta a las ciencias teóricas es evidente que cabe considerarlas a todas ellas como fruto del entendimiento humano por lo que, en consecuencia, la reflexión sobre la estructura y alcance de este entendimiento que constituye la primera parte de la ciencia del hombre no puede resultarles irrelevante. ¿Qué grado de certeza podemos obtener en estas ciencias?; ¿qué cuenta como evidencia en ellas?; ¿cuál es el método idóneo a emplear en las mismas?. ¿No depende la respuesta a todas estas preguntas de aquélla que demos a la cuestión más general sobre cuál es la naturaleza de nuestra facultad cognoscitiva?. Lo mismo puede decirse de las ciencias prácticas, puesto que también ellas, en cuanto que se pretenden conocimiento, dependerán de la investigación que del entendimiento se lleve a cabo en la ciencia del hombre. Sólo que aquí la relación, si bien no la dependencia, que se mantiene idéntica, es aún ,más estrecha por el hecho de compartir aquellas ciencias con la de la naturaleza humana el objeto de su investigación: el hombre. Intentando fundamentar la ética vemos pues que lo que Hume en realidad nos propone es "un sistema completo de las ciencias construido sobre un fundamento casi enteramente nuevo" (39). ¿Qué hay de novedoso en el proyecto humeano?.

me las ciencias morales son aquellas en las que nosotros mismos nos tenemos por objeto de la investigación mientras que las especulativas son aquellas en las que razonamos sobre un objeto distinto de nosotros mismos.

(39) T.H.N. Introduction pág XVI. (subrayado nuestro)

Ciertamente lo novedoso no era el proyecto abstractamente considerado: la construcción de un sistema de las ciencias; pues la edificación de un tal sistema era anhelado casi universal entre los filósofos de los siglos XVII y XVIII. La novedad, si en alguna parte, deberá residir en el modo concreto como tal sistema pretende ser construido, en la peculiar distribución que cada una de las ciencias particulares recibe en este edificio.

Pues bien, en el intento de precisar la originalidad del proyecto humeano, de determinar qué es lo nuevo en la distribución humeana de cada una de las ciencias, una contraposición se ha entendido como especialmente clarificadora. Se trata de aquella que, realizada por Passmore, compara los ideales sistemáticos de Descartes y Hume (40). En

(40) Ved J. Passmore, Hume's Intentions pág 12. Que Passmore haya recurrido a la contraposición con Descartes a la hora de especificar las peculiaridades de las intenciones de Hume viene, por una parte, a confirmar la visión más común de una historia de la filosofía en los siglos XVII y XVIII configurada por la oposición radical de dos escuelas: el racionalismo continental y el empirismo británico; pero, por otra parte, también nos sugiere la necesidad de romper con esta interpretación o, al menos, de matizarla convenientemente.

En efecto, el punto de vista más tópico del desarrollo filosófico en esta época, punto de vista que, dicho de paso, arranca de la descripción kantiana del estado de la filosofía anterior a la Crítica de la Razon Pura como un estado de "lucha" o "guerra" en la que los golpes intercambiados por los contendientes son dados en el aire o contra sombras (ved Crítica de la Razon Pura A 747, B 775; A 751, B 779 y A 756, B 784), nos presenta la imagen de dos corrientes filosóficas que parten de principios distintos, se expresan en lenguajes diferentes y, en consecuencia, mantienen un diálogo de sordos. Empirismo y Racionalismo serían dos corrientes paralelas siempre contrapuestas pero sin ningún punto en común. La consecuencia de este punto de vista general es respecto al caso particular de Hume, su rígido encuadramiento en la tradición británica del

la carta al traductor que debiera servir de prefacio a los Principios de la Filosofía apunta en efecto Descartes su ideal de sistema. Nos dice allí:

"...toda la filosofía es como un árbol, del cual son las raíces la metafísica, el tronco lo constituye la física y las ramas que salen de este tronco son el resto de las ciencias, que se reducen a tres principales, a saber: la medicina,

filosofar. La filosofía del escocés nada tiene que ver con los racionalistas. Ni tan siquiera toma en cuenta a éstos para definirse frente a ellos. La interpretación de los "kantianos" Green y Grosse, es suficientemente elocuente al respecto. Para este último, a pesar de que reconoce que "Quizá pudiera esperarse que la residencia de Hume en Francia hubiera ejercido una influencia perceptible sobre los razonamientos del Treatise, el hecho de que Hume sólo conociera indirectamente a Spinoza, no haga ninguna referencia directa a Malebranche y no haya en su obra "trazo alguno de un conocimiento directo de Descartes" le resulta suficiente para concluir que la residencia de Hume en Francia durante tres años, "fue un accidente que no dejó ningún trazo ni en el tono ni en la materia de su libro". D. Hume, Philosophical Works vol III. "History of the editions" pág 48-49.

Se ve ahora por qué la contraposición de Passmore sugiere un vuelco en esta interpretación. Aunque sólo sea para separarse de él Hume ha debido tener en cuenta al autor de los Principios de la Filosofía del mismo modo que tuvo en cuenta a Locke y Berkeley. Parece entonces imponerse la necesidad de volver a considerar desde un nuevo punto de vista la relación entre racionalismo y empirismo, preguntándonos si, frente a la interpretación "kantiana", no llevarían razón los filósofos del sentido común al señalar el idéntico enraizamiento de racionalismo y empirismo. Estos ya no serían dos líneas paralelas de pensamiento sino dos semirectas que se cortarían en un vértice común. Ved T. Reid, An inquiry into the human mind pág 15.

Por lo demás sólo señalar que la influencia de filósofos racionalistas sobre Hume, especialmente de Descartes y Malebranche, es frecuentemente señalada por los comentaristas actuales del filósofo escocés. (ved

la mecánica y la moral" (41)

Justamente es de la consideración de este texto de donde sa ca Passmore su conclusión de que, compartiendo Hume con Descartes el interés por ordenar sistemáticamente el conjunto de "ramas de la filosofía", el interés de aquel frente a éste fue "mostrar que la teoría de la naturaleza humana, no la metafísica, son las raíces y que las ciencias morales, no la física, constituyen el tronco" (42) del árbol filosófico. Según esto la novedad de Hume residiría en el hecho de desplazar a la metafísica del lugar fundamental que suele atribuirsele y en conceder una prioridad a las disciplinas prácticas sobre las especulativas. ¿Podemos, a la luz de lo ya dicho en las secciones anteriores, concordar con la interpretación passmoriana? Evidentemente no.

La ciencia del hombre, a buen seguro, constituye el cimiento sobre el que Hume piensa edificar el nuevo sistema de las ciencias. Esto, que nosotros ya hemos reconocido, hace bien en señalarlo Passmore. Pero de que la ciencia del hombre venga a constituirse en la ciencia fundamental no se sigue, en modo alguno, que la metafísica quede desplazada

por ejemplo la obra ya citada de Passmore, pág 5, 6, y 7 entre otras, S. Rábade: Hume y el fenomenismo moderno pág 97 y F. Zabeeh, Hume, precursor of modern empiricism pág 11) y que, por lo que a nosotros respecta, no nos queda duda alguna de que tal influencia existió como lo demuestra, concluyentemente, la recomendación de Hume a su amigo M. Ramsay de leer las Meditaciones cartesianas y la Recherche de la Verité de Malebranche, de cara a facilitar la comprensión de "las partes más metafísicas de mi razonamiento". "Letter to M. Ramsay", 26-8-1.737. Recogida por E. C. Mossner, The Life of D. Hume pág 626-7. (Para un estudio general pero a la vez pormenorizado de la relación Malebranche-Hume, ved el artículo de Church: "Malebranche and Hume" Revue Internationale de Philosophie vol I 1938-9. La relación con Descartes está menos estudiada. Tarea nuestra será el intentar precisarla en algunos puntos que consideramos fundamentales)

(41) R. Descartes, Principes. vol IX-2 pág 14

(42) J. Passmore, Op. Cit pág 12

de su lugar natural y eliminada del nuevo sistema. Ya habíamos señalado en la sección 1.1.2. cómo Hume había identificado en el Enquiry la filosofía moral difícil y abstrusa con la metafísica y cómo los dos primeros libros del Treatise que, según vimos, venían a constituir la ciencia del hombre, eran a su vez identificados con la filosofía moral difícil. La consecuencia de todo esto es que, para Hume, la ciencia del hombre era la metafísica o, si se prefiere, que Hume entendió la metafísica como la ciencia del hombre. El proyecto de Hume no debe ni puede entenderse, al modo que sugiere la interpretación de Passmore, como dejando de lado la reflexión metafísica pues para nuestro autor "sólo el escepticismo más determinado, junto con un alto grado de indolencia" podían justificar el prescindir de tal reflexión (43). Mucho menos podrá entenderse, en consecuencia, como un proyecto anti-metafísico. De lo que se trata, más bien y como casi siempre, es de sustituir una "metafísica falsa y adulterada" por otra que resulte más adecuada (44).

Por lo que respecta a la observación de Passmore de que las ciencias prácticas vendrían a constituir el nuevo tronco del árbol de las ciencias en detrimento de la física, sólo decir aquí que nosotros ya constatamos el gran interés que nuestro filósofo tuvo por este tipo de disciplinas en general y, más en particular, especialmente por la ética. Pero no conocemos ninguna razón interna al sistema humeano -mucho menos ningún texto que simplemente lo sugiera- por la que tal interés subjetivo se traduzca en reconocimiento de cualquier tipo de prioridad lógica o epistemológica de las ciencias prácticas con respecto a las especulativas. Pensa-

(43) T.H.N. Introduction pág XIV

(44) E.H.U. pág 12

mos más bien que, para Hume, estas disciplinas eran totalmente independientes entre sí y que, por utilizar la metáfora del edificio, se situaban en un mismo piso de éste.

Para Hume, como para Descartes, podemos concluir pues que la metafísica formaba las raíces de la "verdadera filosofía" sólo que, a diferencia de lo que acontecía en el sistema del pensador francés, también venía a constituir el tronco ya que la física había sido desterrada del lugar de semi-privilegio que ocupaba viniendo a constituir, junto con el resto de disciplinas especulativas y prácticas, las ramas del frondoso árbol de las ciencias.

Sin embargo, llegaríamos a una falsa conclusión si pensásemos que la única novedad de Hume frente a Descartes sería esta depreciación de la física a la que hemos hecho alusión pues de esta forma, ignoraríamos precisamente aquello que de más original y profundo hay en la filosofía de nuestro autor, a saber: la nueva determinación de la metafísica que en ella se establece.

En el Prefacio a sus Principios planteaba Descartes la exigencia filosófica de "comenzar por la búsqueda de las primeras causas" (45), y al así hacerlo, el pensador francés venía a coincidir con el filósofo estagirita en la caracterización más formal de la ciencia buscada que éste nos ha legado: la metafísica como investigación de las primeras "causas y principios" (46). Pero esta caracterización resulta excesivamente general y abstracta como para conformar al talante inquisitivo del verdadero filósofo. ¿Primeras causas y principios de qué?. El replanteamiento de es-

(45) R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 2

(46) Aristóteles, Metafísica Libro I, 981b 28

ta cuestión y la nueva respuesta que le dió, otorgan a Descartes mercedamente no sólo el título de gran pensador si no también el de pensador revolucionario, inaugurador de una nueva época del pensar.

La respuesta aristotélica a esta pregunta es de sobra conocida. Es del ente del que el filósofo debe investigar las primeras causas y principios. La metafísica queda así definida como la "ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (47). Esta ciencia resulta pues ser una teoría, una visión, y su tarea, en consecuencia, un teorizar, un mirar. Pero ¿qué ocurre cuando lo que vemos nos sorprende y desconcierta?. ¿Qué ocurre cuando el espectáculo que contemplamos es tan extraordinario, tan excepcional que, decimos, no podemos dar crédito a lo que vemos?. ¿No resulta entonces una actitud natural, casi un reflejo, frotarse los ojos para asegurarse de que no estamos soñando, de que no se trata todo de un falso espejismo?. Esta es la situación de Descartes.

En efecto, el mundo que se ofrecía a la mirada del pensador francés era tan complejo, tan lleno de creencias y actitudes contradictorias, tan repleto de nuevas experiencias sucediéndose a velocidad tan vertiginosa, que la única posibilidad que le quedaba abierta, si es que quería evitar la conclusión escéptica de que todo era sueño, puro espejismo, era ese "frotarse los ojos" del que antes hablabamos (48).

(47) Idem. Libro IV, 1003a 20. La expresión griega dice:
 ἔστιν ἐπισημήνη τις ἢ θεωρεῖν τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ γὰρ τοῦτω
 ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. (subrayado nuestro)

(48) El modo como las convulsiones socio-ecómicas, religiosas y culturales del renacimiento desembocaron en una crisis escéptica en reacción a la cual se alumbró el nuevo planteamiento filosófico de lo que ha venido a llamarse "la modernidad", aparece admirablemente pre

Antes que hablar de lo visto era preciso detenerse en la facultad misma que nos permite ver; antes que investigar en el orden de lo dado era preciso volverse hacia el medio en que lo dado se nos da; antes que fijarse en el ente era preciso tomar en consideración el conocer. Sólo después de este rodeo podríamos distinguir aquello (que sabemos) que realmente es, de aquello (que sabemos ahora) que es mera ilusión engañosa. No es pues de extrañar que para Descartes la metafísica ya no sea la ciencia de los principios del ente sino la ciencia "que contiene los principios del conocimiento"(49). La filosofía primera no es ya la sabiduría sino "el estudio -ella misma- de la sabiduría" (50). Descartes ha roto con la concepción teórica de Aristoteles. No se trata ya de contemplar sino de reflexionar.

De esta nueva determinación de lo metafísico que se opera en la obra de Descartes ha vivido -y quizá aún sigue viviendo en mayor medida de lo que sospechamos normalmente- la filosofía posterior. No obstante esta determinación cartesiana se ha visto sometida a múltiples precisiones, algunas de ellas tremendamente radicales. Una de estas últimas, creemos, es precisamente la de Hume. Para nuestro autor, la metafísica ya no tiene por objeto, como vimos que ocurría en Aristoteles, al ente considerado en su generalidad sino a aquel ente peculiar y concreto que es el hombre. La meta

citado en muchos de los escritos del profesor R. H. Popkin. Aquí recomendamos especialmente la lectura de su artículo: "The Sceptical Origins of the Modern Problem of Knowledge", recopilado en Perception and Personal Identity. S. Care y R. H. Grimm (Edts). Y para el caso más particular de Descartes, el capítulo dedicado a este filósofo en su libro: The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes.

(49) R. Descartes. Principes vol IX-2 pág 14. (subrayado nuestro)

(50) Idem pág 2

física, entendida al modo humeano como ciencia del hombre, viene pues a disfrutar de aquel talante reflexivo que cobra por vez primera en la filosofía cartesiana. En ella el sujeto humano se vuelve sobre sí para tomarse como objeto de su investigación. Pero ahora, y esto es lo novedoso de Hume, la consideración que en el ámbito de la Metafísica hace el hombre de sí mismo ya no se restringe a su dimensión cognoscitiva. Al articularse esta disciplina en un estudio del entendimiento por una parte y las pasiones por otra, ya no contendrá sólo, como le ocurría a la Metafísica cartesiana, los principios del conocimiento sino también los del actuar. Para el autor del Treatise la Metafísica debe estudiar los principios del conocer y del hacer.

Sin duda que "la primera y más cierta" verdad de la que pende todo el sistema cartesiano: el cogito (51), encierra en sí una riqueza de contenidos que excede con mucho la esfera del conocimiento. La res cogitans, aquella "cosa que piensa", es reconocida por Descartes como algo no sólo que conoce sino también que "...duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente" (52). En consecuencia, el cogito cartesiano no es sólo un entendimiento sino también una imaginación, unos sentidos, una voluntad...

Sin embargo la consideración del cogito en la Metafísica cartesiana no atiende a la globalidad de éste. Conven

(51) "... nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion: Je pense, donc je suis, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre".
R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 27 (2º subrayado nuestro)

(52) R. Descartes, Meditations vol IX-1 pág 22

cido como está Descartes de que "ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos sabrían jamás asegurarnos de cosa alguna a no ser por la intervención del entendimiento" (53) y de que, por otra parte, la voluntad es totalmente dependiente en su dinámica de la facultad cognoscitiva (54), opina el autor de las Meditaciones que en el ámbito de la investigación metafísica- de la investigación de lo fundamental- no es preciso ocuparse de aquellas facultades que siendo también pensar no ocupan sin embargo un lugar de principalidad. En consecuencia, desde esta perspectiva, el cogito no es "estrictamente hablando" más que "un espíritu, un entendimiento o una razón" (55).

Podemos concluir pues que, a la vista de lo hasta aquí considerado, lo que más de notorio se encierra en el proyecto de Hume es la nueva determinación de la Metafísica que en éste se bosqueja. Nueva determinación que significa una ampliación del ámbito al que la reflexión que configura la ciencia fundamental debe aplicarse. El principio, sea éste el que sea, ya no puede alcanzarse desde una investigación pura del entendimiento o la razón; es preciso ahora considerar también la pasión, remontarse hasta el origen mismo de la voluntad. Y esto quizá porque la tarea de distinguir aquello que realmente es, de aquello que no es sino mera ficción o ensoñación (tarea que como sugerimos siguiendo a Popkin constituye el nervio central de la filosofía moderna), ya no puede cumplirse, según Hume, permaneciendo en la estrechez de miras que la mera consideración del hombre como un entendimiento supone.

(53) R. Descartes, Discours de la Méthode vol VI pág 37

(54) "...la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté". R. Descartes, Meditations vol IX-1 pág 47

(55) Idem pág 21

Quisiéramos, no obstante, antes de concluir esta sección definitivamente, sacar a la luz algo que, hallándose implícito en la conclusión recién apuntada, no debe dejarse aquí pasar inadvertido por la importancia que para nuestro trabajo tiene. Esta necesidad de pasar a considerar también la pasión ya denuncia, en cierto modo, que en la filosofía de Hume deberemos contemplar el nacimiento de una nueva manera de entender lo que es la razón y, en consecuencia, el nacimiento de una nueva manera de entender el ente. Si es ahora necesario considerar la pasión es porque la sola razón, abandonada a sí misma, no puede distinguir el reino de lo ficticio de aquel de lo que realmente es. Si es ahora necesario considerar la pasión es porque, como veremos al estudiar la teoría humeana de la "belief" -teoría cuya honda significación ontológica ha pasado inadvertida a la mayoría de comentadores obsesionados, como están, con su "carácter psicológico"- el ente ya no es aquello que se muestra a la luz de la razón sino, principalmente, aquello que afecta a la pasión. Pero no adelantemos acontecimientos. La consideración de éste y otros muchos problemas nos ocupará todo el segundo capítulo. Dejemos para entonces el desarrollo de lo aquí sólo apuntado.

I.2. LA REFERENCIA A NEWTON

1.2.1. LA CIENCIA DEL HOMBRE: UN PROYECTO ANTINEWTONIANO

Ya en la carta a Cheyne se advierte que el objetivo del joven Hume era operar en el campo de la ética un cambio análogo a aquél que habíase operado en el campo de la filosofía natural: despojarla de su carácter hipotético en vista a erigirla después sobre una base empírica. Pero si nuestra interpretación es correcta, antes de afrontar tal empresa se vió Hume en la obligación de reconsiderar los fundamentos sobre los que tal ciencia debiera apoyarse pues, en modo alguno, habían sido éstos asentados por la filosofía anterior. De este modo, y al así hacerlo, se le planteó a nuestro filósofo una tarea de mucha mayor envergadura. No se trataba ya de establecer los fundamentos de la ética sino los de toda ciencia, pues no sólo para la ética sino para cualquier ciencia, los fundamentos establecidos por la filosofía anterior no ofrecían garantía suficiente como para impedir el repreche y la controversia contra y a propósito de cualquiera de ellas. (56).

(56) Hume insiste más de una vez en la condición imperfecta en la que se encuentra la ciencia de su época (toda ciencia, incluida la filosofía natural). Así por ejemplo, dice en la Introduction al Treatise: "No se requiere un conocimiento muy profundo para descubrir la condición imperfecta de las ciencias pues igualmente desde fuera puede juzgar el vulgo a temor del ruido y del clamor que escucha, que no todo funciona bien dentro. Nada hay no sujeto a debate y sobre lo cual los hombres más doctos no sean de opiniones contrarias. La cuestión más trivial no escapa de nuestra controversia, y en la mayoría de los casos somos incapaces de tomar ninguna decisión certera. Las disputas se multiplican como si todo fuera incierto, a la vez que son sostenidas con el mayor de los acaloramientos como si todo fuera cierto" (pág XIV).

Debe tenerse presente, no obstante, que esta condición imperfecta no obedece al hecho de que ninguna

La metafísica, la filosofía primera, también estaba en consecuencia necesitada de un cambio pues el fundamento no había sido aún sólidamente establecido pero ¿qué cambio? Ya vimos que parte de la reforma consistía en una ampliación del ámbito que ésta debía abarcar pero también, y esto es lo que ahora señalamos y lo que a partir de ahora nos concierne, el defecto a corregir tenía que ver con el modo en que los filósofos anteriores habían afrontado los problemas metafísicos. En este terreno, como en el de la ética, también era perentorio llevar adelante una transformación en el respecto metodológico; también la Metafísica debía ser construida sobre una base empírica (57). No debe extrañarnos en consecuencia que el Treatise, la obra que contiene la única exposición unitaria que de su Metafísica nos ha dejado Hume, fuera concebida por éste como el ensayo de la aplicación de un nuevo método a un ámbito hasta entonces tratado de un modo bien diferente (58). La Metafísica, como la Etica, debía

de ellas haya tomado "el camino seguro de una ciencia" -por decirlo al modo kantiano- sino al hecho de que, para Hume, ninguna ciencia puede disfrutar de una condición perfecta en tanto no se haya clarificado de una manera convincente "la fuente de estas distinciones" entre "lo verdadero y lo falso" que toda ciencia supone. Hasta que no hayamos alcanzado el éxito en la construcción de la metafísica, de la ciencia del hombre, será siempre posible dirigir contra cualquier ciencia algún "reproche" Ved E.H.U. pág 6.

(57) "Y así como la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las otras ciencias, así la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe descansar sobre la experiencia y la observación". T.H.N. pág XVI de la Introduction.

(58) Reza el subtítulo del Treatise: "Siendo un intento de introducir el método experimental de Razonamiento en Cuestiones Morales". Aquí el término "moral subjects" debe ser entendido en su sentido más amplio y ambiguo. Por una parte "cuestiones morales" son las cuestiones que se desarrollan en los dos primeros volúmenes y que constituyen la ciencia del hombre o metafísica; por la otra, cuestiones morales son también los problemas

seguir los pasos de la Física: también en ella debíamos ver de aplicar el método experimental de razonamiento. ¿En qué consistía este método?.

A la hora de responder esta pregunta los comentadores han solido señalar la influencia de Newton sobre el pensamiento de Hume (59) y lo cierto es que pensar en esta relación entre los dos filósofos resulta casi obligado en cuanto consideramos que, por una parte, "método experimental" era la expresión que en el siglo XVIII utilizaban los newtonianos para caracterizar su modo de proceder en el campo de la filosofía natural y que, por otra, la Universidad de Edimburgo, Universidad en la que se formó Hume, fue junto con la de Cambridge, Universidad en la que enseñó Newton, una de las primeras en asimilar y difundir la filosofía newtoniana (60).

A pesar no obstante de lo que ha sido recién indicado y de la extensa bibliografía que se ha ocupado de este tópico, creemos que para el estudioso de Hume resulta su relación con Newton uno de los puntos más difíciles de acla-

- que aborda el tercer y último volumen, la ética. podemos pues parafrasear el susodicho subtítulo en el siguiente modo: "Siendo un intento de introducir el método experimental de razonamiento en ética y metafísica".
- (59) Tanto es así que la caracterización passmoreana de Hume como "el Newton de las ciencias morales" ha devenido un tópico ya famoso. El precedente más antiguo en la indicación de esta estrecha relación entre Hume y Newton lo he encontrado en Laird quien utilizando una fórmula sorprendentemente parecida a la de Passmore nos dice: "Hume se mit en devoir d'être le Newton de l'esprit humain". J. Laird, "Opinions récentes sur Hume". Recherches Philosophiques vol III 1.933-4 pág 367.
- (60) Los responsables de la enseñanza de la filosofía newtoniana en la Universidad de Edimburgo fueron J. Gregory, R. Stewart, R. Wallace y C. Mac Claurin. El aprendizaje newtoniano de Hume quizá fuera dirigido por Stewart y Wallace ya que ambos enseñaron aproximadamente por los años en que nuestro filósofo era alumno. Cf. Mossner, Op. cit. Cáp. IV.

rar. Por lo que a nosotros respecta, pasamos a exponer ahora una serie de reflexiones que, por venir a oponerse a algunas de las opiniones más comúnmente aceptadas o por venir a incidir en puntos no suficientemente tenidos en cuenta, creemos imprescindible considerar de cara a delimitar con precisión el proyecto humeano.

¿Qué aceptó Hume de Newton?, ¿en qué se le opuso?. Una de las respuestas que de forma más inmediata puede sugerirse al primero de estos dos interrogantes es que Newton ya bosquejó lo que luego Hume asumiría como su proyecto: la aplicación del método experimental al ámbito de las cuestiones morales. Las razones que apoyan esta interpretación no son en modo alguno baladíes. Concluye su Optica el filósofo natural con la siguiente observación:

"...si la filosofía natural en todas sus partes será perfeccionada en gran medida con la aplicación del método inductivo, los límites de la filosofía moral también serán ampliados" (61)

Pues bien, ha sido precisamente este texto, del que afirma Kemp Smith la alta probabilidad que reúne de haber sido la fuente en que bebió el autor del Treatise, el que ha servido como prueba a algunos comentadores de la paternidad newtoniana del proyecto humeano. N. Capaldi, por ejemplo, nos dice pensando en él: "Este tema, a saber: que la filosofía moral puede ser desarrollada adoptando el método de la filosofía natural, vino a constituir la clave de la filosofía humeana en su conjunto y especialmente del Treatise of Human Nature" (62). ¿Podemos aceptar esta primera determinación de la relación entre ambos pensadores?. ¿Proponía Newton la introducción del método experimental, el mismo que él había aplicado a la filosofía natural, al ámbito de la filosofía moral?.

(61) I. Newton, Opera quae exstant omnia vol IV pág 264

(62) N. Capaldi, D. Hume. The Newtonian Philosopher pág 18
Ved también K. Smith, Op cit pág 56

Si volvemos a leer atentamente el texto newtoniano que hemos recién citado, debemos concluir que, cuando menos, de él no se sigue una respuesta afirmativa a nuestra última pregunta. Newton nos dice sólo que si los límites de la filosofía natural han sido extendidos mediante la aplicación a la misma del método inductivo (experimental), los límites de la filosofía moral deberán correr, en consecuencia, una suerte análoga. Pero nada se dice aquí de cómo tal ampliación de los límites de la filosofía moral será llevada a cabo; nada se dice sobre si este perfeccionamiento se hará por la aplicación a la misma del método experimental o si, por contra, se obtendrá de algún otro modo. Las ansias de casar a Newton con Hume han hecho leer a Capaldi cosas que no están escritas. Este texto nada prueba respecto a las -supuestas- intenciones newtonianas de aplicar el método experimental a las cuestiones morales.

Si hubieramos de limitarnos a la consideración de este texto de la Optica al que hemos hecho alusión, la cuestión del newtonismo del proyecto humeano debiera quedar, como hemos visto, en suspenso. Sin embargo, afortunadamente, disponemos de otras observaciones newtonianas que nos permiten zanjar en un sentido muy definido la cuestión que ahora nos atañe.

En efecto, la explicación misma que Newton nos ofrece del por qué, a su entender, se producirá un avance en el campo moral, es suficientemente clarificadora:

"...los límites de la filosofía moral serán también ampliados -nos dice- pues en la medida en que sea posible conocer por filosofía natural cuál es la primera causa, qué poder tiene El sobre nosotros, y qué beneficios recibimos nosotros

de El, en la misma medida se nos hará presente por la luz natural nuestros deberes hacia El, a sí como los deberes entre nosotros mismos" (63)

¿Aplicación del método experimental a la filosofía moral?. Evidentemente, para Newton, no. La aplicación del método experimental en filosofía natural, y sólo en filosofía natural, nos permite conocer la existencia de Dios (64). Sólo una vez establecida esta verdad podía deducirse (hacerse presente por la luz natural) la moral. La primigenia intención humeana de despojar a la ética de su carácter hipotético, viniéndola a fundamentar sobre una base empírica, nada tiene que ver con la newtoniana visión de, y sus planes para, la filosofía moral.

Pero no se trata sólo de que la intención humeana no fuera de origen newtoniano; es que, además, las condiciones de su cumplimiento exigían la oposición a Newton en un respecto fundamental. El autor de la Optica y de los Principia Mathematica, y esto suele olvidarse con excesiva frecuencia, no ejemplificaba la figura del "científico" concernido -tal y como solemos enternder hoy esta figura- única y exclusivamente con la actividad teórica que se desarrolla alrededor de un campo de investigación estrictamente delimitado. Newton era un filósofo; prioritariamente "natural" si se quiere pero, al fin y al cabo, filósofo. Sus intereses excedían con mucho el ámbito de lo que hoy llamamos Física. Al igual que ya antes Descartes, al igual que después Hume, New

(63) I. Newton, Op. cit vol IV pág 264

(64) Para Newton debía la física culminar en el establecimiento y desarrollo de una religión natural: "...el principal objetivo de la filosofía natural es argumentar a partir de los fenómenos y sin fingir hipótesis, y deducir causas a partir de los fenómenos hasta remontarse a la misma Causa Primera; la cual ciertamente no es mecánica" Op. cit vol IV pág 237.

ton tiene también su particular concepción de lo que deba ser el completo sistema de las ciencias. Los dos pasajes -en realidad uno sólo- que anteriormente citamos así lo con firman.

Si para Descartes y para Hume era la Metafísica -concebida en ambos de manera análoga y a la vez radicalmente diferente- la que debía desempeñar el papel de ciencia fundamental, para Newton era la filosofía natural la que debía ocupar un lugar privilegiado. Desde ésta, culminándola y a la vez sirviéndole de puente a través del cual acceder al terreno de la filosofía moral, se alzaba la religión natural. En resumen: el sistema de las ciencias quedaba constituido en tres niveles bien diferentes: filosofía natural, religión natural -ambas disciplinas desarrolladas siguiendo el método inductivo experimental, sin fingimiento de hipótesis- y por último, -establecida por la luz natural- la filosofía moral.

Caracterizadas ahora cada una de las disciplinas que configuran este sistema desde la dicotomía, ya anteriormente precisada por nosotros (ved nota 38), entre disciplinas especulativas y disciplinas prácticas, podemos decir que mientras el primer elemento de este sistema: la filosofía natural, posee un carácter eminentemente especulativo y el último: la filosofía moral, uno eminentemente práctico, el segundo: la religión natural, tendría un carácter intermedio, a la vez especulativo (por tratarse en ella de un objeto dis tinto de nosotros mismos: Dios) y práctico (por tratarse en ella de las obligaciones que respecto a este ser tenemos no sotros).

Se entenderá ahora la razón por la que Hume debe oponer

se a Newton en un punto fundamental. No se trata sólo de plantear la alternativa de una ética inductiva y experimental frente a una ética deductiva; se trata de oponerse -y en consecuencia someter a crítica- a aquella concepción de la religión natural sobre la que se asienta la posibilidad de una tal deducción. ¿De qué manera debe entenderse esta oposición?. ¿En qué consiste la crítica humeana?. Daremos aquí sólo la respuesta más general a estas preguntas: hay que despojar a la religión natural de todo pretendido carácter práctico; hay que fijar su posibilidad únicamente como disciplina especulativa.

Debemos ahora volver sobre un texto al que ya hicimos parcial referencia (ved de nuevo nota 38) y que, bajo una lectura superficial, podría parecer contradecir lo aquí dicho. En la Introduction al Treatise, después de habernos advertido de que "Igualmente las Matemáticas, la Filosofía Natural y la Religión Natural son en alguna medida dependientes de la Ciencia del hombre", pasa Hume a reflexionar sobre la gran cantidad de cambios y progresos que el desarrollo de la Ciencia del hombre puede llegar a introducir en aquellas disciplinas y nos hace notar que :

"...estos desarrollos deben esperarse mayores para la religión natural, pues no se contenta ésta con instruirnos en la naturaleza de los poderes supremos, sino que lleva sus puntos de vista más lejos, a su disposición hacia nosotros y nuestras deudas hacia El; de tal modo que no sólo somos en ella los seres que razonamos sino también uno de los objetos concerniente a los cuales razonamos"
(65).

(65) T.H.N. Introduction pág XV

Parece que Hume está aquí defendiendo una tesis similar a la newtoniana: la religión natural como disciplina mitad especulativa, mitad práctica (66); sin embargo, en nuestra opinión, el significado de este texto es bien diferente. Hume nos está exponiendo las pretensiones de la religión natural de la época (que "no se contenta con instruirnos en la naturaleza de los supremos poderes") y, a la vez, nos está advirtiendo de que la construcción de su Metafísica -la ciencia del hombre- introducirá grandes cambios en la concepción de esta rama de la filosofía. ¿Hacia dónde apuntarán estos cambios?. El hecho de que Hume agrupe la religión natural con la matemática y la filosofía natural y la contraponga a ciencias como la moral, el criticismo o la política, resulta a nuestro entender suficientemente significativo de cuales eran sus intenciones: restringir el alcance de la religión natural (obligándola a contentarse con...) hasta convertirla en una disciplina estrictamente especulativa.

En conclusión: no sólo el proyecto humeano no era atribuible a Newton sino que, para llevar a cabo su realización, exigía el establecimiento de un nuevo y diferente sistema de las ciencias y la oposición radical al modo como Newton entendió la filosofía moral y la religión natural sobre la cual, según su pretensión, aquélla debía asentarse.

1.2.2. LAS DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA NATURALEZA EN
NEWTON Y HUME

La conclusión de la anterior sección no tiene por qué ser el definitivo resumen de las diferencias entre Newton y Hume. Si la separación de sus puntos de vista respecto a la filosofía moral nos había retrotraído hasta sus diferencias en cuanto a la concepción de la religión natural, ¿no pueden retrotraernos estas últimas, a su vez, a disensiones entre ambos en el campo de la filosofía natural?. Una cosa está clara: según Newton la filosofía natural establecía fuera de duda una serie de verdades respecto a la existencia y naturaleza de Dios (recuérdense nuestras citas 63 y 64) a partir de las cuales podía deducirse la moral. Hume, por su parte, no aceptaba tales verdades (de lo contrario habríase visto forzado a admitir la moral deductiva que Newton proponía), luego, o no admitía que la filosofía natural Newtoniana las estableciera legítimamente, o no admitía los puntos de vista de Newton en filosofía natural. O criticaba la forma del argumento o disentía de las premisas sobre las que se asienta. Vamos a intentar establecer cuál era el caso.

Según Newton la existencia de Dios quedaba establecida en el campo de la filosofía natural desde el momento en que, en el ámbito de ésta, se nos hacía imprescindible apelar a El

"...no sólo para desvelar el mecanismo del mundo, sino principalmente para resolver éstas y otras cuestiones parecidas: ¿qué hay en los lugares (casi) vacíos de materia, y cómo acontece que el sol y los planetas gravitan unos hacia otros sin que haya entre ellos materia (densa)?. ¿Por qué la Naturaleza nada hace en vano?, ¿de donde proviene todo el orden y la belleza que observamos

en el mundo?, ¿qué finalidad tienen los cometas y por qué los planetas se mueven todos siguiendo órbitas concéntricas, mientras que los cometas lo hacen según órbitas muy excéntricas?, ¿qué impide a las estrellas fijas caer unas sobre otras?, ¿cómo llegaron los cuerpos de los animales a ser diseñados con tanto arte y para qué fines fueron ingeniados sus múltiples miembros?. ¿Fue acaso el ojo diseñado sin nociones de óptica y el oído sin conocimientos de sonidos?, ¿cómo es que los movimientos del cuerpo se siguen desde la voluntad y por qué hay instinto en los animales?, ¿no es en los animales el sensorio este lugar en el cual está presente la sustancia sensitiva y a la cual las especies sensibles de las cosas son trasladadas a través de los nervios y el cerebro de tal modo que aquí, pueden ellas ser inmediatamente percibidas por su presencia a esta sustancia?" (67)

Una vez correctamente "despachadas" todas estas preguntas pensaba Newton que la existencia de

"...un ser incorpóreo, vivo, inteligente, omnipresente, quien en el espacio infinito, como si de su sensorio se tratase, ve las cosas mismas intimamente y las percibe y comprende totalmente gracias a su presencia ante El mismo" (68)

quedaba establecida desde los fenómenos.

Como puede apreciarse, las verdades de la religión natural eran establecidas por Newton según dos modos radicalmente diferentes. Por un lado, apelando al orden y la per-

(67) I. Newton, Op cit vol IV pág 237-8. Las palabras entre paréntesis recogen las innovaciones de la edición de 1717.

(68) Idem pág 238.

fección del universo y las criaturas; por el otro, apelando a la necesidad de conceder aquellas verdades para poder dar una explicación de ciertos fenómenos naturales. Un Dios de una naturaleza como la arriba especificada era necesario, según Newton, para dar cuenta del orden natural (responder cuestiones del tipo de aquella que interroga por el arte con el que están dispuestos los cuerpos de los animales), y para poder explicar ciertos extraños fenómenos naturales (explicar, por ejemplo, por qué las estrellas fijas no caen unas sobre otras). Newton utilizaba, por una parte, el tradicional argumento teleológico; por otra, el argumento -vamos a describirlo así- de la constante intervención directa de Dios en el gobierno del mundo. ¿Necesitaba Hume oponerse a las dos líneas argumentativas?

Los comentaristas del escocés no han parecido reparar en esta doble vertiente del razonamiento newtoniano. Se han limitado a considerar la vía del argumento teleológico. Parece como si no hubiera más punto de disensión entre Newton y Hume que éste. (69) Se nos sugiere así la imagen de un Hume aceptando las premisas newtonianas (su visión de la naturaleza), aunque negando la validez lógica de aquel razonamiento por el que pretendía Newton, a partir de las mismas, establecer sus conclusiones teológicas. Pero, ¿no de-

(69) A este respecto el caso de J. Noxon resulta especialmente significativo. Para este autor, lo que Hume disputa a los newtonianos (y admito que no es lo mismo hablar de Newton, tal y como yo lo hago, que hablar más en general de los newtonianos) es la validez del argumento teleológico, y más en concreto, la del razonamiento analógico que éste envuelve. (Ved J. Noxon, La evolución de la filosofía de Hume pág 103 y 4). No encontramos ni rastro de la problemática que la otra línea argumentativa newtoniana plantea (razón por la cual debemos reprochar a Noxon su miopía interpretativa).

bía oponerse Hume también a la otra línea argumentativa newtoniana?. De ser así, ¿no debía nuestro filósofo comprometerse con explicaciones diferentes a las suministradas por Newton respecto a ciertos fenómenos naturales?. ¿No tendría, en consecuencia, que oponerse, al menos parcialmente, a la visión de la naturaleza que aquél sostenía?. Vamos a intentar demostrar que no sólo así fue en efecto, sino también que Hume sólo necesitaba oponerse, y de hecho sólo se opuso, a la segunda línea argumentativa de Newton; que Hume sólo atacó aquella argumentación basada en la constante intervención divina sobre el mundo pero no la argumentación teleológica del filósofo natural.

En el corolario general de su Historia Natural de la Religión nos dice Hume:

"Aunque la estupidez de los hombres bárbaros y no instruidos, sea tan grande que no aciertan a vislumbrar un autor soberano en las obras más obvias de la naturaleza, con la cual están tan familiarizados, sin embargo difícilmente parece posible que cualquiera de buen entendimiento pueda refutar esta idea una vez le es sugerida. Un propósito, una intención, un designio es evidente en toda cosa; y cuando nuestra comprensión es en tal medida ampliada como para contemplar el primer origen de este sistema visible, debemos adoptar, con la convicción más fuerte, la idea de alguna causa o autor inteligente. También las leyes uniformes que rigen a través de la estructura global del universo, naturalmente, si no necesariamente, nos conducen a concebir esta inteligencia como única e indivisa, siempre y cuando los prejuicios de la educación no se opongan a una tan razonable

teoría. Aún las contradicciones de la naturaleza, descubiertas por doquier, resultan pruebas de algún plan consistente y demuestran un único propósito o intención, aún cuando éste resulte inexplicable e incomprensible." (70)

y este texto nos hace ver cuán difícil resulta asentir a la interpretación de aquellos comentadores que, como Noxon, piensan que el distanciamiento de Hume respecto a la filosofía newtoniana se produce, precisamente, a raíz del (supuesto) ataque que el filósofo escocés dirigió contra la validez lógica del argumento teleológico; pues estas palabras del escocés parecen dejar muy claro no sólo la naturaleza del argumento teleológico para el entendimiento humano, sino también, y esto es lo realmente decisivo, su razonabilidad. (71)

¿Es razonable concluir, a partir del orden que exhiben los fenómenos naturales, la existencia de un primer principio de ordenación?. Parece que para Hume la contestación a esta pregunta debe ser afirmativa. Pero entonces, se nos interrogará seguramente, ¿no debe el autor del Treatise aceptar las conclusiones teológicas desde las que New

(70) D. Hume, Philosophical Works vol IV pág. 361

(71) Pretender establecer, como lo pretende R. J. Butler en su artículo "Natural Belief and the enigma of Hume", que la creencia en un designio es una creencia natural según Hume, es pretender demostrar lo evidente. Para el autor del Treatise toda creencia es una creencia natural, esto es: basada en la estructura de la naturaleza humana. La discriminación no debe trazarse entre creencias naturales y creencias no naturales sino entre creencias naturales razonables y creencias naturales no razonables: "Quien concluye que alguien se encuentra cerca de él cuando oye una voz articulada en la oscuridad, razona justa y naturalmente... Pero quien se atormenta no sabe por qué, con la aprehensión de espectros en la oscuridad, puede decirse quizá que razona, y hasta que también lo hace naturalmente: Pero debe entenderse en el mismo sentido en que es dicho de una enfermedad ser natural" T.H.N. pág. 266

ton pretendía establecer el conjunto de la filosofía moral? ¿No se arruina así el original proyecto humeano de constuir la ética sobre bases empíricas y de un modo inductivo tal y como el método experimental prescribía? La consideración de la conclusión de Filón, el interlocutor escéptico de los Diálogos sobre la Religión Natural, nos servirá para explicitar la respuesta negativa a estas preguntas:

"Si el conjunto de la Teología Natural, como algunos parecen mantener, se resuelve ella misma en la simple proposición, aunque de algún modo ambigua o al menos indefinida, de que la causa o causas del orden en el universo probablemente guardan alguna analogía remota con la inteligencia humana; si esta proposición no es susceptible de extensión, variación, o de una explicación más particular, si no ofrece inferencia alguna que afecte a la vida humana o que pueda ser fuente de cualquier acción o inhibición, y si la analogía, imperfecta como es, no puede ser transferida, con ninguna apariencia de probabilidad, a las cualidades de la mente, si éste es realmente el caso, ¿qué puede hacer el hombre más inquisitivo, contemplativo y religioso sino dar un asentimiento claro y filosófico a la proposición, tan frecuentemente como ésta se presenta; y creer que los argumentos, sobre los cuales ésta se establece, superan las objeciones que se levantan contra ellas" (72)

Podemos apreciar ahora cual es la sutil posición de Hume respecto al argumento teleológico y el por qué de que la peculiar aceptación de éste que encontramos en su filosofía, no

(72) D. Hume, Philosophical Works vol II pág 467
(segundo subrayado nuestro)

entra en contradicción con su intención de construir una ética según el método experimental y, en consecuencia, independiente de la religión natural.

Para nuestro filósofo, el argumento teleológico es una argumentación aceptable que concluye:

- a) con un determinado grado de probabilidad (nos conduce a asentir "no necesariamente") suficiente para provocar el asentimiento del hombre profundamente religioso (pero no probablemente el del no religioso."¿qué puede hacer el hombre más inquisitivo, contemplativo y religioso...". Para Hume en definitiva, no es el entendimiento el apoyo de la fe sino al contrario. Sólo la fe nos hace admitir como "prueba" esta conclusión sólo probable del entendimiento)
- b) la existencia de un primer principio del orden observable en la naturaleza sin que, no obstante, podamos precisar cual es la naturaleza del mismo ("proposición... ambigua... indefinida"; "guarda alguna analogía remota... (que) no puede ser transferida") en razón de lo cual, del mismo
- c) no puede deducirse ninguna prescripción moral ("no ofrece inferencia alguna que afecte a la vida humana").

Hume no estaba de ninguna manera interesado en rechazar de una manera radical el argumento teleológico. Le bastaba, para conseguir sus objetivos, con debilitar su fuerza. Si el argumento teleológico se limitaba a la atribución de probabilidad a una proposición cuyas repercusiones eran puramente teóricas y nunca, en modo alguno, prácticas, no suponía éste ningún peligro que debiera ser soslayado para sus intenciones. El primer principio que el argumento teleológico nos presenta se encuentra, así, en análoga situación a la de los dioses epicúreos, a propósito de los

cuales ya observara Cicerón, con toda justeza, que no se encontraban en disposición de reclamar para sí ningún culto ni adoración, a causa, precisamente, de su inactividad e inutilidad. El dios del argumento teleológico no es un Dios moral; ninguna prohibición ni ninguna recomendación puede derivarse de él. (73)

Debemos ahora resolver una duda que, después de lo hasta aquí dicho, pudiera sernos planteada con total legitimidad. Habíamos adelantado, algunas páginas atrás, que (1) en Newton encontramos con respecto a la existencia de un Dios -Dios que debiera servir de fundamento de toda determinación moral- dos líneas argumentativas: aquella que se apoya en la necesidad de un primer principio del orden de la naturaleza, y aquella que se asentaba sobre la necesaria intervención de Dios en el mundo. Habíamos dicho también que (2) Hume no se oponía a cada una de estas dos líneas newtonianas de argumentación sino sólo a la última. Acabamos de ver, por otra parte, que (3) el filósofo escocés no procede a una refutación total sino, más bien, a una limitación de la certeza y claridad de que disfruta el principio que el argumento teleológico quiere establecer (que existe una causa última del orden natural queda como una verdad probable siendo, con todo, la naturaleza de tal causa indeterminada para nosotros), hasta el punto de convertir en imposible la deducción a partir de él, de cualquier consecuencia moral. Pues bien, se nos demandará, ¿no significa esta limitación un efectivo ataque, en contra de lo que dijimos en

(73) Cf. E.P.M. pág 179-80. A resaltar que la discusión humeana de "Una providencia particular y un estado futuro" que ocupa toda la sección XI del E.H.U. toma la forma de un diálogo en el que se lleva a cabo la defensa de la posición de la filosofía epicúrea con respecto al tema.

(2), al argumento teleológico tal y como de él hizo uso New
ton?

Si Newton hubiera pretendido establecer la existencia de un Dios moral, de un primer principio de la moralidad, a partir de la argumentación teleológica, sin duda que éste hubiera sido el caso. Al restringir el alcance del argumento teleológico, al dejar reducida la verdad que éste probablemente establece a una verdad de alcance puramente teórico, sin repercusión práctica alguna (74), Hume estaría sometiendo a una crítica exhaustiva la argumentación newtoniana. Pero no es aquel el caso.

En el Scholium Generale al libro III de sus Principia nos dice el filósofo natural:

"Lo conocemos (a Dios) nosotros sólo por sus más sabias y excelentes planificaciones de las cosas y de las causas finales; lo admiramos por sus perfecciones pero lo reverenciamos y adoramos por la explicación de su dominio pues un Dios sin dominio, providencia y causas finales no otra cosa es sino Destino y Naturaleza" (75)

Este texto, pensado como réplica a los cartesianos en general y a Leibnitz en particular (veremos luego la "curiosa" coincidencia de Hume con Leibnitz en algunos puntos fundamentales), muestra bien claramente que para Newton no era suficiente la mera observación del orden del universo. Tal contemplación, sobre la que -no lo olvidemos- se asienta el argumento teleológico, no provoca en nosotros sino admiración;

(74) En el sentido que venimos dando a teórico y práctico desde la nota 38.

(75) I. Newton, Opera quae extant omnia vol III pág 173. Subrayado nuestro.

una actitud puramente teórica. La adoración, la reverencia, el culto que bajo ciertas formas de actuación debemos rendir a Dios, arranca por contra de la explicación detallada de su providencia, de la constatación del modo preciso como interviene de manera efectiva en el curso de los acontecimientos: en el devenir del mundo. Para decirlo con la feliz expresión de Koyré: Newton es bien consciente de que un Dios principio de la moralidad, no puede ser un "Dios del sabbath" —precisamente el que nos presenta el argumento teleológico— sino que debe, por el contrario, ser el "Dios de los días laborables" (76). Newton, que concuerda con Hume respecto a la validez parcial del argumento teleológico: legítimo en teoría, inútil para la práctica, ha sido, por otra parte, bien consciente de que sólo un Señor que interviene directamente sobre los asuntos de sus siervos, que puede premiar o castigar, es un Señor al que se debe obediencia y respeto, un legislador de obligaciones morales (77). Hume, de su lado, no lo ha sido menos de que un desterrar a Dios del mundo es la condición imprescindible para el desarrollo de una ética autónoma.

Así las cosas, en vano buscaríamos en la crítica humana al argumento teleológico (crítica que ya vimos en qué consistía) el punto de que arranca su distanciamiento de la filosofía newtoniana. Por contra es en su rechazo de ciertos aspectos de la filosofía natural de Newton —aquellos precisamente que implicaban una concepción de Dios como inteligencia intramundana— hacia donde debemos dirigir nuestra investigación.

(76) Cf. A. Koyré, Del mundo cerrado al universo infinito. Cp XI
 (77) "Este Ser gobierna todas las cosas... como un Señor de todo; y desde una explicación de su dominio se hace acreedor a ser llamado Señor Dios". "...nosotros lo adoramos como sus siervos" I. Newton, Principia... Motte's Translation vol. II pág 544-46. Estos textos no aparecen en la versión latina recogida en la Opera quae extant omnia.

Los comentadores de Hume, convencidos de que la época del escocés fue la época de la definitiva consolidación del paradigma newtoniano (78), poca o ninguna atención han prestado a este punto. Nosotros, por contra, ya hemos señalado (Sección 1.1.1) que la época de Hume es aún una época de crisis científica (es decir una época en que aún no se encuentra ningún paradigma definitivamente asentado) y, lo que es más importante, hemos visto (repárese en el texto de la introduction al que nos referimos en la nota 56) que el propio Hume fue consciente de esta situación de crisis, de polémica, por la que atravesaba la ciencia de su tiempo. No es

-
- (78) Por época de Hume debe entenderse aquí no la época que abarca el periodo de toda su vida sino sólo los años de gestación de su Treatise. Respecto a los mismos apunta de forma paradigmática Noxon: "Hume comenzó a escribir cuando la ciencia newtoniana estaba siendo celebrada como el mayor logro intelectual de su tiempo" Op. Cit pág 84. Ciertamente Hume pudo haber celebrado los logros de Newton como los mayores logros intelectuales de su tiempo (no en vano éste era a sus ojos "el genio más grande y único que haya existido nunca para ornamento e instrucción de la especie"), y hasta es posible que en Inglaterra la filosofía newtoniana empezara a imponerse de manera rotunda, pero esto no quita para que: 1) muchos puntos importantes del sistema newtoniano (por ejemplo: la naturaleza de la fuerza gravitatoria) estuvieran aún sometidos a discusión, y 2) aún fuera el sistema newtoniano globalmente considerado puesto en tela de juicio; sobre todo en el continente. Teniendo en cuenta estos dos hechos, nos parece oportuno matizar la afirmación de Noxon y decir que en esta época, aunque la filosofía newtoniana empezaba a imponerse, su triunfo distaba mucho de estar definitivamente consolidado. Si a todo ello añadimos el detalle de que Hume no era ajeno, ni mucho menos, a las posturas filosóficas y científicas del continente (no en vano su Treatise se compuso en Francia) es lícito concluir que, en contra de lo que Noxon parece sugerir, la filosofía newtoniana no deslumbró al joven Hume de manera tan extraordinaria y que, más bien Hume mantuvo con respecto a Newton un distanciamiento suficiente como para guardar frente a él una actitud crítica. Laird lo ha señalado
-

pues de extrañar que no sintiera ningún reparo en oponerse a Newton en determinadas cuestiones pues otros antes que él lo habían hecho ya.

¿Cuáles eran estas cuestiones?. Hemos apuntado ya una primera respuesta a esta pregunta: aquellas que implicaban una concepción de Dios como inteligencia intramundana. Pero esta respuesta debe ser concretada mucho más. Para ello la estrategia que seguiremos será: (A) determinar cuál era la polémica que, según Hume, estaba abierta en el seno de las ciencias; (B) señalar cuales eran los puntos en que se centra esta polémica y (C) rastrear las opiniones de Hume al respecto. Así llegaremos a establecer con precisión qué es lo que Hume aceptaba de los resultados del sistema newtoniano y en qué se oponía al filósofo inglés.

De cara a empezar a resolver la primera de las tres preguntas que tenemos ahora abiertas, comenzaremos por considerar una confesión de Voltaire que puede sernos de gran ayuda:

"Un francés que llega a Londres -nos dice en sus Lettres Philosophiques- encuentra las cosas muy cambiadas, tanto en Filosofía como en todo el resto. El abandonó un mundo lleno y lo reencuentra vacío. En París se ve el universo compuesto de torbellinos de materia sutil; en Londres no se ve nada de esto. En nuestra nación es la presión de la luna la que causa los flujos de la mar;

muy bien cuando nos ha dicho: "Il ne s'efforça point, comme le Docteur Samuel Clarke, de suivre Newton en ses opinions; et l'intérêt qu'il portait à la philosophie newtonienne de la nature était tout relatif" J. Laird, "Opinions récentes sur Hume" Recherches philosophiques vol III (1.933-4) pág 367

en Inglaterra, es la mar la que gravita hacia la luna de manera que, cuando vosotros pensais que debiera haber marea alta, estos señores creen que debiera haber marea baja... En vosotros los cartesianos, todo se hace por ^{un} impulso del que nada se comprende; en el caso del señor Newton todo ocurre por una atracción de la que no se conoce mejor la causa... la esencia de las cosas ha cambiado totalmente. No hay acuerdo ni sobre la definición del alma ni sobre la de la materia" (79)

En 1.734 Voltaire, "un francés que viajaba a Inglaterra" constataba la existencia de esta polémica. ¿No habría Hume, "un escocés que también en ese año viajaba a Francia dispuesto a escribir su primera obra filosófica", de percibir la misma polémica? Sin duda que Hume fue bien consciente de esta disputa:

"¿Qué detuvo -nos dice- el progreso de la filosofía cartesiana, a la cual mostró la nación francesa una propensión tan grande a finales del último siglo, sino la oposición puesta a ésta en otras naciones de Europa, quienes pronto descubrieron los puntos débiles de ésta filosofía?. El escrutinio más severo padecido por la teoría de Newton, no procede de sus propios compatriotas sino de extranjeros; y si puede superar los obstáculos que encuentra en el presente en todas las partes de Europa, probablemente pasará triunfante a la prosperidad" (80)

(79) Voltaire Op Cit Quatorzième Lettre: sur Descartes et Newton págs. 90-1

(80) "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences". D. Hume Philosophical Works vol III pág 183. He aquí un nuevo texto que viene a reforzar la tesis que desarrollamos en la nota 78. Para Hume la filosofía natural newtoniana distaba mucho de estar consolidada.

Podemos pues ofrecer una respuesta a nuestra primera pregunta: muy probablemente la polémica que a su entender envolvía la ciencia de su época, aquella polémica de la que nos hablara en la Introduction al Treatise, no fuera otra sino la disputa entre cartesianos y newtonianos. Y esta respuesta nos pone en disposición de afrontar las otras dos preguntas que nos hemos planteado.

Precisar cuáles fueron los puntos sobre los que se centró la pugna entre cartesianos y newtonianos así como los términos en que ésta se desarrolló, sería una tarea tan compleja que excedería nuestras presentes posibilidades si no dispusiéramos de un texto que, viniendo a representar la "expresión oficial" de esta disputa, nos suministra una preciosa información al respecto; nos referimos a la correspondencia que durante los años 1.715-16 intercambiaron Leibnitz y Clarke. (81) El título mismo con el que Clarke publicó ésta

(81) Debe advertirse, no obstante, que Newton mismo intervino de manera solapada en este "intercambio" de correspondencia supervisando las réplicas de Clarke. Por esta razón concordamos con Koyré cuando califica este escrito como expresión literal de las opiniones metafísicas de Newton. Cf. A. Koyré, Del mundo cerrado al universo infinito. pág. 219

La controversia fue publicada, por el mismo Clarke, en 1.717 -habiéndose puesto la muerte de Leibnitz el año anterior, brusco fin a la misma- en Inglaterra y 3 años después, por Des Maizeaux, en Amsterdam (publicación es ta última en la que también de forma más o menos encubierta intervino Newton). Pronto alcanzó gran difusión hasta el punto de que en Inglaterra, como ha señalado F.E.C. Priestley, devino una cuestión nacional de tal modo que Clarke fue considerado "no sólo el campeón de Newton contra Leibnitz, sino también el campeón de la filosofía inglesa contra la continental". "The Clarke-Leibnitz controversy" en R. Butts y J. Davis (edts): The Methodological Heritage of Newton.

correspondencia (82) nos da ya una primera idea de la importancia que este texto puede tener para nuestros propósitos. Viniendo a ofrecérsenos en ella una discusión acerca de las implicaciones teológicas del sistema Newtoniano -implicaciones a las que debía oponerse Hume- podemos establecer cuales eran los puntos más peligrosos de la filosofía natural Newtoniana para el sistema de Hume, lo que nos permitirá, a su vez, saber donde buscar las diferencias de éste con el autor de los Principia (83).

En efecto, dejando de lado, por el momento, las diferentes concepciones respecto a lo que debía contar como método propio de la filosofía natural, la diferencia de mayor alcance entre las posturas de Leibnitz y de Clarke le encontramos en sus distintas concepciones de Dios y de la relación de éste con el mundo. Mientras que para Newton -como ya señalamos- Dios intervenía directamente en el acontecer de la naturaleza, para Leibnitz Dios era una "Inteligentia Supramundana" de modo que, como creador, se encontraba respecto a su obra en una relación análoga a la que se encontraría un artesano tan diestro que hubiera construido "un reloj que marcha sin necesitar corrección". Leibnitz brindaba a Hume la concepción de Dios que éste necesitaba para oponerse a Newton y poder llevar a cabo, así, su más originario proyecto. No debe pues sorprendernos el encontrarnos

(82) "A Collection of Papers... relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion".

(83) Es muy posible, a tenor de lo que apuntamos en la nota nº 81, que Hume tuviera conocimiento directo de esta polémica (pues tanto Clarke como Leibnitz no le fueron desconocidos), si bien no he podido encontrar ninguna evidencia textual de que así fuera.

con un texto del escocés tan leibnitziano como éste:

"Implica seguramente más poder en la deidad delegar cierto grado de potencialidad en las criaturas inferiores, que producir todo por su propia volición inmediata. Implica mayor sabiduría haber trazado la estructura del mundo desde el principio con tan perfecta precisión que pueda satisfacer los fines de la providencia por si mismo y con su propia actividad, que si en cada momento el Creador estuviera obligado a ajustar y animar con su aliento todas las ruedas de esa máquina prodigiosa" (84)

Pero esta concepción de la relación entre Dios y el mundo sólo podía mantenerse si se aceptaban los presupuestos que la sostenían.

Si la intervención de Dios en el mundo exigía que las leyes que gobiernan éste no estuvieran dotadas de una "ciega necesidad metafísica" (85), de modo que su degeneración dejara lugar a la actividad restauradora del Ser Supremo, la concepción de Dios como inteligencia Supramundana reclamaba una perfecta previsión y la preordenación, según leyes, de todos los cambios que pudieran producirse. Las premisas teológicas de Newton exigían la quiebra de toda Física determinista, y la consideración, en consecuencia, del azar como una determinación ontológica: límite objetivo de nuestro conocimiento. Las premisas teológicas de Leibnitz -que hemos visto ser las de Hume- exigían la interpretación determinista del mundo físico. El azar no es aquí sino una categoría epistemológica: el límite subjetivo de nuestro entendimiento que no acierta a vislumbrar lo que de necesario se

(84) E.H.U. pág 71

(85) Cf. I. Newton Principia Mathematica... Opera quae extant omnia vol. III pág 173

esconde bajo la apariencia de lo accidental. No es pues de extrañar (aunque no deje de hacerlo a aquellos que estén familiarizados con las interpretaciones más tópicas de los puntos de vista humeanos sobre causalidad e inducción) que el autor del Treatise nos diga: "es comúnmente concedido por los filósofos, que lo que el vulgo denomina azar no es sino una causa secreta y disimulada" (86)

(86) T.H.N. pág 130. No se trata, sin embargo, de negar las dificultades empíricas y teóricas con las que se enfrenta el determinismo. Para Hume, Newton lleva razón al postular la existencia de una pérdida constante de movimiento y, por lo tanto, al predecir el futuro estado de confusión en que caerá el Universo. Considerando la "tenacidad de los fluidos, el rozamiento entre sus partes así como la poca elasticidad de los sólidos" (Newton. Optics. Opera quae extant Omnia vol IV pág 258), no parece quedar otra alternativa sino la de darle la razón. Pero piensa Hume que no es ésta la última palabra. Si nos atenemos al actual estado (entiéndase el estado que conoció Hume) de la investigación empírica, ciertamente que la postura de Newton es conclusión obligada (Cf. D. Hume Dialogues... Philosophical Works pág 416). Pero tal estado en ningún modo puede entenderse como definitivo pues "el azar no tiene cabida alguna adoptemos la hipótesis que deseemos; escéptica o religiosa. Toda cosa está gobernada, con toda seguridad, por leyes firmes e inviolables. Y si se mostrara ante nosotros la esencia íntima de las cosas, descubriríamos una escena de la cual, en el presente, no tenemos ni la más remota idea" (D. Hume Op cit pág 420) de tal modo que, puesto Hume en la tesitura de tener que aventurar alguna hipótesis acerca de "algún sistema particular de esta naturaleza"-lo cual nunca haría por propia voluntad-, no estima ninguno más probable que aquel que adscribe un principio de orden inherente y eterno al mundo; aunque acompañado con "grandes revoluciones y alteraciones continuas" (D. Hume Op cit pág 419). Pero ¿en base a qué principio queda descartado el azar?, ¿en qué autoridad podemos basarnos para ir más allá de lo que la experiencia hasta el momento nos enseña?. Esta pregunta sólo podrá ser contestada cuando analicemos la teoría de la causalidad en el Cáp. II.

Sin embargo, es éste momento adecuado para explicar algunas consecuencias de un punto que ya hemos tratado. Al hablar del sistema de las ciencias que Hume

No podía consumirse en esto el distanciamiento humeano respecto de Newton. Si el determinismo resultaba ser un buen expediente para relegar a Dios fuera del mundo, a su vez este determinismo exigía una concepción diferente a la soste-

nos presentamos detectado una semejanza con Descartes. En ambos la Metafísica es la ciencia fundamental. Sin entrar en lo que esto significa para Descartes (pensamos que quedará precisado en la siguiente sección), lo que sí está claro es que empezamos a tomar conciencia de algo de lo que significa para Hume. Para nuestro filósofo la Metafísica no mantiene una posición gregaria con respecto al resto de disciplinas (a las que hoy llamamos ciencias). No se limita a analizar sino que también es tarea suya el criticar. La ciencia del hombre -expresión como vimos de Hume para la Metafísica- puede funcionar también de manera regulativa para el resto de las ciencias. Es por eso que, a pesar de que las conclusiones newtonianas están empíricamente fundamentadas, Hume se permite el cuestionarlas. Se comprenderá ahora que no es pura retórica la advertencia de la Introduction al T.H.N.: "Es imposible predecir que cambios y desarrollos podremos hacer en estas ciencias (se refiere a las Matemáticas, la Filosofía Natural y la Religión Natural) cuando nos encontremos suficientemente familiarizados con la extensión y la fuerza del entendimiento humano, y podamos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, y de las operaciones que configuramos en nuestros razonamientos" pág XV. La ciencia del hombre, la Metafísica (cuya primera parte la constituye, precisamente, el análisis del entendimiento), puede producir cambios (al hacernos desechar como mal fundadas ciertas "verdades científicas") y desarrollos (a través de la sugerencia de hipótesis) incluso en ciencias como la Física y la Matemática. Compárese la enorme distancia que media entre la concepción humeana de la Ciencia del hombre, y la concepción neopositivista de la filosofía como una actividad no sustantiva, cuya tarea consiste en "demostrar mediante el análisis lógico que toda proposición de la ciencia tiene sentido", ya que "No existe filosofía como una teoría especulativa, como sistema de proposiciones por derecho propio al lado de las de la ciencia", de tal modo que "Cultivar la filosofía sólo puede consistir en aclarar los conceptos y las proposiciones de la ciencia por medio del análisis lógico" R. Carnap, "La antigua y la nueva lógica" en A. J. Ayer (Edt) El positivismo lógico, pág 151.

nida por Newton de la materia. Frente al reductivismo cartesiano que entendía la materia como extensión (87), Newton había defendido una concepción mucho más rica de la misma. No sólo la extensión, "la dureza, la impenetrabilidad, la movilidad y la fuerza inercial"(88) constituían un conjunto de determinaciones inseparables de lo material. Sin embargo aún no era suficiente para los planes de Hume.

En efecto, aún a pesar de esta mayor complejidad a la hora de entender la materia, para Newton ésta seguía siendo, frente al espíritu, algo esencialmente pasivo; los principios de la materia, por sí sólo, nunca hubieran dado lugar al movimiento en el mundo(89). Ningún principio activo —entre los que se contaba la causa de la gravedad— formaba parte de la esencia de lo material. De este modo el principio de la acción y de la ordenación de esta acción, se sugería ser espiritual y, aunque entrometido en el mundo, externo a él (los principios activos ejemplificaban un espíritu que venía a actuar sobre el mundo.(90))

(87) Cf. R. Descartes Principes... vol IX-2 pág 65

(88) I. Newton Principia... Opera quae extant omnia vol III pág. 3

(89) I. Newton Optics. Opera quae extant omnia vol IV pág. 258.

(90) Las repercusiones teológicas de esta concepción de la materia pueden rastrearse a lo largo de la Query 31 de la Optics. Allí nos dice Newton: "viendo por consiguiente que la variedad de movimiento que encontramos en el mundo se encuentra siempre decreciendo, se hace necesario conservarla y reclutarla mediante principios activos tales como la causa de la gravedad... y la causa de la fermentación... Y si no fuera por estos principios, los cuerpos de la tierra, planetas, cometas, sol, así como toda cosa que pueda encontrarse en ellos, debiera enfriarse y congelarse, y devenir masas inactivas; y toda putrefacción, generación, vegetación y vida habrían de cesar, no permaneciendo en sus órbitas ni los planetas ni los cometas" I. Newton, Optics. Opera quae extant omnia vol IV pág 259-60 con lo que apunta a la dependen

Muy distinto debiera ser el caso para quien, como Hume, se encontrara comprometido con una visión determinista de la naturaleza. Aquí, los principios de ordenación -aquellos a los que Newton llamara principios activos- deben ser entendidos como internos al mundo y, por tanto, inherentes al elemento mismo que constituye éste: la materia. Nos encontramos, en consecuencia, con que Hume no duda en atribuir a la materia aquello que Newton nunca había osado atribuirle: la fuerza gravitatoria. (91)

Debe advertirse, no obstante, que aunque el tratamiento humeano de las cuestiones hasta aquí planteadas suponen un distanciamiento respecto a los puntos de vista de Newton, no suponen una ruptura con la filosofía newtoniana. Precisamente será la asimilación de posturas deterministas y, por

cia de todo movimiento y, en consecuencia, de toda vida, de la actuación de estos principios activos para, casi a continuación señalar que: "por la asistencia de estos principios toda cosa material parece componerse de partículas duras y sólidas... asociadas en modos diversos, desde la primera creación, por el consejo de un Agente inteligente. Pues es propio de quien las creó el ponerlas en orden. Si así lo hizo, no es filosófico buscar cualquier otro origen al mundo, o pretender que éste pueda surgir desde un caos por las meras leyes de la naturaleza". Idem pág 261 (subrayado nuestro). Si antes se mostraba la dependencia de todo fenómeno (movimiento, vida...) de estos principios activos, ahora se nos está sugiriendo que estos no son sino la expresión de la voluntad divina interviniendo en el mundo. Aunque estos principios venían a constituir la naturaleza (entendida como conjunto ordenado de hechos físicos) ellos eran en realidad de carácter sobrenatural.

(91) Para clarificar la concepción de la materia que Newton sostuvo véase: A. Koyré, Etudes newtoniennes pág 36 y G. Buchdal, Metaphysics and the Philosophy of Science. Apén dice al capítulo dedicado a Hume.

La posición humeana al respecto se encuentra expresada en el E.H.U. págs. 30 y 73n y, sobre todo, en la parte VIII de los Dialogues concerning Natural Religion por boca de Filón.

consiguiente, el destierro de Dios fuera del sistema del mundo, lo que dará lugar a ese "acabamiento definitivo y perfecto" de la ciencia newtoniana que supusieron las obras de Lagrange y Laplace (92); por otra parte, al sostener una interpretación "dinamicista" de la materia, Hume está matizando la concepción corpúscular de Newton (y por tanto, oponiéndose a la postura cartesiana-leibnitziana que, enfrentándose a cualquier tipo de atomismo, defendía la "infinita divisibilidad" de la materia) en la misma línea en que ya lo hicieron algunos de los primeros -y más reputados- newtonianos, tales como Cotes, Keill o Pemberton.(93)

Pero no son éstos todos los puntos de disensión que pueden detectarse, en el respecto que venimos considerando, entre Newton y Hume. Volviendo a nuestro hilo conductor-la polémica entre Leibnitz-Clarke- nos encontramos con otra cuestión de gran relevancia filosófica que centró sus atenciones: la concerniente a las nociones de espacio y tiempo.

En el primer Scholium de sus Principia, el correspondiente a la última de las 8 definiciones con que se abre la obra, Newton nos describe las condiciones experimentales que demuestran, en su opinión, la existencia de un movimiento absoluto contrapuesto a la mera variación relativa de la situación de un cuerpo con respecto a la de otro. Si existe el movimiento absoluto, y si el movimiento es entendido como la variación de las coordenadas espacio-temporales de un

(92) La expresión es de Koyré, Etudes Newtoniennes pág 37

(93) Es más, para Hume su concepción de la materia coincide estrictamente con la de Newton pues, en su opinión, "Nunca fue la intención de Sir Isaac Newton despojar a las causas segundas (materia) de toda fuerza o energía" E.H.U. pág 73. Entre paréntesis la expresión que figura en las ediciones E y F.

cuerpo, la conclusión newtoniana aparece necesaria: existe un "tiempo absoluto, verdadero, matemático", el cual "en si y por propia naturaleza, sin relación a ninguna cosa externa, fluye uniformemente", y, junto a él, existe "un espacio absoluto" que también por propia "naturaleza y sin relación a nada externo, permanece siempre idéntico e inmóvil" (94). Este tiempo y este espacio matemáticos son infinitos: el uno en duración, el otro en extensión. Ellos constituyen el receptáculo donde se sitúa, de facto, el mundo; pero si éste no existiera no sufrirían por ello alteración alguna.

Una importante consecuencia de esta concepción del espacio y del tiempo, es que abre las puertas a la postulación del vacío. Si espacio y tiempo son "sin relación a nada externo", ¿no es posible que en un tiempo dado se dé un espacio ocupado por nada, esto es: un espacio vacío?. No se trata sólo, ¿tempero, de postular la posibilidad del vacío. Como ha subrayado Koyré: "el mundo de Newton está, sobre todo, compuesto de vacío"(95). Puesto que la materia era concebida como dura e impenetrable, puesto que, en consecuencia, un cuerpo no podía moverse en o sobre otro sin que éste le opusiera una resistencia, puesto que, en definitiva, ninguna tal resistencia era apreciable en los movimientos celestes, de ninguna otra forma parecía poder ser. "Se muestra claramente -nos dice Clarke- que la mayor parte de ese espacio está vacío de materia" (96). Por si esta argumentación no fuera suficiente, ahí estaban los experimentos de Torricelli y Von Guericke.

(94) I. Newton, Principia... Opera quae extant omnia vol II
Pág 6

(95) A. Koyré, Etudes Newtoniennes pág 35

(96) E. Rada (Edt) La polémica Leibnitz-Clarke pág 91

Pues bien, ninguno de los experimentos o experiencias que los newtonianos puedan argumentar en favor de su opinión, cuentan para Leibnitz como evidencia. ¿Acaso cuando los resultados de las experiencias y de los experimentos contradicen los principios lógicos y metafísicos más evidentes no deberemos pensar que hemos interpretado mal el significado de los mismos? No otra cosa ocurre en el caso de la postulación de un espacio y un tiempo absolutos.

Tan obvio como el principio de identidad, o como su negativo, el de no contradicción, era a los ojos de Leibnitz el principio de razón suficiente. Según este principio, totalmente imprescindible "para pasar de la matemática a la física", "nada se verifica sin que haya una razón por la que aquello haya de ser así más bien que de la otra manera" (97). Sin embargo, a pesar de su obviedad, no duda ban los newtonianos en violarlo al defender la existencia de un espacio y un tiempo matemáticos.

En efecto, si un tal espacio o un tal tiempo se dieran, ¿qué razón tendría Dios para disponer la existencia del mundo en tal lugar y no en tal otro; en este tiempo y no en a qué? Puesto que espacio y tiempo serían perfectamente homogéneos, ningún punto ni ningún instante podrían reclamar prioridad alguna. La decisión creativa de Dios no tendría ninguna razón suficiente que la sustentara. (98)

(97) Idem pág 56-57

(98) En este punto vuelve a ponerse de manifiesto las diferencias en las concepciones teológicas de Leibnitz y Newton. Para éste último, encuadrado en la más pura tradición voluntarista, la voluntad de Dios era la única razón suficiente de sus decisiones. Leibnitz, que en esto se diferencia de Descartes, se mantuvo, por contra, dentro de la corriente intelectualista. Sólo un discernimiento intelectual puede ser la razón de

En aras a evitar tal conclusión, reivindica Leibnitz la concepción "relativa" del espacio y del tiempo, pasando a definirlos no como entidades absolutas sino como el "orden de coexistencias" y el "orden de sucesiones" (99). Espacio y tiempo no son el ámbito dentro del cual se encuentran las cosas, sino la peculiar relación que las cosas configuran al ser. En consecuencia, puesto que no es posible la existencia de una relación sin la existencia de sus relata, no es lógicamente posible la existencia de un espacio absolutamente vacío, pues sería tanto como postular la existencia de una relación allí donde no hay objetos relacionados.

En la misma medida en que se descarta la posibilidad de un vacío absoluto, se torna plausible la posibilidad antagónica de un mundo completamente lleno (100); pero si se trabaja sobre esta hipótesis, ¿no resultará mucho más preferible la explicación cartesiana de los movimientos celestes -la famosa teoría de los torbellinos- que la explicación gravitacional newtoniana?

una acción divina. Una polémica análoga vino a suscitar se en el terreno de la ética. Algunos, como Descartes y Newton, no dudaban en mantener una postura voluntarista respecto a Dios e intelectualista respecto al hombre. Hume, influido por Hutchenson, defendió una concepción voluntarista (o emotivista si se prefiere) de la naturaleza humana y fue ésta, a buen seguro, una de las intuiciones básicas sobre las que construyó el conjunto de su filosofía.

(99) E. Rada (Edt) La polémica Leibnitz-Clarke pág. 68

(100) Máxime cuando se considera, como consideró Leibnitz, que de este modo, Dios habría tenido la oportunidad de ejercer su omnipotencia en mayor grado, pues ¿acaso no demuestra más poder quien más lo ejerce?, ¿no demuestra mayor potencia quien efectivamente crea mayor número de cosas? y ¿no es crear más crear un plenum que crear un mundo principalmente vacío (lleno principalmente de nada)? Ved E. Rada, Op cit pág 58

En efecto, si el mundo es un plenum, nos bastará el simple recurso al choque mecánico (101) de unas partes de este plenum con otras, para poder explicar cualquier movimiento. Básicamente en esto consistía la teoría cartesiana de los torbellinos. Por contra, la explicación newtoniana para los mismos fenómenos se veía obligada a postular la existencia de una fuerza de cuya naturaleza nada sabemos y que, en consecuencia, no deja de recordarnos a las cualidades ocultas de los aristotélicos (102). Que frente a esta alternativa la opción de Leibnitz sea cartesiana no debe sorprendernos, pero ¿qué ocurría en el caso de Hume?

El hecho de que Hume, como se desprende de nuestra previa discusión de su concepción de la materia, optara por la teoría gravitacional de Newton, puede sugerirnos que por lo que respecta a su postura frente al problema del vacío, o a su concepción del espacio y del tiempo, se mantuviera dentro de la línea newtoniana. Sin embargo, bien diferente es lo que encontramos cuando nos dirigimos a su Treatise.

En la parte II del primer libro de su Treatise, expone Hume su concepción del espacio y el tiempo (103); allí

-
- (101) Siendo éste el perfectamente claro y distinto fenómeno en el que un cuerpo desplaza de su lugar a otro.
- (102) La acusación de que la gravedad venía a reintroducir el universo aristotélico de las cualidades ocultas, la hizo Leibnitz por vez primera en su Tentamen de Motuum Coelestium causis de 1.689. Ved Leibnizens Mathematischen Schriften vol VI pág 144 sq. y 161 sq.
- (103) Para C.D. Broad, Hume no ha discutido la idea de espacio sino la de extensión, pues en el lugar que hemos indicado, "lo que él llama espacio, debe ser más exactamente denominado "extensión". Pues confina su discusión a las nociones de extensión y figura, y no discute en ningún detalle la noción de la localización de todo objeto físico en un único espacio físico tridimensional" Hume's doctrine of Space pág 161

nos dice: "la idea de extensión, podemos concluir con certeza, nada es sino una copia de estos puntos coloreados, y de la manera en que aparecen" (T.H.N. pág 34); "la idea de duración siempre es derivada desde una sucesión de objetos que cambian, y nunca puede ser proporcionada a la mente por cosa alguna que sea fija e inmutable" (T.H.N. pág 37), para concluir que "... no podemos formarnos idea alguna de un vacío, o espacio donde nada haya visible o tangible" (T.H.N. pág 53)

Como se ve, Hume se aleja en estos puntos de la concepción newtoniana pero ahora, y en contra de lo que pasaba con respecto a la cuestión del determinismo y la naturaleza de la materia, sus posiciones ya no son asimilables por la filosofía newtoniana (104).

Hab

Habiendo adelantado a inicios de esta sección que Hume se oponía a aquellas determinadas concepciones newtonianas que, por introducir a Dios en el sistema del mundo, venían a imposibilitar el desarrollo de una ética como ciencia

Pensamos que se le "pasa por alto" a Broad el hecho de que Hume no podía discutir sobre "un espacio físico tridimensional en el que se encontrarían todos los objetos" por la sencilla razón de que para Hume no existía tal espacio.

(104) Sobre todo por lo que respecta a la concepción relativa del espacio y el tiempo, pues podría entenderse que la hipótesis newtoniana del éter -que el mismo Hume hizo suya- venía a conceder la concepción del mundo como un plenum.

La concepción relativa del espacio y del tiempo que Hume sostuvo, vino a inspirar a Einstein (Cf. A. P. Schilpp: Albert Einstein, pág. 53) en el establecimiento de su "principio de la relatividad restringida" que, junto con el principio de la constancia de la velocidad de la luz en el vacío, le hicieron ver la necesidad de llevar a cabo una reforma de la cinemática que afectara "incluso las leyes del movimiento de Galileo-Newton". A. Einstein: Mi visión del mundo pág 163-4.

experimental y autónoma, se nos podría exigir ahora que explicitáramos el modo como la defensa del vacío, o la concepción absoluta del espacio y del tiempo, venían a incurrir en este "defecto". Aunque a buen seguro lo que vayamos a decir ya lo estará pensando el lector familiarizado con Newton, vamos ahora a responder esta cuestión.

Las concepciones del espacio y del tiempo que Newton sostuvo, así como su teoría sobre el vacío, encuadraban perfectamente bien en sus propósitos de, haciendo intervenir directamente a Dios en el actual gobierno del mundo, establecer una religión natural sobre la que luego fundamentar, y desde la que luego deducir, el conjunto de la moral. En efecto, siendo el espacio y el tiempo entendidos de una manera sustancial (es decir, de una manera reificada: espacio y tiempo son cosas, no relaciones entre cosas), ¿no era preciso que su carácter de infinitos actuales les hiciera guardar una relación especial con el Ser Infinito que es Dios?. Para Newton así es. Espacio y tiempo cobran a sus ojos un carácter quasi-divino pues Dios, que "... dura siempre y es omnipresente... el espacio y la duración constituye" (105). Espacio y tiempo pasan a ser como los sensorios de Dios (106). En y a través del espacio y del tiempo es como, según Newton, se hace presente Dios en el mundo. Este es el peligro que tales concepciones newtonianas suponían para el proyecto humeano.

(105) I. Newton: Principia... Opera quae extant Omnia vol. III pág. 172.

(106) Ved I. Newton, Optics. Opera quae extant Omnia Vol IV pág 238. Observese que digo como y no que realmente sean, según Newton, espacio y tiempo los sensorios divinos. Me evito entrar así en la polémica a propósito de este punto.

Algo parecido puede decirse respecto al vacío. ¿Acaso no había señalado Newton que la filosofía natural debía remontarse hasta la primera causa para poder explicar "qué hay en los lugares vacíos de materia, y como acontece que el sol y los planetas gravitan unos hacia otros sin que haya entre ellos materia. ?" (107) Si entre las masas celestes no había nada, sólo el vacío, ¿no se convertía la fuerza gravitacional en una acción ejercida a distancia?. ¿Y no implicaba esta acción a distancia la existencia, como su causa, de un agente no-mecánico? (108) Newton se apoyaba en la existencia del vacío para sostener una explicación "pseudocasionalista" de la gravedad. Dios mismo sería el encargado de producir la atracción de unos cuerpos sobre otros. Si espacio y tiempo eran las formas como Dios se hacía presente en el mundo, la atracción gravitacional ejercida a través del espacio vacío venía a constituir una de las acciones de este Dios intramundano.

Podemos ahora extraer una conclusión de todo lo dicho en esta sección. No sólo el primigenio proyecto humeano de

(107) Idem, pág 237

(108) De haber tenido esto en cuenta, quizá hubiera dejado de sorprender a muchos comentadores de Hume el que, en la discusión que éste lleva a cabo de la idea de "causa," se oponga a la posibilidad de que sea ésta ejercida a distancia, defendiendo el criterio de contigüidad como imprescindible para la obtención de una estricta definición de causalidad. Uno de estos "sorprendidos": M. Bunge, cree ver en esta oposición humeana a la acción a distancia nada menos que "una de las pruebas que abonan la sospecha de que la filosofía de la ciencia de Hume estaba rezagada con respecto a su época, siendo en realidad prenewtoniana". M. Bunge, Causalidad pág 71. Lo único que demuestra esta oposición, a nuestro entender, es que Hume tenía el suficiente distanciamiento crítico como para, reconociendo el gran mérito de la obra de Newton, oponerse a ciertos puntos de la misma.

introducir el método experimental en ética venía a exigir una nueva concepción -y diferente por tanto a la sostenida por Newton- del sistema de las ciencias, sino que, por ende, este proyecto exigía, para ser realizado, la oposición a todos aquellos aspectos de la filosofía natural del autor de los Principia que vinieran a hacer de Dios una inteligencia intramundana. En esta oposición, a veces permaneció Hume dentro de la esfera, sino de Newton, sí, al menos, de la filosofía newtoniana (tal vimos ser el caso respecto a la cuestión de la naturaleza de la materia); otras, por el contrario, no dudó en defender teorías afines al paradigma aún entonces rival del newtoniano: el cartesianismo-leibnitziano, y mantener así posturas radicalmente irreconciliables con el newtonismo (en la acepción más amplia de este término). No sería demasiado exagerado, a la vista de todo esto, decir que por lo que respecta a su concepción de la naturaleza, Hume fue casi tan leibnitziano como newtoniano.

1.2.3. LA SIGNIFICACION METAFISICA DEL METODO EXPERIMENTAL

Nos preguntábamos cuál era la relación exacta entre el pensamiento filosófico de Newton y el de Hume y hasta ahora, para responder a esta pregunta, hemos comparado el modo como cada uno de ellos entendían el conjunto de la filosofía y los rasgos más generales de sus concepciones de la naturaleza. Nos proponemos ahora analizar aquel aspecto de las filosofías de ambos que, precisamente, nos hizo ver la necesidad de compararlas: el aspecto metodológico.

La polémica Leibnitz-Clarke era algo más que una mera disputa acerca de la verdad o falsedad de ciertos enunciados en el campo de la filosofía natural; era también la cristalización del enfrentamiento entre dos concepciones radicalmente distintas respecto al método idóneo en esta disciplina. Es precisamente por esto, por lo que no debe sorprendernos el diferente tipo de argumentación que uno y otro utilizan a la hora de justificar sus posiciones: la apelación a resultados experimentales o a inducciones fundamentadas sobre la experiencia era el arma favorita de Clarke (el bando newtoniano), mientras que la demostración de la coherencia de sus posturas (y, en consecuencia, de la incoherencia de la de sus contrincantes) con respecto a ciertos principios lógicos y, sobre todo, metafísicos, era el principal argumento de Leibnitz (el bando cartesiano) (109). He aquí

(109) La consideración de la naturaleza de Dios, el respeto del principio de no contradicción y el uso del de razón suficiente, bastaban a Leibnitz para, por ejemplo establecer la plenitud e infinitud del mundo (ved E. Rada (edt), La polémica Leibnitz-Clarke pág 57-8), el determinismo y la infinita divisibilidad de la materia (Idem pág 85) y, como vimos, la relatividad de espacio y tiempo (Idem pág 68-69)

la pugna entre el método inductivo experimental y el método deductivo-metafísico (110).

Frente a esta disyuntiva, la opción de Hume parece ser claramente newtoniana. Siendo su original intención -como ya vimos al inicio de la sección 1.2.1.- aplicar el método experimental a la ética y a la metafísica, parece que Hume no sólo pensó que el método de Newton resultaba apropiado para tratar las cuestiones de la filosofía natural, sino que era totalmente pertinente hacer uso de este método en ámbitos en que el propio Newton no había pensado aplicarlo. Así,

-
- (110) Se nos puede reprochar que estas denominaciones ofrecen una idea errónea de las características del método cartesiano(a partir de ahora nos olvidaremos de Leibniz pues en lo referente a las cuestiones metodológicas fue el pensador francés, como veremos, el principal interlocutor de Newton) y del método newtoniano; y ello porque:
- a) Descartes también declara la necesidad de la experimentación,
 - b) hay en el método newtoniano -y sería imposible que no las hubiera- presuposiciones metafísicas y
 - c) también para Newton era necesario el proceder deductivo;
- de tal modo que también podríamos decir que el método de Descartes era "experimental" y el método de Newton "metafísico y deductivo".

No vamos a negar la pertinencia de este reproche (pues nosotros mismos veremos la apelación al experimento en Descartes, o los presupuestos ontológicos del método newtoniano), por ello nuestra única justificación aquí es que no disponemos de una rotulación mejor. Desde un punto de vista estrictamente histórico, la única denominación posible sería para ambos métodos la misma: método del análisis-síntesis (Cf. R. Descartes, Discours de la Méthode vol VI pág 18-19; I. Newton, Optics. Opera quae extant omnia vol. IV pág 263). Pero es evidente que ambos métodos son bien diferentes entre sí, por lo que más dado a suscitar equívocos sería que nos refiriésemos a ambos con un único nombre.

a primera vista al menos, parece necesario conceder, con Capaldi, que "lo que Hume tomó de Newton fue una concepción del método filosófico" (111).

Sin embargo, si seguimos la recomendación de Noxon y "tomamos el pretendidamente newtoniano Tratado de la Naturaleza Humana, ...no encontramos en él ninguna de las características fundamentales de los Principia y de la Optica" (112) pues ni por el modo de exposición, ni por el lenguaje utilizado, ni por la manera de razonar propia del Treatise, se a semeja éste a ninguna de las obras científicas de Newton (113). Nos encontramos de este modo en la paradójica situa

-
- (111) N. Capaldi, D. Hume. The Newtonian Philosopher pág 62
 (112) J. Noxon, La evolución de la filosofía de Hume pág 115
 (113) Tanto los Principia como la Optics están contruidos al modo de sistemas axiomáticos. Hay sin embargo, importantes diferencias entre ambas obras: mientras el rigor demostrativo y matemático constituye el rasgo más sobresaliente de los Principia, de tal modo que, como ha señalado I. B. Cohen, "el rol de la inducción es mínimo" en esta obra (The Newtonian Revolution pág 15), en la Optics la máxima atención es prestada a los aspectos experimentales y al proceder inductivo, de tal modo que no puede decirse que, como ocurre con los Principia, constituye ésta una obra matemática ya que la mayor parte de sus proposiciones "no son deducidas por un procedimiento lógico a partir de los axiomas", siendo con todo lo más significativo el hecho de que tampoco "son probadas por la aplicación de técnicas matemáticas" sino por la apelación a "pruebas experimentales" (I. B. Cohen, Op. cit. pág 134).

Estas diferencias han llevado a pensar a muchos comentadores que existen en Newton dos métodos bien diferentes: el método deductivo y matemático tal como viene ejemplificado por los Principia y, por otra parte, el método inductivo y experimental del que Optics ofrece el mejor exponente.

No pensamos que sea preciso llegar a conclusión tan extrema. En la Query 31 de la Optics, donde encontramos una de las descripciones más completas que de su método nos ha legado Newton, nos advierte éste que

ción de que mientras las declaraciones metodológicas de Hu

el suyo es un método doble: por una parte el método del análisis, "que consiste en hacer observaciones y experimentos, y en extraer por inducción conclusiones generales", no admitiendo contra tales conclusiones ninguna objeción realizada en base a hipótesis; por la otra, el método de la síntesis en el que, asumidas las causas "como descubiertas, y establecidas como principios" se procede a deducir los fenómenos desde ellas Opera quae extant omnia vol IV pág 263-4. Sólo la combinación de estas dos fases da lugar al método experimental.

Los que mantienen la existencia de dos métodos distintos en Newton (y no la existencia de un método doble), lo hacen apoyados en el hecho de que no encontramos en los Principia "ningún trazo de aquel análisis del que Newton dijo que debía siempre preceder a la síntesis" (I. B. Cohen, Op. cit pág 16). De tal modo, análisis y síntesis no serían las dos caras indisolubles de un mismo método sino dos métodos independientes entre sí. Pero al razonar así se olvida, a nuestro entender, el background sobre el que se edificó los Principia.

En efecto, como ha señalado Noxon, los Principia venían a abordar un campo en el que Newton contaba ya con el trabajo observacional, experimental y teórico, desarrollado a lo largo de dos siglos. Es este trabajo el que constituye la fase analítica que Cohen echa en falta. Por contra, la Optics venía a desarrollar una disciplina que no había alcanzado, ni por asomo, el mismo grado de madurez y en la que, en consecuencia, restaba por establecer una "descripción matemática" de muchos de los fenómenos la investigación de cuyas causas, constituye el objetivo de esta ciencia. (Cf. J. Noxon, La evolución de la filosofía de Hume págs 41-2). Podemos decir pues que, mientras los Principia representan el tratamiento de un campo de estudio con el método experimental en su fase sintética, la Optics viene a ejemplificar la aplicación del mismo método en su fase analítica.

En cualquier caso, sea que nos fijemos en la fase (o método) que los Principia representa, sea que nos fijemos en la fase (o método) que la Optics desarrolla, lo cierto es que no podemos encontrar ninguna semejanza entre estas obras y el Treatise. En éste, como es notorio, no encontramos una presentación axiomática de sus contenidos, no encontramos la expresión matemática de ninguna ley ni la demostración de ningun

me nos recuerdan indefectiblemente a las de Newton (114), el efectivo proceder de cada uno de ellos es bien diferente. ¿Significa esto que el famoso "newtonismo metodológico" de Hume queda reducido sólo al plano de las intenciones?. Mientras se sostenga la vaga tesis de que este newtonismo consiste en la apelación humeana a la observación, la experimentación y el rechazo de hipótesis, la respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa. Ni las observaciones y experimentaciones que Newton realizaba, ni las hipótesis que combatía, son del tipo de observaciones y experimentos a los que Hume apela ni de hipótesis que Hume rechaza. Sin embargo, ¿no cabe la posibilidad de entender de otro modo, o al menos de un modo más concreto, ese newtonismo metodológico de Hume? ¿No es posible que si conseguimos esa mayor concreción de cuál es la relación metodológica de Hume con Newton, podamos descubrir un sentido en el que el efectivo proceder de Hume fue newtoniano? A este fin se dirige ahora nuestra investigación.

Al afrontar esta tarea la primera sorpresa que nos aguarda es el comprobar que en ninguna de sus declaraciones de intenciones metodológicas, reconoce Hume la filiación newtoniana del método que se propone aplicar. A F. Bacon, no a Newton, atribuye Hume el haber introducido en el ámbi

na proposición apelando a "técnicas matemáticas", no encontramos, por último, ninguna "prueba experimental" en el sentido que tal término tiene en los escritos de Newton.

- (114) Basta comparar D. Hume, T.H.N. Introduction pág XVI-XVII y E.P.M. pág 174-5 con I. Newton, Optics. Opera quae extant omnia vol IV pág 237 y 263-4 y Principia. . idem vol III págs 2,3,4 y 174, para concluir que, en sus investigaciones, ambos estaban dispuestos a: "deducir" los principios generales desde los fenómenos, servirse de la experimentación y hacer caso omiso de las hipótesis.

to de la filosofía natural aquel método experimental que él, teniendo como antecesores en esta misma tarea a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler, se propone ahora introducir en el terreno de la filosofía moral (115).

Si esta referencia a Bacon debiera tomarse en serio, cualquier intento de detectar una semejanza entre la metodología de Newton y la de Hume, quedaría seriamente comprometido pues acaso, como ha señalado Cassirer, ¿no es cierto que Bacon preconizó "todas aquellas premisas filosóficas luchando contra las cuales se descubrió a sí misma y descubrió su verdadera misión la ciencia moderna"? (116). Pensamos sin embargo que no tiene por qué ser éste el caso.

En el contexto filosófico de los siglos XVII y XVIII, Bacon era visto por todos aquellos pensadores que enarbolaban la bandera de la nueva ciencia como el pensador que, por vez primera, había planteado la necesidad de un Novum Organum y, en consecuencia, como el cabecilla de la rebelión contra la ciencia aristotélica (117). En nuestra opinión pues, al referir su método a Bacon Hume no tiene porque estar señalando la existencia de una muy estrecha dependencia entre sus puntos de vista y los de este autor, y es muy posible -para nosotros lo más probable- que lo único que pretenda es encuadrarse en este ambiente general que, de una manera u otra, se decía influido por, y heredero de, el ba-

(115) Ved D. Hume, T.H.N. Introduction pág XVII y Abstract pág 646.

(116) E. Cassirer, El problema del conocimiento vol II pág. 150.

(117) En este sentido cabe resaltar que la influencia de Bacon no se ejerció únicamente sobre los pensadores de talante empirista, sino que alcanzó también a racionalistas como Descartes (Cf. D. Denissoff, Descartes, premier théoricien de la physique mathématique pág. 60)

rón de Verulam (118).

A pesar de la falta de referencias directas a Newton que, como hemos constatado, se dan en los textos metodológicos de Hume, no faltan empero alusiones más o menos claras al autor de los Principia. Una de ellas -de gran importancia para nosotros en cuanto que en la misma viene Hume a ofrecernos una valoración del papel que Newton ha jugado en la filosofía natural y, lo que aún es más relevante, del papel que él mismo de manera análoga pretende desempeñar en el ámbito de la filosofía moral- la encontramos en la sección que abre el primero de sus Enquiries. Nos dice allí Hume:

"Los astrónomos se han contentado durante mucho tiempo con probar a partir de los fenómenos los movimientos, el orden y las verdaderas dimensiones de los cuerpos celestes, hasta que surgió un filósofo quien, por fin, parece haber determinado también, por los razonamientos más felices, las leyes y fuerzas por las cuales las revoluciones de los planetas son gobernadas y dirigidas. Habiendo conseguido lo mismo con respecto a otras partes de la naturaleza. Y no hay razón para desesperrar de obtener un éxito igual en nuestras investigaciones concernientes a los poderes y economía de la mente, siempre y cuando sea cultivada con la misma capacidad y precaución" (119).

Si este filósofo quien "por fin" ha hecho su aparición es Newton -¿y quién podía ser si no? -nos encontramos con que, por paradójico que parezca, lo que Hume ha estimado de él y

(118) De hecho Hume parece advertirnos de que el método experimental está "remotamente" emparentado con Bacon. En este filósofo sitúa Hume sólo el origen de tal método, no su desarrollo más maduro.

(119) D. Hume, E.H.U. pág. 14. (Subrayado nuestro)

aquello en lo que ha querido emularlo, no ha sido ni en su recurrir a la observación y el experimento para establecer los fenómenos, ni en su rigor matemático a la hora de describirlos, sino el haberse dedicado a establecer, con "los razonamientos más felices", sus causas. A los ojos de Hume, el mérito de Newton parece estribar en el hecho de haber sido el primer filósofo natural que ha determinado correctamente las causas (las fuerzas rectoras) de los movimientos celestes. Dicho de otra forma: lo que impresiona a Hume de Newton es el nuevo tratamiento de la causalidad que en la filosofía natural de éste último se vislumbra. (120)

(120) La novedad de Newton frente a muchos de los astrónomos y filósofos naturales que le precedieron, fue el concebir su investigación como una investigación causal (Cf. Optics. Opera quae extant omnia vol IV págs. 237-8 y 262-4; Principia. Idem. Praefatio pág X y 12) En efecto, ni Ptolomeo, ni Copérnico, ni Tycho Brahe, ni Galileo, consideraron sus estudios como concernidos con las causas de los fenómenos. Los 3 primeros porque no concebían sus teorías como verdaderas descripciones de los hechos, sino como meras hipótesis que salvaban las apariencias; el último porque, en su afán de oponerse a Aristóteles, pareció llegar como llegaron ya en nuestra época Kirchoff, Mach, Karl Pearson y Rusell en cierta etapa de su pensamiento (Cf. B. Russell, Conocimiento y causa cáp II y Los principios de la matemática cáp LV)- a la conclusión de que la física debía ser una disciplina puramente descriptiva (Cf. I.B. Cohen, The Newtonian Revolution págs 23 y 36; Introduction de Stillman Drake a la traducción inglesa de los Discorsi de Galileo págs. XXVI+XXVII).

Pero muchos no son necesariamente todos. Aristóteles, Kepler y Descartes también habían entendido, como Newton, la física como ciencia de las causas del movimiento. El hecho de que Hume no se refiera a ellos indica, bien a las claras, que la novedad de Newton, a sus ojos, no consistía en el hecho de concebir la filosofía natural como una investigación de causas (lo cual ya lo habían hecho Aristóteles, Kepler y Descartes), sino en el peculiar modo como el filósofo inglés entendió el concepto de causa.

Al hacer esta valoración del papel que Newton ha jugado en el marco de la filosofía natural, demuestra Hume una profunda comprensión de la situación de la ciencia de su época. Doscientos años después de la muerte del autor de los Principia, al intentar hacer balance de lo más relevante de sus aportaciones teóricas, nos dirá Einstein:

"...tenemos que considerar que antes de Newton no existía ningún sistema cerrado de causalidad física mediante el cual se pudieran reproducir las características del mundo experimental"

razón por la cual no duda en concluir que:

"La clara concepción de Newton de ley diferencial es una de sus tareas intelectuales más importantes" (121)

viniendo así a corroborar la opinión de Hume. Pero retomemos el hilo de nuestro argumento.

Estábamos empeñados en la tarea de "concretar" las relaciones que, en cuanto a su método, puedan establecerse entre Newton y Hume y, hasta ahora, nuestra conclusión provisional es que fue el tratamiento newtoniano de las causas, lo que provocó la admiración de nuestro filósofo. ¿Qué había de peculiar en este tratamiento?

De nuevo nuestra conclusión puede parecer escondalosa,

(121) A. Einstein, Mi visión del mundo págs 206-7. Frente a las leyes integrales que "se refieren al movimiento en su totalidad y no a un estado de movimiento de un sistema que existe como consecuencia de otro anterior", "Para el físico moderno, las leyes diferenciales son aquellas que por sí solas dan respuesta satisfactoria al problema de la causalidad" Idem pág 207. Las tres leyes de Kepler, por ejemplo, constituirían sendos casos de leyes integrales mientras que la ley de la gravitación universal sería, por contra, una ley diferencial.

pero pensamos que, en opinión de Hume, el gran mérito de Newton consistía en haber introducido cierto escepticismo en la consideración de las relaciones causales. Es por ello que Hume habla a veces como sigue:

"Aunque parezca que Newton levantó el velo que cubría algunos de los misterios de la naturaleza, mostró a la vez las imperfecciones de la filosofía mecánica, con lo que restituyó los últimos secretos a esa oscuridad en la que siempre han permanecido y permanecerán" (122)

"...la más perfecta filosofía natural sólo arroja nuestra ignorancia un poco más lejos" (123)

Parece pues que, según Hume, la gran enseñanza del autor de los Principia -obra que sin duda ejemplificaba la "más perfecta filosofía natural" de la época de Hume- consiste en haber nos hecho constatar que no debemos esperar obtener un perfecto conocimiento de las causas últimas -"los últimos secretos"- de los fenómenos objeto de nuestra investigación. Pero ¿compartía Newton esta consideración escéptica (124) de los resultados de su trabajo?

(122) D. Hume, The History of England cap. LXXI. Citado por J. Noxon, La evolución de la filosofía de Hume pág. 80

(123) D. Hume, E.H. U. pág. 31

(124) Para evitar equívocos debemos clarificar aquí lo que entendemos por "escéptico".

La estructura de nuestro lenguaje es tal que solemos entender la palabra "escéptico" como si de un predicado monádico se tratase. Ser escéptico es así tener cierta propiedad que puede describirse como "estar dubitativo", "no creer" etc. "Soy escéptico respecto al pacifismo" por ejemplo, se interpreta como significando: "dudo respecto a la posibilidad de un mundo sin violencia" o "no creo que sea posible un mundo sin violencia", etc.

Pero consideremos ahora la siguiente proposición: "me niego a creer que la lluvia caerá hacia arriba en condiciones normales". ¿Sería legítimo que alguien que

Como es bien sabido, Newton hizo profesión de fe empirista. Para él todos los principios de la ciencia debían ser

me escuchase pronunciar esta frase, me tildara por ello de escéptico? Como antes respecto al problema del pacifismo, dudo ahora respecto a la posibilidad de que en condiciones normales pueda la lluvia caer hacia arriba pero, a diferencia de lo que ocurre con respecto al problema del pacifismo, no conozco ni creo que exista ningún individuo que crea tal cosa. Siendo mi opinión al respecto como la de todo el mundo, ¿por qué habría de ser considerado esme un escéptico respecto a esta cuestión?

La conclusión a la que con todo esto quiero llegar es a la de que, en contra de la que parece, el término escéptico es un término relativo. Ser escéptico es siempre ser escéptico con respecto a la opinión de otros; sobre todo si esos otros constituyen la mayoría. Así, respectoa la cuestión del pacifismo resultado escéptico comparado con los pacifistas, pero no respecto a otros muchos seres humanos que, como yo, no creen en la posibilidad de un mundo sin violencia (aunque quizá también como yo deseen resultar equivocados en este punto).

Podemos concluir pues que un escéptico es aquel que, respecto a una determinada proposición o conjunto de proposiciones, concede un menor grado de asentimiento o creencia (grado que no necesariamente debe ser nulo) al que es usual conceder en el seno de una determinada comunidad de opinión (vista por el escéptico como dogmática). Puesto que las comunidades varían en su opinión con el tiempo, es muy posible que un individuo que resulte escéptico en un tiempo T1 para una comunidad C, deje de serlo en un tiempo T2 respecto a esa misma comunidad.

En consecuencia, cuando hablamos de escepticismo en Newton, no necesitamos significar por ello que para éste el conocimiento fuera imposible. Bastará simplemente con que el grado de certeza que el autor de los Principia atribuye a ciertas proposiciones científicas, sea menor que el que la comunidad filosófica de su tiempo les atribuía, bastará con que respecto a ciertos principios de los que sus contemporáneos pensaban posible tener un conocimiento perfecto, no tenga Newton la misma opinión, para estar justificados en nuestro hablar del escepticismo newtoniano.

establecidos en base a la experiencia. Las cualidades esenciales de la materia, así como las leyes de aplicación más universal, no eran una excepción. Sólo la inducción podía revelararnos cuales eran estas cualidades y leyes:

"En esta filosofía -nos dice Newton refiriéndose a la filosofía experimental- las proposiciones son deducidas desde los fenómenos y rendidas generales por inducción. Así es como la impenetrabilidad, la movilidad e inercia de los cuerpos, las leyes del movimiento y de la gravitación fueron establecidas" (125)

De por sí, tal opción empirista nada decide con respecto a la cuestión de la imperfección de nuestro conocimiento. Uno puede mantener que todas nuestras conclusiones en el campo de la filosofía natural, o en cualquier otro campo, son establecidas de manera inductiva y, no obstante, atribuir a estas conclusiones el máximo grado de certeza y fiabilidad (126). Pero no es este el caso de Newton. En la Optica nos confiesa:

"...aunque el argüir desde los experimentos y la observación por inducción es el mejor modo de argumentar que admite la naturaleza de las cosas, no

(125) I. Newton, Principia...Opera quae extant Omnia vol III pág 174. Justamente son estas propiedades y leyes las que Hume entiende como los principios más generales, esto es las causas últimas de los fenómenos, que pueden establecerse en el campo de la filosofía natural. De estos principios, pues, es de los que pensaba Hume que no cabía un perfecto conocimiento. Cf. D. Hume, E.H.U. pág 30-1

(126) Tal era el caso, por ejemplo, de Aristoteles, para quien la inducción nos suministraba el conocimiento "máximamente verdadero" de los principios a partir de los cuales podía construirse la ciencia demostrativa. (Cf. Aristoteles, Segundos Analíticos pág 100b.)

constituye, con todo, una demostración de nuestras conclusiones generales". (127)

Para Newton la investigación física debe ser una investigación causal. Para Newton las causas deben ser establecidas por la inducción desde la experiencia. Pero, para Newton, el proceder inductivo nunca constituía una demostración. Siempre es posible que, por bien apoyadas observacional y experimentalmente que estén nuestras inducciones, por mucho cuidado que hayamos puesto a la hora de formularlas, resulten sujetas a excepciones. De ahí la necesidad de esa modestia metodológica que la IV regla del razonamiento filosófico exige:

"En filosofía experimental, debemos considerar las proposiciones inferidas por inducción general desde los fenómenos, como exactamente verdaderas o muy cercanas a la verdad... en tanto no se produzcan fenómenos por las que puedan rendirse más exactas o susceptibles de excepciones" (128)

Debiendo, cuando esto ocurra, proclamarlas con "las excepciones pertinentes" (129).

Pues bien, es justamente esta conciencia de la naturaleza falsable —diríamos hoy siguiendo a Popper— de los principios de nuestra ciencia, la que por fuerza debía resultar escéptica a los ojos de una época cuyo ideal del sa-

(127) I. Newton, Optics. Opera quae extant Omnia vol. IV pág. 263.

(128) I. Newton, Principia... Opera quae extant Omnia vol. III pág. 4.

(129) I. Newton, Optics. Opera quae extant Omnia vol IV pág. 263.

ber lo constituía la certeza matemática (130).

Hemos dado ahora un contenido a ese peculiar escepticismo que, a los ojos de Hume, encerraba el tratamiento newtoniano de las causas -causas cuya investigación era el objeto de la ciencia- y, sin embargo, no podemos darnos por satisfechos con lo hasta aquí logrado pues, al igual que el escultor que empieza a obtener de la piedra los primeros rasgos de la obra que desea, vislumbramos nosotros que aún nos queda mucho por precisar. ¿Cuál es la causa de este escepticismo?, ¿por qué los primeros principios (o causas) no pueden ser ya, según Newton, perfectamente conocidos?.

Para nuestras mentalidades post-humeanas la respuesta a estas preguntas parece clara: los primeros principios de la filosofía natural no podían ser perfectamente conocidos porque son establecidos, según Newton, inductivamente y (todos sabemos hoy que) los resultados de la inducción siempre son falsables. Pero algo que hoy nos parece una verdad lógica, debía sonar tremendamente escandaloso a los filósofos de aquella época. Los aristotélicos, los cartesianos, todos presuponían que los resultados de la inducción -si esta era bien realizada- debían gozar de la máxima certeza (131). La

(130) Veremos posteriormente como, para Descartes, la física goza de esa certeza por la que no es de ninguna manera posible que la cosa sea de otra forma más que como nosotros la juzgamos (Cf. R. Descartes, Principes parte IV 206). También para Aristoteles la ciencia constituía un conocimiento de lo que no puede ser de otra manera (Cf. Segundos Analíticos 71b 15). Así pues en relación a las posturas cartesianas y aristotélicas, la de Newton resultaba escéptica.

(131) Vimos ya en nuestra cita nº 126 la opinión aristotélica al respecto. Para Descartes, la inducción, siempre que estuviera fundamentada en una enumeración clara y suficiente (no necesariamente completa), merecía toda

postura de Newton debía resultarles asombrosa. ¿Por qué habrían de ser falsables los resultados de una inducción bien fundamentada?. Veremos que esta diferencia lógica -quizá más exacto sería decir epistemológica- no es sino la pequeña parte visible de un iceberg de dimensiones ontológicas.

En un texto de la Introduction del Treatise encontramos la siguiente observación:

"Cuando vemos que hemos alcanzado la máxima extensión de la razón humana nos detenemos complacidos; pues aunque percibimos que no podemos dar razón de nuestros más generales y refinados principios, aparte de nuestra experiencia de su realidad, nos sentimos en lo esencial perfectamente satisfechos con esta ignorancia" (132)

Nos preguntábamos por qué los primeros principios de una investigación causal ya no eran estimados perfectamente cognoscibles. Pues bien, nos encontramos ahora con que es por el hecho de resultar imposible para nosotros dar razón de los mismos, teniendo que contentarnos con la mera constatación de su existencia, por lo que, según Hume, se da tal imperfección.

Aunque enigmática, esta opinión humeana viene a coincidir con la de Newton:

"Para nosotros es suficiente que la gravedad (según Hume, no lo olvidemos, uno de los últimos principios a los que podemos reconducir la explicación de los fenómenos naturales) exista en realidad, y

nuestra confianza. (Cf. R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii vol X pág 389, en general la Regulae VII
(132) D. Hume, T.H.N. Introduction pág XVIII

actúe conforme a las leyes que hemos explicado"

(133)

También para éste, es porque de hemos contentarnos con la me ra constatación de su existencia por lo que conocemos de ma nera imperfecta, aunque suficiente, las primeras causas de los fenómenos. Pero Newton, a diferencia de Hume, ha sido más preciso a la hora de concretar qué significa este "contentarse" al habérselo presentado como la consecuencia directa de no fingir hipótesis. (134)

La situación pues parece ser la siguiente: conocemos de manera imperfecta las causas últimas de los fenómenos porque debemos contentarnos con el mero registro de su realidad, lo cual, a su vez, es el necesario resultado de nue stra determinación de no fingir hipótesis en el curso de nuestras investigaciones. Nos encontramos ahora con el eterno problema al que todo comentador de Newton debe, antes o después, enfrentarse: ¿qué quiso decir Newton cuando afirmó su famoso "hypotheses non fingo"?

Apoyados en la traducción de Motte: "I frame no Hypotheses", podríamos sugerir que Newton está aquí advirtiéndonos de que en sus investigaciones se ha abstenido de utilizar ninguna hipótesis. Pero esta interpretación resulta imposible de defender.

(133) I. Newton, Principia. Opera quae extant Omnia vol III; pág. 174. La fuerte semejanza de este texto con el anteriormente citado demuestra, a nuestro entender, que en contra de la opinión de algunos intérpretes, Hume sí que leyó -y muy atentamente por cierto- los Principia o, al menos, aquellas partes del mismo que, tal y como el Scholium General, mayor interés filosófico guardan.

(134) Cf. I. Newton. Ibidem.

Sabemos hoy, gracias al erudito trabajo de Koyré (135) que mientras esta confesión aparece por vez primera en la 2ª edición de los Principia -1.713-, el III libro de esta misma obra se abre, en su 1ª edición -1.689-, con la formulación de nueve hipótesis. No se trata de que estas hipótesis vayan a desaparecer en la segunda edición, sencillamente que en ésta las encontraremos bajo rótulos bien diferentes; ahora son las "reglas del razonamiento filosófico" y los 6 "fenómenos" con cuya descripción se abre el mismo III libro.

Pero es posible, se nos replicará a buen seguro, que Newton esté, en esta II edición de los Principia, confiriendo al término hipótesis un sentido mucho más técnico y restringido de tal modo que, en ninguna de sus obras, habría utilizado hipótesis en este sentido. (136)

No creemos que tal sea el caso. Pensamos, por contra, que si bien Newton ha optado al hablarnos de "Reglas del razonamiento filosófico" y de "fenómenos", por una nominación más acorde con la función que estas proposiciones desempeñan en su sistema, desde el punto de vista epistemológico seguía pensando que estas proposiciones eran hipotéticas.

En efecto, nada más afirmar su no fingimiento de hipótesis, precisa Newton lo que por éstas entiende: "todo lo

(135) Cf. A. Koyré, Lá hypothése et l'expérience chez Newton". Etudes newtoniennes.

(136) I.B. Cohen, Franklin and Newton, A. Koyré, Op cit y N.R. Hanson, "Hipoteses fingo" recopilado por R.E. B Butts y J.W. Davis (edts), The methodological heritage of Newton, son algunos de los múltiples intérpretes que han intentado fijar los distintos sentidos que la palabra hipótesis tiene en Newton. Para nosotros tal cuestión no reúne excesivo interés pues, como se verá, lo significativo del newtoniano "hypotheses non fingo" no es, pensamos, el hypotheses sino el fingo.

que no es deducido desde los fenómenos" (137). Pues bien, en tendiendo ésto por hipótesis ¿como no iba Newton a pensar que sus reglas del razonamiento filosófico eran de carácter hipotético?. Estas reglas expresan exigencias metodológicas, actitudes gnoseológicas que deben ser respetadas independientemente de cómo sean los fenómenos. No admitir más causas de los fenómenos que aquellas que sean suficientes para explicarlos (regla I), por ejemplo, es algo que nada tiene que ver con los fenómenos mismos. Aunque estos fueran los efectos de mil causas, si sólo el conocimiento de una de ellas fuera suficiente para nuestros intereses explicativos, sólo una causa, según esta regla, debieramos atribuirles. Y algo parecido puede decirse de todas y cada una de las tres reglas restantes (138). Las reglas del razonamiento filosófico son, pues, proposiciones hipotéticas. Pero ¿qué ocurre con los "fe
nómenos"?

El caso es aquí bien distinto. El nombre que Newton ha otorgado a estas proposiciones (que, recordémoslo, vienen a ejemplificar las leyes de Kepler) sugiere que para el autor de los Principia, no eran éstas proposiciones que fueran deducidas desde los fenómenos, sin que por ello fueran hipotéticas. No se deducen de los fenómenos porque son descripción de los fenómenos. Sin embargo, estas proposiciones son algo más que descripción de los fenómenos. Son proposiciones generales inductivamente establecidas a partir de la experiencia. No sólo constatan cómo se han comportado unos cuerpos celestes con respecto a otros, conjeturan también cómo se seguirán comportando en el futuro, algo que, por

(137) I. Newton, Principia. Opera quae extant omnia vol III, pág 174.

(138) En las páginas 2, 3 y 4 del vol III de la Opera..., pueden encontrarse la formulación de las cuatro reglas.

aún no haber ocurrido, no puede ser considerado como un fenómeno.

Estamos ahora en disposición de determinar por qué Newton tildó a estas proposiciones -en la 1ª edición de sus PPrincipia- de hipotéticas. Pudiera ser que en 1.689, las considerara no lo suficientemente bien fundamentadas observacionalmente como para no estimarlas "deducidas de los fenómenos"; pero también es posible que el hecho de haberlas considerado como hipótesis nada tuviera que ver con el grado de fundamentación empírica de que tales proposiciones gozaban. Trascendiendo toda proposición general el ámbito de lo dado -los fenómenos- es posible que Newton considerara a toda proposición de este tipo como hipotética.

Vista la conciencia newtoniana de la falsabilidad de toda proposición general y, teniendo en cuenta que es muy improbable que en 1.689 considerara Newton a estas proposiciones insuficientemente confirmadas -o no menos confirmadas de lo que a sus ojos debían estarlo en 1.713, cuando ya no las denominaba hipótesis-, nos parece lo más acertado concluir que, incluso en la 2ª edición de sus PPrincipia, consideraba Newton a tales "fenómenos" como proposiciones hipotéticas pues siendo el caso que eran inductivamente establecidas, no debía considerarlas como deducidas desde los fenómenos.

Una consideración análoga es posible hacer respecto a los axiomas del movimiento (139). El primero de ellos -el único que claramente puede entenderse como una proposición em

(139) No en balde, fueron también estos caracterizados por Newton en cierta ocasión -en su tratado De Motu (1.684-5)- como hipótesis.

pírica -vendría a ser una hipótesis incluso en un sentido más fuerte en que lo eran "los fenómenos", pues siendo una verdad inductiva como ellos y, por tanto, no deducible de los fenómenos en el mismo sentido que ellos, contaría además con la peculiar desventaja de la imposibilidad de disponer de condiciones experimentales que lo verificasen (140). En cuanto a los dos restantes, quizá definiciones encubiertas (141), resultarían ser hipotéticas en un sentido análogo al que vimos lo eran las reglas del razonamiento filosófico; esto es, en cuanto convenciones -en aquel caso metodológicas, en este significativas- independientes de los fenómenos.

Por si todo lo hasta aquí argumentado no se considerara lo suficientemente conclusivo como para conceder nuestra opinión de que Newton, en sus investigaciones, ha utilizado hipótesis en el sentido que a este término confirió en la 2ª edición de sus Principia, añadiremos aquí que, incluso en esta 2ª edición, y de manera explícita, se sirve Newton de dos

- (140) En efecto, verificar la ley de inercia -cuya formulación constituye el primero de los tres axiomas sobre los que edifica Newton sus Principia- exigiría la existencia de un sólo cuerpo en el mundo. Pero aún en el caso de que tal condición experimental se diera, no está claro que si detectásemos una anomalía en el comportamiento de este cuerpo (una aceleración o una desviación de su trayectoria rectilínea, por ejemplo), no fuéramos a achacarla de una manera ad hoc, a la existencia de una fuerza de origen para nosotros desconocida, de tal modo que esta ley nunca quedaría falsada.
- (141) Los otros dos axiomas postulan la proporcionalidad de la aceleración de un cuerpo a la fuerza que sobre él actúa, y la identidad de la acción y la reacción. Para una discusión del posible status de definiciones convencionales de estos axiomas, especialmente del 2º, ved: A. J. Ayer: "What is a Law of Nature?". Revue internationale de Philosophie vol 10 (1.955-6)

hipótesis (142). Siendo pues el caso que, como ha señalado Buchdahl, "...no pensó Newton que el empleo de hipótesis resultara invariablemente ocioso" (143), o interpretamos el famoso "hipótesis no finjo" de una manera diferente a como sugiere la traducción de Motte (recordémoslo: como significan-

(142) Cf. I. Newton, Principia. Opera quae extant Omnia vol III págs 27 y 118.

Podemos pues resumir nuestro rechazo de la opinión, muy difundida entre los comentadores (consúltense los trabajos, por ejemplo, anteriormente citados de Koyré y de Hanson), de que las hipótesis de las que Newton dice en el Scholium General abstenerse de fingir, deben ser tomadas en un sentido muy especial según el cual ninguna de sus teorías resultarían hipotéticas, en los siguientes puntos:

- a) cuando en el Scholium confiesa Newton lo que entien por hipótesis, da a este término una significación tal (lo no deducido desde los fenómenos), que prácticamente toda su filosofía natural resulta hipotética. (En concreto nosotros hemos visto en qué sentido resultaban serlo los axiomas, las reglas del razonamiento y los fenómenos).
- b) en la misma edición de los Principia en que se supone utiliza Newton el término hipótesis en un sentido tan restringido que dejaría fuera de su alcance a todas sus teorías, nos advierte éste de estar realizando dos hipótesis.

siendonos posible además añadir que:

- c) resulta imposible determinar cómo ese especial significado del término (generalmente se supone que el "hypotheses" del que Newton predica "non fingo" son un tipo de proposiciones inverificables), podría sumir a aquellas teorías contra las que va dirigido sin ser también aplicable a las teorías mismas de Newton pues, como ha señalado Koyré, las teorías cartesianas del plenum, de la infinita divisibilidad de la materia o de la conservación del movimiento (teorías contra las que, y en esto concuerdan todos los comentadores, se alza el newtoniano hypotheses non fingo) no resultan, en ningún sentido, menos verificable que sus opuestas newtonianas que postulan la existencia del vacío, la constitución atómica de la materia o la pérdida constante de la cantidad de movimiento. Koyré, Op cit. pág 74

(143) G. Buchdahl, Metaphysics and the Philosophy of Science pág 332.

do que Newton se ha abstenido de construir hipótesis), o concluimos, sin más, que tal declaración newtoniana resulta completamente falsa.

Cuando reparamos en el hecho de que Newton se ha traducido a sí mismo con mucho mayor cuidado que sus propios traductores oficiales, empezamos a comprender que es muy posible la primera alternativa de nuestra disyuntiva, la que resulte más adecuada.

En efecto, en un texto de la Optica en el que sin duda se está refiriendo a los cartesianos, apunta Newton:

"Filósofos posteriores eliminaron de la filosofía natural la consideración de una tal causa (la gravedad), fingiendo hipótesis (feigning hypotheses) para explicar mecánicamente todas las cosas, y refiriendo las otras causas a la Metafísica. Sin embargo, el principal fin de la filosofía natural es argumentar desde los fenómenos sin fingir hipótesis (without feigning hypotheses), y deducir las causas desde los efectos" (144).

Tal cuidado e insistencia al utilizar las expresiones -debe tenerse en cuenta que Newton fue un escritor tremendamente puntilloso- no es, a nuestro entender, casual. Si Newton utiliza la palabra fingir es porque, para él, no resulta indife

(144) I. Newton, Optics. Opera quae extant Omnia vol IV pág 237. Subrayado nuestro. Mientras Newton pone cuidado en que el equivalente inglés del latín "fingo" sea lo más aproximado a aquel, utilizando así "feing", ya hemos visto que Motte utilizó "frame". Una traducción más acertada, aunque a nuestro entender no totalmente correcta, es la de Mme de Châtelier quien tradujo al francés el "fingo" latino por "imagine" y la de C. Solis, que ha traducido "feigning" por "imaginar".

rente el modo como las hipótesis llegan a plantearse. No se trata de rechazar sin más las hipótesis; ni tampoco de rechazar un tipo especial de hipótesis, se trata, más bien, de oponerse a aquel proceder metódico que consiste en fin-gir hipótesis. Lo ilegítimo no son las proposiciones de carácter hipotético, sino aquel peculiar procedimiento que algunos utilizan para aseverarlas: el fingir.

Por desgracia, Newton no ha dejado ninguna indicación -o al menos si la ha dejado yo la desconozco- de en qué consistía este procedimiento pero, puesto que sabemos quienes fueron para él los que en el ámbito de la filosofía natural fingieron hipótesis -a saber: aquellos filósofos que eliminaron la gravedad para explicarlo todo mecánicamente, esto es: los cartesismos- nos queda la esperanza de, analizando el método recomendado por estos, poder llegar a una clarificación del significado preciso que para Newton tenía el "hy potheses non fingo".

Si la intención de Newton era presentar los principios matemáticos que rigen el campo de la filosofía natural, no era menos el objetivo de Descartes el de matematizar la física (145). Impresionado por la exactitud- del razonamiento geométrico, se había propuesto el pensador francés extender el método propio de esta ciencia, "estas largas cadenas de razonamiento completamente simples y fáciles", de tal modo que la física debía quedar establecida, tras esta matematización, como una ciencia deductiva, en la que cada proposición se seguía de otra hasta remontarse a unos primeros principios origen de la totalidad de la deducción (146).

(145) Aunque veremos que por matematización ambos entendían cosas radicalmente diferentes.

(146) E. Denissoff se ha opuesto a esta interpretación de-

¿Cuáles eran estos principios? El siguiente texto de los Principios de la filosofía puede arrojar alguna luz sobre lo que deba contar como respuesta correcta de esta pregunta:

"La verdadera filosofía (está constituida en su primera parte por) la metafísica...siendo la segunda la física en la cual, después de haber encontrado los verdaderos principios de las cosas materiales, se examina en general como está compuesto todo el universo; después en particular cuál es la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que más comúnmente se encuentran alrededor de ella... después de lo cual es necesario examinar en particular la naturaleza de las plantas y aquella de los animales, prestando especial atención a la del hombre" (147)

Siendo la metafísica la disciplina sobre la que se construye la física, parece lícito pensar que los principios que contarán como primeras premisas en esta ciencia deductiva serán principios metafísicos; esto es, según Descartes, aquellos principios que conciernen al conocimiento y entre los cuales se cuentan la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y "todas las nociones claras y simples que se encuentran en nosotros" (148). Pero, ¿resulta posible la deducción, a partir de estos principios,

ductivista de la física cartesiana. Para ello se ha apoyado en el carácter experimental y empírico que ésta tiene. Nosotros, por nuestra parte, no negamos este carácter pero, como demostraremos, no están reñidos en Descartes la deducción con la apelación a la observación y el experimento. (Descartes premier théoricien de la physique mathématique pág 61

(147) R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 14

(148) Idem pág 14

del cuerpo entero de la física?.

De una manera apriorística y unívoca tal deducción, piensa Descartes, no es posible. La sola consideración de la naturaleza de Dios y de las semillas de verdad que éste ha sembrado en nuestras almas -los principios metafísicos-, nos permite el inequívoco establecimiento de la primera parte de la física: aquella que trata de los verdaderos principios de las cosas materiales (149), pero no ocurre lo mismo cuando lo que tratamos de determinar es cómo está compuesto el universo, y cuál es la naturaleza de esta tierra y de todos los cuerpos que más comúnmente se encuentran alrededor de ella -segunda y tercera parte respectivamente de la física cartesiana (150)- pues, "habiendo podido Dios ordenar estas cosas en una infinidad de maneras distintas" (151) nos encontramos con que nos resulta posible deducir, a partir de aquellos principios, infinidad de conclusiones al respecto, todas consistentes con aquellos e incompatibles entre sí. Llegados a este punto, constata Descartes la impotencia del puro razonamiento y nos advierte de la necesidad de la experiencia (152) pero ¿de qué forma recurrir a la experiencia?

(149) Establecemos así: la naturaleza de la materia y la necesaria división de los cuerpos en sólidos y fluidos, la naturaleza del espacio, del movimiento, las leyes que rigen este último y las leyes del choque.

(150) Estamos sugiriendo que para Descartes la Física debe escribirse en tres capítulos: el primero, deductivo y a-priori, podríamos denominarlo física general y viene ejemplificado en la II parte de los Principes; los otros dos, también deductivos pero ya empíricos serían la física celeste (cosmología) y la física terrestre (donde no sólo cabrían problemas de los que en la actualidad se llaman físicos, sino también químicos y hasta geológicos), y vienen desarrollados en la III y IV parte de los Principes.

(151) R. Descartes, Principes vol. IX-2 pág 124

(152) Idem pág 124

00114

Para Descartes, en contra de lo que pueda parecer, este recurrir a la experiencia no supone, en modo alguno, la quiebra del proceder deductivo en el terreno de la física:

"somos ahora -nos dice- libres de suponer lo que queramos con tal de que todas las cosas deducidas concuerden por entero con la experiencia" (153)

La situación parece pues ser la siguiente: desde los principios metafísicos (Pm), se deducen, unívoca y necesariamente, los principios físicos generales (PFg), pero hay, consistentes con estos, muchos posibles principios de física celeste (PFc₁, PFc₂, ... Pfc_n) y de física terrestre (Pft₁, Pft₂, .. Pft_n) desde los que, de ser verdaderos, se deducirían distintos conjuntos de fenómenos (F₁, F₂, ... F_n). En consecuencia, para llevar a cabo la construcción de la física en sus dos últimas partes (recordemos: cosmología y física terrestre) es necesario que observemos qué fenómenos son los que efectivamente se dan (Fo) para, una vez llevada a cabo tal observación, poder suponer libremente cualquier Pfc o Pft que, siendo por una parte consistente con los Pm y los PFg, lo sea a la vez con todos los fenómenos observados. He aquí la ejemplificación cartesiana del método hipotético deductivo. (154)

Sin embargo, el cumplimiento por parte de un principio supuesto de estas dos condiciones (consistencia con Pm y PFg y deducibilidad a partir del mismo de Fo), no basta, según Descartes, para rendirlo verdadero. Así, en la VI parte del Discurso del Método, nos advierte el pensador francés:

"...la potencia de la naturaleza es tan amplia y vasta, y estos principios (debemos entender los

(153)R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 124. Subrayado nuestro.

(154) Para una exposición de las características de las suposiciones cartesianas concordantes con la hasta aquí dada por nosotros, Cf. B. Williams, Descartes. The project of pure enquiry pág 261-2

Pm y los PFG) tan simples y generales, que no conozco casi ningún efecto particular que no pueda ser deducido de múltiples maneras". (155)

Dicho en nuestra terminología: hay un conjunto de suposiciones (PFC₁, PFC₂,...PFC_x y PFT₁, PFT₂,... PFT_x), todas ellas consistentes con los Pm y con los PFG, a partir de las cuales se pueden deducir todos los fenómenos observados (Fo). No hay una sino muchas teorías distintas compatibles con la experiencia.

Se abre ahora ante nosotros la posibilidad de una nueva respuesta a la cuestión que aquí nos viene concerniendo. Con su "hipotheses non fingo", se estaría oponiendo Newton al carácter asumidamente ficticio de las hipótesis cartesianas. No se trata de que éstas no estén empíricamente fundamentadas, se trata de que sólo aspiran a salvar los fenómenos, sin pretensión alguna de constituir una verdadera descripción de la realidad.

Newton estaría pues de acuerdo con la elaboración de hipótesis en el campo de la filosofía natural, pero exigiría de éstas no sólo que salvaran los fenómenos sino que, sometidas a ulterior confirmación experimental, pudieran asumirse como verdaderas descripciones de la realidad. Newton estaría así defendiendo una concepción realista de la ciencia. Frente a Descartes, para quien, conformándose con la consistencia de las hipótesis con los datos observacionales, poco importaría que éstas fueran verdadera o falsas, para Newton sólo la más exhaustiva confirmación experimental las haría lícitas.

Sin embargo no pensamos que sea ésta la alternativa

correcta pues, aunque no negamos la existencia de algunos textos cartesianos que vendrían a apoyar la interpretación de sus hipótesis como suposiciones ficticias en el sentido arriba explicado, no creemos que ésta sea su verdadera tomada posición respecto al tema. (156)

En efecto, en el mismo Discurso del Método y justamente a continuación de aquel texto que citábamos en el que el pensador francés constataba la posibilidad de múltiples suposiciones alternativas, todas ellas coherentes con la observación, nos advierte Descartes que para resolver tal multiplicidad no conoce otro expediente más que aquel que consiste en recurrir a experiencias tales que, de ser el caso, verifiquen a una de éstas múltiples suposiciones e invalide a las otras. (157)

Lo que Descartes quiere decirnos es que si bien hay un número x de suposiciones (PFc_1, PFc_2, PFc_x o Pft_1, Pft_2, Pft_x) todas ellas compatibles con los Pm y los PFg , a partir de las cuales resulta posible deducir todos los fenómenos observados Fo , pocas de estas suposiciones serán consistentes con los resultados de un experimento E_1 ; muchas menos lo serán con los resultados de varios experimentos E_1, E_2, E_x , y, por último, realizado un número suficiente n de experimentos, sólo una de la totalidad de nuestras primeras suposiciones resultará coherente con el resultado de todos ellos.

Sólo esta suposición, así confirmada experimentalmente, debe ser tenida en cuenta, pues frente a las otras, meras ficciones teóricas que salvaban los fenómenos, ésta

-
- (156) Algunos de estos textos se pueden encontrar en las páginas iniciales de La Dioptrique así como en la parte III de los Principes § 44 y 45 y en la parte IV § 204
- (157) R. Descartes, Discours de la Méthode vol VI pág 65

resulta ser una hipótesis verdadera que da cuenta de la efectiva estructura de la realidad. Suponer lo contrario, suponerla a ella también como una ficción del pensamiento,

"...sería cometer una injuria hacia Dios...pues sería querer hacerlo culpable de habernos creado tan imperfectos como para estar sujetos a equivocación, igualmente cuando usamos bien la razón que nos ha dado" (158)

Así pues, para Descartes como para Newton, las suposiciones que proponemos en el ámbito de la filosofía natural deben estar no sólo observacionalmente fundamentadas sino también experimentalmente confirmadas (159). No deben ser eternas ficciones verosímiles sino que debemos aspirar a convertir las en hipótesis verdaderas.

(158) R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 123

(159) En toda la VI parte del Discurso del Método podemos constatar la insistencia de Descartes en la necesidad de no conformarse con esas experiencias generales "que se presentan ellas mismas a nuestros sentidos", y de buscar, por contra, experiencias "más raras y estudiadas" de cuya sola realización depende el que se avance "más o menos en el conocimiento de la naturaleza" pues éstas, como se nos advierte en el Preface de los Principes -otro texto ejemplar de cara a constatar el prurito experimentalista del método cartesiano- son totalmente imprescindibles para "apoyar y justificar" nuestros razonamientos.

Junto a esta recomendación metodológica encontramos también -tanto en la VI parte del Discours como en el Preface de los Principes- la advertencia cartesiana de la dificultad que el llevar a cabo esta clase de experimentos acarrea. El gran número de experiencias de este tipo que deben realizarse, las dificultades que su preparación conlleva, el enorme coste económico -en definitiva- de las mismas, hace que no sea esta tarea asumible por un solo filósofo. La división del trabajo y la comunicación de los resultados obtenidos, la colaboración estrecha con la industria artesanal y el apoyo financiero de las instituciones resulta imprescindible; y es justa

No parece ahora quedarnos sino una única y última posibilidad de dar algún sentido a la prohibición newtoniana de fingir hipótesis. Si con esta declaración metodológica no se está oponiendo el filósofo inglés al carácter que las hipótesis de sus rivales tienen, la única puerta que parece quedarnos abierta es que su crítica se dirija a la funcionalidad que tales rivales -en concreto los cartesianos- otorgan a las mismas.

En efecto, en una carta a Pardies encontramos esta sugerente observación de Newton:

"...el método mejor de filosofar parece ser el de examinar atentamente las propiedades de las cosas, estableciéndolas con experimentos, para proceder más tarde con las hipótesis que las explican. Esto es así porque las hipótesis deberían servir sólo para explicar las propiedades de las cosas y no deberían admitirse para determinarlas" (160)

mente la carencia de todos estos medios la razón que alega Descartes de por qué, en contra de lo que sería su deseo y el cumplimiento estricto de su desideratum metodológico, no ha llevado a cabo él mismo todas las comprobaciones experimentales necesarias para justificar su física (no obstante lo cual no duda él en atribuir a ésta la máxima certeza posible).

Por otra parte quiero constatar aquí que cuando Newton rechaza las hipótesis cartesianas, no lo hace en virtud de su supuesto carácter ficticio-esto es por ser construcciones teóricas que, salvando los fenómenos, no se pretenden verdaderas- sino en cuanto que resultan ser falsas y erróneas pues, en contra de lo que presumía Descartes, resultaban experimentalmente refutadas. Fue el estudio del comportamiento efectivo del movimiento en medios fluidos -al cual dedica todo el libro II de sus Principia- y no ninguna consideración metodológica, lo que llevó a Newton a rechazar la hipótesis cartesiana de los torbellinos.

(160) I. B. Cohen (Edt.), Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy pág 106. Subrayado nuestro.

Estamos ahora en disposición de dar un sentido a la que, con toda justeza, ha sido considerada la más importante declaración metodológica de Newton.

Con su "hypotheses non fingo" no pretende negar el autor de los Principia la utilidad -y hasta la inevitabilidad- del proceder hipotético para explicar las cualidades de los objetos, sino advertirnos de la necesidad de abstenernos de utilizar este mismo proceder cuando de lo que se trata es de determinar estas propiedades. Sin embargo, no podemos considerar que este sentido sea lo suficientemente claro, en tanto no hayamos precisado en qué consiste la diferencia entre esos "explicar" y "determinar" las propiedades de las cosas a los que el filósofo inglés hace referencia. Una comparación de lo que Descartes y Newton entendían por matematización de la Física servirá, pensamos, para cumplir tal cometido.

Para el pensador francés, como ya vimos, la matematización de la Física suponía el establecimiento en ésta de un proceder deductivo análogo al que los geómetras utilizaban en su disciplina pero también y principalmente, señalamos ahora, era imprescindible para llevar a cabo una tal matematización la equiparación entre los grados y tipos de certeza obtenibles en Física y Matemática. Aquella certeza que tenemos cuando "pensamos que no es de ninguna manera posible que la cosa sea diferente a como la juzgamos", y que de manera paradigmática se "extiende a todo lo que es demostrado en la matemática", soñaba el pensador francés con obtenerla también en el conocimiento de la existencia de los cuerpos del mundo y en el de "todas las cosas que pueden ser demostradas concierⁿientes a estos cuerpos" (161).

(161) R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 324

Requisito imprescindible para la realización de este sueño era, según Descartes, el no admitir en la explicación de los fenómenos naturales otros conceptos más que aquellos que se dieran a nuestro entendimiento con un grado no menor de claridad y distinción del que los términos de la matemática misma poseían. La matematización de la física sólo era posible pues si nos decidiáramos a "no admitir ningún principio en Física, que no sea también recibido en Matemática" (162); es to es, si tomábamos la firme determinación de no considerar de lo natural (es decir: de lo material) más que aquellas propiedades de las cuales tuvieramos una comprensión tan clara y tan distinta que pudieramos considerarla matemática.

Toda la Física cartesiana pendía pues de una decisión expresa del investigador que determinaba voluntariamente como debía entenderse el objeto de su estudio. No debe en consecuencia extrañarnos que cuando Descartes, en el Discurso del Método, nos refiere el modo como construyó su Física nos diga:

"Así, primeramente, describí esta materia, y procure (tâchai) representarla de tal modo que nada hay en este mundo, me parece, más claro ni más inteligible, exceptuado aquello que ya he dicho de Dios y del alma; pues incluso, supuse expresamente (supposai expressément) que no había en ella ninguna de estas formas o cualidades de las que se discuten en las escuelas, ni, en general, ninguna cosa cuyo conocimiento no fuera tan natural a nuestras almas

(162) Idem pág 101. A subrayar que Descartes no se conformaba con matematizar la Física sino que aspiraba a la matematización de toda disciplina pues para él: "aquel que busca el recto camino de la verdad no debe ocuparse con ningún objeto sobre el cual no se pueda tener una certeza tan grande como aquella de las demostraciones aritméticas y geométricas". Regulae vol X pág 366.

que no se pudiera ni tan siquiera fingir ignorarla"
(163)

El punto de partida era de este modo una suposición expresa (una hipótesis en terminología newtoniana) por la que decíamos (determinábamos) qué propiedades jugaban en nuestra representación (ficción) de la materia y, en consecuencia, qué tipo de explicaciones causales podíamos dar de los fenómenos naturales. Así, por ejemplo, puesto que Descartes había

"expresamente supuesto que Dios no había puesto ninguna pesadez (pesanteur) en la materia" (164)

ya que

"aunque la experiencia nos muestra muy claramente que los cuerpos que se llaman pesados descienden hacia el centro de la tierra, no conocemos por ello cuál es la naturaleza de esto que se llama pesadez" (165).

ninguna explicación de un fenómeno natural que apelase a la existencia de una tal fuerza podía admitirse.

Frente a esta concepción de lo que matematizar la Física era, se alzaba la concepción newtoniana. No debe extrañar, después de lo que dijimos a propósito de la conciencia falsabilista que respecto a sus teorías tenía el autor de los Principia, el que señalemos ahora que para Newton, en contra de lo que ocurría en el caso de Descartes, la matematización de la Física en modo alguno implicaba el lograr en esta ciencia el mismo grado y tipo de certeza que el que se obtiene en la matemática (166). Matematizar la Física, esta

(163) R. Descartes, Discours de la Méthode vol VI pág 42
Subrayado nuestro.

(164) Ibidem, pág 44

(165) R. Descartes, Principes vol IX-2 pág 8

(166) Para una confirmación de nuestro punto de vista Cf. H. G. Van Leeuwen, The problem of certainty in English Thought 1.630-1.690 pág 119

blecer los Principios Matemáticos de la Filosofía Natural, consistía sólo (y nada menos que) en procurar determinar matemáticamente, no hipotéticamente, las propiedades y las relaciones causales entre los fenómenos que, por oscuras que se mostrasen a la luz de nuestra razón, la experiencia nos hacía constatar.

Por atenernos al ejemplo paradigmático de la gravedad: si para Descartes, como hemos visto, la apelación a la existencia de una fuerza gravitatoria (a la que él llamaba "pe-santeur") era un recurso explicativo prohibido puesto que nin-gún concepto claro de la naturaleza de una tal fuerza tenía-mos, para Newton no significaba esto impedimento alguno. Bas-taba que la experiencia nos mostrase que los cuerpos pesados caían o que los planetas se desviaban de su "natural" direc-ción inercial en línea recta, para postular la existencia de una tal fuerza. La pregunta, una vez constatada una tal exis-tencia, no era cuál era la naturaleza de esta fuerza sino cuáles eran los rasgos matemáticos de su comportamiento. Sólo una vez experimental y matemáticamente determinada una tal fuerza tenían lugar las hipótesis acerca de su naturaleza.

Podemos pues concluir ahora que con su "hypotheses non fingo" se estaba Newton oponiendo al proceder cartesiano por el que, de una manera a-priorística, quedaban determinadas las propiedades de la materia (extensión y movimiento) y el tipo de explicaciones causales de los fenómenos de ésta que podían darse (a saber, las explicaciones que apelasen al cho-que mecánico). Ninguna limitación debía ponerse a la experien-cia. Si ésta nos ponía en conocimiento la existencia de pro-piedades y relaciones causales cualitativamente incomprensibles para nosotros, nuestra tarea no era ignorarlas sino tra-tar de determinar cuantitativamente su comportamiento. Des-

pués de tal determinación tenían perfecta cabida las hipótesis cualitativas.

Ha llegado ahora el momento de que, habiendo precisado el significado de esta declaración metodológica newtoniana, saquemos a la luz la revolución que en el plano de la ontología venía a suponer y las consecuencias epistemológicas que, como ya adelantamos, debían seguirse de una tal revolución. Lo que subyace a la decisión newtoniana de no fingir hipótesis es nada menos que una nueva concepción de la causalidad. Si para Descartes resultaba necesario no reconocer en la materia otras propiedades y otros principios explicativos más que aquellos que fueran clara y distintamente concebidos, era, en parte, porque a su entender toda cosa existente se encontraba intimamente estructurada de una forma inteligible (167) y porque la relación causal, en consecuen

(167) En efecto, en la III Meditación Metafísica -lugar privilegiado para rastrear los compromisos ontológicos de Descartes- deja bien claro éste que para él todo ente participa, en mayor o menor grado, "del ser o de la perfección" viniendo a disfrutar de más o menos realidad. Se produce así una doble ordenación ontológica. Por una parte la ordenación categorial: la sustancia es más real que el modo y éste, a su vez, lo es más que el accidente; por otra parte, una ordenación jerárquica en el seno mismo de cada categoría: la sustancia extensa es menos real que la sustancia pensante y ésta, a su vez, menos que la sustancia infinita.

Viniendo los grados de realidad a ser grados de perfección, esta ordenación ontológica pasa a tener su contrapartida gnoseológica. Lo más real, lo más perfecto, es también lo más racional y lo más inteligible (no necesariamente lo más comprensible), razón por la que llega a afirmar Descartes que "... tengo, en alguna manera, antes en mí la noción... de Dios que de mí mismo" (Cf. R. Descartes, Meditations vol IX-1 pág 36).

Del mismo modo que lo menos real depende de lo más real en su entidad (pues su realidad queda definida por la privación con respecto a la de lo máximamente real), depende también en su inteligibilidad. Lo

.....

cia, venía a ser la relación por la que un determinado ente (la causa) hacía participar a otro (el efecto) de su propia naturaleza inteligible (168). Para conocer una relación causal era pues imprescindible conocer aquella naturaleza o realidad de la causa por la que se producía el efecto (169).

Por contra, si para Newton resultaba posible el prescindir de tener que "fingir hipótesis", era porque había abandonado esta concepción "formal" de la relación causal. El filósofo inglés -y ésta es a nuestro entender una de las mejores muestras de su gran genio intelectual- es el primero en proponer nos una consideración matemática de la causalidad (170). Só-

finito sólo puede entenderse como negación lógica de lo infinito.

Para un estudio de las raíces suaristas de "esta pieza de metafísica escolástica -como la ha tildado B. Williams, Op Cit pág 135 - Cf. T. J. Cronin, Objective Being in Descartes and in Suarez.

(168) "Ahora bien, es una cosa manifiesta por la luz natural que debe haber cuando menos tanta realidad en la causa eficiente y total como la que hay en su efecto; pues ¿de dónde podría el efecto sacar su realidad sino de su causa? y ¿cómo podría esta causa comunicársela si no la tuviera en ella misma?. R. Descartes, Meditations vol IX-1 pág 32.

(169) No deben pues extrañarnos las limitaciones de la Física cartesiana que, como ha señalado Koyré, constituye una "física matemática sin matemáticas" Cf. A. Koyré, Etudes newtoniennes pág. 103

No es su pretendido desprecio metodológico de la experiencia y de la experimentación, sino el aferrarse a esquemas ontológicos de origen aristotélico -manteniendo una concepción fundamentalmente esencialista de la sustancia y, sobre todo, una concepción cualitativa de la causalidad- lo que impide a Descartes llevar a cabo la construcción de una física decididamente moderna.

(170) "... uso las palabras atracción, impulso, o propensión de cualquier tipo hacia un centro, promiscua e indiferentemente; considerando aquellas fuerzas no física si no matemáticamente" I. Newton, Opera quae extant omnia vol II pág. 6. Subrayado nuestro.

lo porque la relación causa-efecto ya no es entendida como la comunicación de una realidad sino como la constancia (conjunción constante dirá Hume) de la variación concomitante de determinadas circunstancias, es por lo que resultan estas relaciones expresables bajo la forma matemática de ecuaciones (171). Sin esta revolución ontológica, la maduración de la ciencia clásica habría resultado totalmente imposible.

Podemos ver también ahora cómo es este giro ontológico la causa profunda de aquel escepticismo newtoniano del que hablamos páginas más atrás. La verdad general que la inducción establece ahora ya no es la relación necesaria, en virtud de sus naturalezas, entre una causa y un efecto (ya no es una verdad como la formulada por quien, comprendiendo la naturaleza de un triángulo, afirma, sin temor a resultar equivocado, que en toda figura geométrica de este tipo que se le presente la suma de sus tres ángulos será igual a 180°), sino la persistencia en el futuro de una sucesión ordenada de eventos, de la cual lo único que sabemos es que en el pasado se ha repetido (nuestra situación es parecida a la del perro de Pavlov que sólo conoce la continua sucesión que entre el sonido del timbre y la presentación de la comida se ha dado). De esta conjunción repetida -cuyo truncamiento en cualquier instante es siempre posible- sólo podemos "constatar su existencia", nos resulta imposible comprender la razón -recordemos que Hume nos decía: "no podemos dar razón"- por la que tal conjunción alguna vez se ha dado.

(171) Así, cuando decimos que $g = \frac{GM}{r^2}$ nos limitamos a señalar cómo una variación de determinadas circunstancias (el incremento de las masas o la disminución de la distancia por ejemplo) producirá una variación concomitante en otras circunstancias (en esta caso el incremento de la fuerza de atracción que se ejerce entre dos cuerpos). Nada es dicho a propósito de la "naturaleza" de g o de m.

Sabemos ahora donde localizar la influencia metodológica de Newton sobre Hume: es el tratamiento matemático de la causalidad (172), tratamiento obligado cuando, como es el caso de Newton, decide uno prescindir del método de fingir hipótesis, lo que Hume quiere emular del filósofo inglés:

"Los hombres están ahora curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas en filosofía natural por lo que prestarán oídos sordos a cualquier argumento que no sea derivado de la experiencia. Hora va siendo de que se intente una igual reforma en toda disquisición moral" (173)

Y estamos también ahora, a la luz de lo aquí dicho, en disposición de responder -al menos de una manera generalísima- la pregunta que a propósito de la novedad del proyecto filosófico fundamental de Hume, nos planteábamos ya en I.I.3. La novedad estriba no sólo en la nueva determinación que del objeto de la investigación metafísica -objeto que, recordémoslo, ya no son los primeros principios o causas del ente (como en Aristoteles) sino los primeros principios o causas del conocimiento (como en Descartes) y de las pasiones -se lleva a cabo sino, también, en el modo como este objeto es abordado; pues estas primeras causas, al haber renunciado Hume a la ficción de hipótesis, serán tratadas matemáticamente al modo newtoniano.

(172) Consideración matemática de las causas, esto es: concepción de la relación causal como conjunción constante. La expresión de las relaciones causales en el lenguaje matemático de ecuaciones es la consecuencia, no el presupuesto, del tratamiento matemático de la causalidad. Que en Hume no encontremos tal lenguaje no afecta pues, en ningún modo, la posibilidad de encontrar en él una consideración matemática de las causas.

(173) D. Hume, E.P.M. pág 174-5

I.3 DETERMINACION DEL SENTIDO DE LA CIENCIA DE LA
NATURALEZA HUMANA

1.3.1. LA CONCEPCION HUMEANA DE LA MENTE Y LA DOCTRINA
OFICIAL

Por toda justificación de su adopción del método experimental -el tratamiento matemático de las causas- en la ciencia del hombre, hace Hume en la Introduction del Treatise la siguiente declaración:

"Pues me parece evidente que, siendo la esencia de la mente igualmente desconocida a esta de los cuerpos externos, debe sernos igualmente imposible formar ninguna noción de sus poderes y cualidades de otro modo que por experimentos cuidadosos y exactos, y por la observación de aquellos particulares efectos que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones" (174)

Volviendo ahora la espalda al respecto metodológico del proyecto humeano, este texto del escocés viene a permitirnos una nueva determinación del mismo: la ciencia del hombre, la investigación de los principios del conocimiento y de las pasiones, es sinónima de la ciencia de la mente. Esta constituía su objeto propio de tal modo que tratábase de determinar "sus poderes" y "economía" (175). En tal asimilación no hay en principio nada de reprochable. En el sentido en que conocer y afectarse pasionalmente son acciones propias sólo de los seres de los que predicamos una mente, puede decirse que indagar por los principios del conocimiento y de las pasiones es indagar en fenómenos mentales, investigar en el mundo de lo mental.

(174) T.H.N. Introduction pág XVII

(175) E.H.U. pág 14

Sin embargo, aunque no hay en tal asimilación nada de reprochable si lo hay, y mucho, de preocupante. Ese deseo de seguir los pasos metodológicos de Newton; esa caracterización, ahora más concreta, del objeto de su investigación: laxmente... ¿no sería la intención de Hume —quizás frustrada a la vista de los resultados— la de construir una psicología empírica?. Su proyectada ciencia del hombre, después de todo, ¿no encerraría la propuesta de una naturalización de la metafísica? (176). La única manera de despejar estos interrogantes es avanzar en la precisión del sentido de su especulación. La ciencia del hombre desemboca en un estudio de la mente pero ¿qué entiende Hume por tal?.

Gilbert Ryle, en su obra The Concept of Mind, nos puso sobre el aviso de la existencia de una muy difundida —tanto "entre los teóricos" cuanto "entre los legos"— concepción de "la naturaleza y la localización de lo mental" (177). Si esta concepción, a la que él —y a partir de ahora también nosotros— rotula como "la doctrina oficial", fue o no la de Hume es lo que aquí nos interesa dilucidar. Antes empero de intentar resolver el asunto cabe advertir que esta doctrina no es sólo una determinación de lo mental. En el origen de su formulación subyace una determinada reflexión sobre el lenguaje y ella misma aparece coimplicada con algunas tesis muy significadas a propósito del problema de la percepción

(176) Una propuesta análoga a la realizada en nuestros días por Quine para la epistemología y por la que ésta "...entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología y, por tanto, de la ciencia natural" W. V. Quine: "Naturalización de la epistemología" en La relatividad ontológica y otros ensayos pág 109. Cf. T.E. Jessop: "Hume: Philosopher or Psychologist? A Problem of Exegesis" en Rivista Critica di Storia della Filosofia nº 22, (1.967)

(177) G. Ryle, El concepto de lo mental pág 15

y, podríamos añadir, del conocimiento. Veámos.

Una pregunta filosófica donde las haya ha sido: ¿qué significan las palabras?. Una primera respuesta a la misma, ingenua si si quiere pero a mi entender natural, es la que apunta a las cosas. El significado de las palabras son las cosas por las que están. Las palabras y las cosas. He aquí una de esas extrañas parejas condenadas a entenderse y, sin embargo, no menos condenadas a divorciarse. ¿Las cosas el significado de las palabras? ¿Y qué ocurre cuando las cosas de las que hablamos no están presentes ante nosotros (por ejemplo: cuando estando en Madrid hablamos del Miguelete) o, aún peor, ya no existen (como es el caso cuando hablamos de Sócrates, venerable señor que según parece murió hace ya algunos siglos)? ¿Pierden entonces las palabras su significado? Obviamente no. El Miguelete queda en Valencia pero el significado de la palabra "Miguelete" me acompaña hasta Madrid y está allí presente cuando hablo con los habitantes de la Corte y Villa. El significado de las palabras, tras estas reflexiones, no parece ser las cosas sino, más bien, algo que, como la propia sombra, acompaña al hablante y al oyente allá donde vayan.

Quizás fuera pensando en hechos como éstos que a Aristoteles se le ocurriera la siguiente teoría:

"Los sonidos articulados ($\phi\omega\nu\eta$) son símbolos ($\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\alpha$) de las afecciones del alma ($\pi\alpha\theta\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) y los signos gráficos ($\nu\phi\alpha\theta\acute{\omicron}\mu\epsilon\gamma\alpha$) lo son de los sonidos articulados. Y del mismo modo como la escritura no es igual para todos, tampoco lo son los sonidos articulados. Sin embargo, aquello de lo que estos son en primer lugar ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omega$) señal ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{\alpha}$). las afecciones del alma, son las mismas ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{\alpha}$)

para todos, y aquello de lo que éstas son a su vez imágenes: las cosas con las que tratamos (*ἡράγματα*), son también las mismas" (178).

Tal planteamiento del asunto tiene sobre aquella primera res puesta la indudable ventaja de que, dejándonos satisfechos en cuanto a nuestra natural creencia en el maridaje de palabras y cosas -después de todo, aunque no directamente, no *ἡρατῶν*, las palabras apuntan a las cosas- salva limpiamente el duro escollo de lo que podríamos denominar la trascendencia del lenguaje al entorno o, utilizando una palabra mucho más peliaguda, a la realidad. En resumidas cuentas: la teoría aristotélica del lenguaje nos permite dar una explicación coherente de nuestra capacidad para hablar de cosas no presentes (del Miguelete cuando estamos en Madrid) y hasta ya no existentes (Sócrates).

Pero no todo es color de rosa. Al ofrecer esta explicación del significado empezamos a asumir determinados compromisos ontológicos que si bien de apariencia inofensiva quizás, ¿quién sabe?, pueden esconder como el famoso caballo de Troya innumerables peligros en sus entrañas. ¿No estamos aca so multiplicando el mundo por dos?. ¿No estamos postulando la existencia, junto a un "mundo externo" o, si se prefiere, material, de un (o múltiples: tantos como personas hayan) "mundo/s interno/s" o, si se prefiere, espiritual/es?. Replicaría el filósofo de Estagira que la existencia de los seres que pueblan este segundo mundo es subordinada; por así decirlo: de segunda categoría. En definitiva no son sino imágenes. Pero dejando de lado la tesis de la subordinación existencial de los entes del mundo interno a los del mundo externo, lo que difícilmente podría discutirnos Aristoteles es que u

nos y otros pertenecen a dos órdenes de realidad completamente distintos.

El Estagirita ha concedido a "pragmatas" y "pathematas" una propiedad en común: el ser idéntico para todos los hombres, pero ¿satisfacen unos y otros de la misma forma esta propiedad?. Una cosa del mundo externo: el Miguelete por ejemplo, es el mismo para mi y para mi interlocutor porque es numericamente idéntico para ambos. Hay un solo Miguelete al cual los dos no referimos. ¿Podemos decir lo mismo de los entes del mundo interno?. Un pathemata, una afección del alma nunca puede ser numéricamente idéntica para dos personas. Es posible, y creo que es el único sentido coherente que puede darse a la afirmación aristotélica, que dos o más pathematas (uno en mi alma y otros en cada una de las almas de mis interlocutores) sean cualitativamente idénticos. Pero esto es lo máximo que puede concederse. El Miguelete (un único ente) es el mismo para mi y para mi interlocutor; el pathemata correspondiente a la palabra "Miguelete" en mi alma puede ser cualitativamente idéntico a los pathematas (múltiples entidades) correspondientes a esta misma palabra en otras almas. Eso es todo. Mientras los pragmatas son entidades públicas, susceptibles de ser numéricamente idénticas para personas diferentes, las afecciones anímicas son entidades privadas, susceptibles sólo, en el mejor de los casos, de ser cualitativamente, nunca numéricamente, idénticas en dos personas.

Aunque suficientemente importante de por si como para justificar la adscripción de pragmatas y pathematas a dos órdenes distintos de realidad, a dos mundos diferentes, no es la diferencia recién apuntada la única que puede constatarse. Hagámonos la siguiente pregunta: ¿qué distingue a una afección del alma de otra? A poco que reflexionemos nos percata-

mos de que dos alternativas se abren ante nosotros: por una parte, es posible que el elemento distintivo lo constituya el -vamos a llamarlo así- objeto de la afección (sería ésta la diferencia entre los pathematas producidos cuando vemos primero algo rojo y después algo azul) pero por otro lado, también cabe la posibilidad de que la diferencia se centre en el acto de aprehensión por el que tal objeto es captado (no debe producirse la misma afección en el alma cuando ve mos un objeto que sólo cuando lo recordamos). Parece en con secuencia, que todo pathemata debe ser considerado como el producto resultante de la combinación de un contenido, algo mentado, y una acción, un mentar o, dicho en terminología más técnica, de un noema y una noesis. Es justamente el ser hijo de este maridaje lo que concede a las entidades men tales la curiosa propiedad que podríamos denominar "identi- dad rígida" o, también, "intolerancia al cambio".

En efecto, un objeto del mundo externo, un hombre por ejemplo, puede conservar su identidad numérica a través del cambio -es el mismo hombre con o sin sombrero- pero no así para los entes del mundo mental. Para estos últimos, una va riación en el contenido o en el acto aprehensivo supone su aniquilación y el nacimiento de un ente distinto. Las entidades mentales no persisten. A diferencia de los objetos del mundo externo nunca se nos presentan dos veces.

Tenemos ahora suficientemente bosquejada lo que hemos dado en llamar "doctrina oficial". He aquí sus rasgos más definitorios: la concepción de lo mental como un ámbito de la realidad paralelo al configurado por los objetos del mun do externo -cualquiera que sea el status que a éste se le a tribuya- en el que la privaticidad y la fugacidad existencial son las características de los elementos que lo integran. La

pregunta de si Hume participó o no de esta concepción de lo mental está ahora lista para ser despachada y lo cierto es que, una vez percatados de que la nomenclatura genérica que el filósofo escondió dio a las entidades mentales fue la de percepciones, el asunto parece arrojar pocas dudas (179). ¿Acá so no es el autor del Treatise quien nos ha dicho que "... la filosofía nos informa de que todo lo que aparece a la mente nada es sino una percepción y ésta es interrumpida y dependiente de la mente" (180) o, aún más claramente: "... los filósofos... han... distinguido (como haremos nosotros mismos cara al futuro) entre percepciones y objetos, suponiendo a las primeras interrumpidas, efímeras y diferentes a cada diferente reaparición y a los últimos como perseverando una existencia e identidad continua"? (181).

Pero Hume parece no haberse limitado a asumir la doctrina oficial. El, quizás más que ningún otro de cuantos le han precedido, parece haberla llevado hasta sus últimas consecuencias. Si, tal y como aparenta implicar esta concepción de lo mental, de los objetos del mundo externo sólo tenemos noticia a través de las percepciones que nos ocasionan (182)

(179) "Llama percepción -nos dice Hume en el Abstract refiriéndose a sí mismo- a cualquier cosa que pueda estar presente a la mente; ya sea que empleemos nuestros sentidos, estemos afectados por la pasión o ejercitemos nuestro pensamiento y reflexión" Abstract pág 647 (subrayado original)

(180) T.H.N. pág 193

(181) T.H.N. pág 211

(182) "Podemos observar que es universalmente concedido por los filósofos, a parte de ser de por sí bastante obvio, que nada está nunca realmente presente ante la mente salvo sus percepciones... y que los objetos externos nos resultan conocidos sólo a través de aquellas percepciones que ocasionan" T.H.N. pág 67

Esta tesis complicada, volvemos a repetirlo, con la doctrina oficial, resulta básica tanto para los teó

¿no se seguirá razonablemente de ello que "las únicas existencias de las que estamos ciertos son percepciones las cuales, siéndonos inmediatamente presentes por consciencia, exigen nuestro más firme asentimiento y son el primer fundamento de todas nuestras conclusiones"(183)?

Aristóteles había supuesto a todas las afecciones anímicas imágenes de las cosas pero, obviamente, su afirmación iba más lejos de donde legítimamente podía ir: ¿qué ocurre en el caso de los sueños, las alucinaciones, las ilusiones ópticas etc.? No todas nuestras representaciones mentales, parece necesario concluir, son imágenes de algo externo pero ¿cómo hacer la distinción entre las que lo son y las que no?. La que podría considerarse mejor solución: comparar nuestros contenidos mentales con las cosas, nos está vetada pues, curiosamente, nos encontramos prisioneros -y sin ninguna esperanza de fuga- en el interior de nuestra mente (184).

ricos causalistas de la percepción cuanto para los fenomenistas. Austin, quien ha dedicado su Sense and Sensibilia a combatirla, nos la resume así: "... nunca vemos o por lo demás percibimos (o sentimos), o en cualquier caso nunca percibimos o sentimos directamente objetos materiales (o cosas materiales), sino sólo datos sensoriales (o nuestras propias ideas, impresiones, sensa, percepciones sensoriales, perceptos, etc.)" Sentido y percepción pág 42

(183) T.H.N. pág 67. Esta teoría fundamentalista del conocimiento también aparece implicada por la doctrina oficial. Lo primero conocido son las entidades mentales; el mundo externo sólo se alcanza a partir de ellas.

(184) Así dice Hume: "Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos" T.H.N. pág 67.

El problema se ha planteado en toda su crudeza a partir de Descartes. Es muy posible que la fuente de inspiración humeana en este texto fuera precisamente un cartesismo como Malebranche quien había dicho: "Es

Si queremos establecer alguna distinción -y resulta evidente que debemos establecerla si es que deseamos evitar conclusiones tan absurdas como que sueño y vigilia son indistinguibles- ésta deberá ser inmanente a la esfera misma de lo mental. Nuestras conclusiones a propósito de qué percepciones son representaciones legítimas y cuáles no lo son, deberán ser trazadas a partir de la exclusiva consideración de las mismas percepciones. En este respecto Hume parece estar siguiendo la senda cartesiana. También él parece haberse encerrado en la conciencia (185) y haber perdido el mundo (186) y, sin embargo, y aún en el caso de que esto fuera así, habrían entre el autor del Treatise y el pensador francés diferencias de la suficiente envergadura como para no dejarlas pasar inadvertidas.

En efecto, aún si fuera legítimo el sostener que Hume, cuando concibe la metafísica como ciencia de la mente, está operando dentro de la esfera de influencia cartesiana -no en balde es Descartes quien ha hecho de la existencia del cogito la primera verdad de la filosofía- no sería menos cierto por ello, pensamos, que su determinación metodológica newtoniana imprimiría a su reflexión un muy peculiar sesgo que la distinguiría de la del francés. Precisemos.

Entre cogito y mind un primer paralelismo puede establecerse fácilmente. En un sentido, en el de que en ambos pare-

por consiguiente necesario que nuestra alma vea las casas y las estrellas allí donde no están, puesto que no... deja de verlas fuera de sí" Recherche de la Vérité vol I pág 156.

(185) Una comparación de T.H.N. pág 67 y Meditations vol IX-1 pág 22 permite precisar las semejanzas entre el cogito cartesiano y la mind humeana.

(186) Cf. S. Rabade, Hume y el fenomenismo moderno pág 147

ce haber (o costar de) múltiples contenidos (ideas o percepciones), tanto el cogito como la mind resultan entidades complejas. Pero habría otra coincidencia, a nuestro entender no menos importante, y que quizás no resulta tan fácil de detectar: tanto las ideas del cogito como las percepciones de la mind humeana no constituyen un mero agregado sin orden sino que, por contra, configuran una verdadera estructura. Cogito y Mind poseen una naturaleza tal que, en ciertas condiciones, dota a algunos de sus contenidos de determinadas propiedades, por ejemplo, dota a algunas ideas de credibilidad (187). Expuestas las semejanzas podemos empezar a constatar las diferencias.

(187) Este segundo punto de semejanza entre Descartes y Hume resulta difícil de registrar sobre todo por lo que concierne al pensador francés. Sus comentadores no suelen dar ninguna relevancia al concepto de una naturaleza del espíritu o del cogito a la hora de explicar su filosofía.

No obstante, en Meditations IX-1 pág 30, nos dice Descartes que parece que la existencia de un mundo externo es algo que nos es enseñado por nuestra naturaleza, entendiendo por ésta: "una cierta inclinación que me lleva a creer cierta cosa" (Hume hablará de una "gentle force") para después, ya en la página 63, confirmarnos que es la existencia de esta "muy grande inclinación a creer" que -sabemos ahora- ha sido puesta por Dios en nosotros, la responsable de nuestro conocimiento de la existencia de un mundo externo.

Por si todo esto fuera poco, ya en la página 28 de esta misma obra nos había dicho el pensador francés que su duda respecto de las verdades matemáticas se debía al hecho de que "Dios podía haberme dado una naturaleza tal que yo me engañase igualmente respecto a las cosas que me parecen más manifiestas". Parece legítimo concluir de todo esto que para Descartes el cogito tenía una estructura, una naturaleza, manifestada a través de la inclinación a creer, responsable de nuestro conocimiento de la existencia del mundo externo y de nuestro asentimiento a las verdades matemáticas. También en la epistemología cartesiana la "nature" humana es un concepto clave.

Si, como ya vimos, en el terreno de la Física -ciencia de los principios del movimiento- había rehusado Descartes cualquier explicación que apelase a la "pesanteur" pues, al sernos la naturaleza de esta fuerza perfectamente desconocida, nos resultaba imposible alcanzar en tales explicaciones aquella certeza por la que "no es de ninguna manera posible que la cosa sea diferente a como la juzgamos", algo similar parece acontecer en el terreno de la Metafísica -ciencia de los principios del conocimiento-. Ciertamente nuestra "nature" es tal que nos lleva a creer firmemente que sabemos ciertas cosas (tales como que mi máquina de escribir está delante de mi ahora o que $2-2=0$) pero, ¿acaso conocemos más la naturaleza de esta "nature" -permítaseme la expresión- que la de aquella "pensateur"? En uno y otro caso lo único que sabemos es de su existencia, y ello porque la inducimos a partir de la de los efectos que le atribuimos producir. No conociendo la necesidad ineludible de la relación entre causa-efecto (para lo cual es condición sine qua non comprender la naturaleza o realidad de la causa) es posible que los cuerpos a los que atribuimos "pesanteur" no se muevan o que, en el caso que ahora nos interesa, las creencias a las que somos conducidos por la "nature" de nuestro espíritu no sean, después de todo, verdaderas; esto es: conocimiento. La consecuencia es clara: de la misma manera que la "pesanteur" de los cuerpos no era admitida entre los principios explicativos del movimiento, no puede ser la "nature" del espíritu admitida entre los principios del conocimiento. En última instancia, tal "nature" puede resultar defectiva -no otra posibilidad es la que abre el argumento del genio maligno-.

Ante esta situación el proceder cartesiano va a ser análogo al de la Física. Si allí, para evitar los inconvenientes de la "pesanteur", recurría a principios "claros y distintos"(los de la teoría de los torbellinos, que sólo utili-

za los conceptos perfectamente comprensibles de extensión y movimiento) a partir de los cuales resulta posible deducir con necesidad matemática los fenómenos que la "pesanteur" intentaba explicar, aquí recurre Descartes a un principio máximamente inteligible que permite, también con una necesidad matemática, deducir aquellos fenómenos cognitivos que nuestra "nature" sólo acierta a explicar confusamente. Este principio, claro está, no es otro sino Dios, de cuya existencia y naturaleza, nos advierte Descartes, debemos cerciorarnos si es que queremos alguna vez llegar a estar ciertos de algo (188). El proceder hipotético —que como vimos estaba en estrecha dependencia de una determinada manera de entender la relación causal— configuraba a la Metafísica, ciencia, para Descartes, de los primeros principios del conocimiento, como la tarea de justificar, a partir de un principio sobrenatural (189), la naturaleza de nuestro espíritu. ¿Cómo debiera configurarla un proceder no hipotético, un proceder newtoniano?.

Como vimos, Newton había inaugurado una nueva consideración de la causalidad —el tratamiento matemático de la misma— según la cual poco importaba que comprendiéramos o no la naturaleza o realidad de la causa. Bastaba con que conociéramos de su existencia, a través de la de su efectos, para que nuestra tarea fuera la de determinar su comportamiento a partir de la conjunción constante de determinadas circunstancias. Pues bien ¿acaso no conocemos a partir de la constatación de la regularidad de nuestras creencias y pasiones, la existencia en nosotros de una naturaleza directamente responsable de las mismas?; ni el mismo Descartes, como hemos visto, lo negaba. La tarea por tanto para un newtoniano será

(188) R. Descartes, Meditations vol IX-1 págs. 28-9

(189) En el sentido de que la idea de Dios está más allá del poder de nuestra mente, excede nuestra naturaleza.

ya no la de justificar esta naturaleza sino la de determinarla. Se trata de desentrañar cuál es la estructura de nuestro espíritu: poner en claro cuándo y bajo qué condiciones somos llevados a creer o a afectarnos pasionalmente. Se trata de investigar la conjunción constante entre nuestras creencias y pasiones y las experiencias sobre las que descansan o que las provocan: de determinar aquella inclinación responsable de su usual ayuntamiento o, dicho en términos humanos, se trata de investigar aquella clase de atracción "la cual se encontrará que tiene en el mundo mental tan extraordinarios efectos como en el natural" y respecto a la que, como acontece con la misma gravedad, aunque "sus efectos son siempre muy claros... en lo concerniente a sus causas nos resultan principalmente desconocidas, debiéndose resolver en cualidades originales de la naturaleza humana". (190)

En resumen pues: según lo dicho el inmanentismo humano es aún más radical que el de Descartes. Siendo su problema el de determinar -no el de justificar- la naturaleza humana, el escocés no tiene necesidad de recurrir a un ser supremo que garantice un correlato trascendente a nuestra consciencia. (191) La existencia de tal correlato, de un mundo externo, no es cuestión que desde sus premisas filosóficas deba preocuparle -en todo caso debiera hacerlo sólo el problema de nuestra creencia en la existencia de un tal mun-

(190) T.H.N. págs. 12-3

(191) Empeño, por otra parte, que Hume consideraba estéril pues en su opinión "Recurrir a la veracidad del Ser supremo en orden a probar la veracidad de nuestros sentidos es seguramente dar un giro muy inesperado" pues "... si el mundo externo es puesto en cuestión, estaremos incapacitados para encontrar argumentos, por los que podamos probar la existencia de este Ser o de cualquiera de sus atributos" E.H.U"pág. 153

do (192) -y quizás por ello, cabría considerarlo como uno de los más claros precursores de ese monismo radical por el establecimiento del cual, en opinión de Sartre (193), ha pugnado el pensamiento moderno:

"Por lo que respecta a aquellas impresiones que surgen de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana y, en consecuencia, será por siempre imposible decidir con certeza si surgen inmediatamente desde el objeto, o son producidas por el poder creador de la mente, o son derivadas desde el autor de nuestro ser. No es tal cuestión en modo alguno de relevancia para nuestro propósito" (194)

La tarea de la metafísica humeana, el estudio de la mente en aras al establecimiento de los principios del conocimiento y de las pasiones, nada tiene pues que ver con la construcción de una psicología empírica. Su objetivo sería, en el sentido recién expuesto, la determinación de la naturaleza humana. La ciencia del hombre, y ahora tal identificación debe ser informativa, es así la ciencia de la naturaleza humana. Y para llegar a determinar tal naturaleza, esta especie de atracción entre los elementos del mundo mental, nada más imprescindible que empezar por identificar y clasificar éstos (195).

(192) "Todo el tema sobre el que gira aquí su investigación es, no la existencia de las cosas, sino única y exclusivamente la fe en esta existencia, que constituye para él, ciertamente, un hecho firme que ninguna argumentación podría desvirtuar" E. Cassirer, El problema del conocimiento vol II pág. 233n.

(193) Cf. J.P. Sartre, El Ser y la nada pág 11

(194) T.H.N. pág. 84. Subrayado nuestro

(195) Esta es la tarea que afrontan las primeras secciones de T.H.N. I-i y las secciones II y III del E.H.U."

Como es bien sabido Hume dividió, a tal propósito, todas nuestras percepciones en dos tipos generalísimos a los que denominó impresiones (Impressions) e ideas (Ideas) respectivamente. En su opinión no resultaba "necesario emplear muchas palabras explicando esta distinción" ya que "cualquiera por si mismo percibirá la diferencia entre sentir (feeling) y pensar (thinking)" (196) de donde parece deducirse que bajo el rótulo de impresiones pretendió agrupar todas aquellas percepciones que se producen cuando sentimos -lo sentido- mientras que bajo el de ideas recogió aquellas que acontecen cuando pensamos -lo pensado-.

Pero no se agotan aquí los criterios clasificatorios. Por un lado, el conjunto de las percepciones: impresiones e ideas, deben, nos advierte, ser sometidas a una nueva división: impresiones e ideas que "por no admitir distinción ni separación" son simples, e impresiones e ideas que, por admitirla son complejas (197). Por el otro, en el seno de las

(196) T.H.N. pág 1-2

(197) T.H.N. pág 2. El criterio de simplicidad que Hume tiene en mente resulta bastante difícil de adivinar a tenor de lo que aquí se nos dice. ¿Qué significa que las percepciones simples no admiten distinción ni separación?. Por distinción y separación, seguramente, no debiera entenderse aquí lo que usualmente se entiende por tales pues de ser así, como certeramente ha señalado Stroud, los ejemplos humeanos de percepciones simples: el color, sabor, olor determinados de una manzana, resultarían complejos ya que "usando" este "vago criterio"... sugerido por Hume... debiera parecer que la idea de este rojo particular es ella misma compleja, puesto que éste tiene un particular tono y una específica intensidad, distinguibles el uno de la otra" (B. Stroud, Hume pág 20-1).

Hay por otra parte aquí un problema quizás menos de fondo pero que resulta interesante de cara a algunos puntos sobre los que argumentaremos posteriormente. Curiosamente -teniendo en cuenta las explícitas profesiones de fe nominalista que hace el autor del

impresiones deberá distinguirse entre aquellas que son de sensación u originales y aquellas otras que lo son de reflexión o secundarias (198) perteneciendo al primer grupo "todas las impresiones de los sentidos y todos los dolores y placeres corporales" y al segundo "las pasiones y otras emociones semejantes" (199). Extendiéndose igualmente este criterio diferenciador a las ideas que las copian.

Treatise (Cf. T.H.N. pág 19)- los ejemplos de ideas simples que se nos brindan son universales. Las ideas "simples" del color, del sabor, del olor particular que componen la idea "compleja" de esta manzana, son ideas que pueden formar parte de muchos individuos distintos (dos manzanas pueden tener el mismo color), admiten instanciaciones contemporáneas espacialmente discretas, siendo, por tanto, generales o, como prefiere denominarlas Hume, abstractas. Al ofrecernos tales ejemplos el escocés está siguiendo los pasos de Locke quien ya había hecho recaer en el criterio de distinción el patrón de demarcación entre ideas simples y complejas e, igualmente, nos había ofrecido ideas generales -la frialdad y la dureza de una barra de hielo- como ejemplos concretos de ideas simples (Cf. J. Locke, Essay... II-ii-1) Sin embargo, puesto que para Hume las ideas abstractas "contienen un número infinito de otras ideas bajo si" T.H.N. pág 24, strictus sensu debió considerar a éstas como complejas. Lo que todo esto pone de relieve, a nuestro entender, es que en las primeras secciones del Treatise nuestro filósofo descansó descuidadamente sobre el lenguaje de la teoría de las ideas que encontró principalmente elaborado en Locke y Berkeley, pero que muchas veces este lenguaje oculta y contradice lo que de más genuino hay en su pensamiento.

(198) T.H.N. pág 7 y 275

(199) T.H.N. pág 275. En realidad, esta explicitación de lo que son las impresiones de reflexión, a tenor del uso que hace Hume de esta expresión a lo largo de su obra, resulta extremadamente pobre (Cf. A.L. Leroy, David Hume págs 33-40) pero nos puede poner sobre la pista del tipo de distinción que busca hacer. Las impresiones de sensación son aquellos sentimientos que como el placer, el dolor, etc. son de carácter receptivo mientras que por contra, las impresiones de reflexión son todos aquellos sentimientos que, como las pasiones, son

Clasificadas de este modo las percepciones, Hume nos ofrece una descripción de las relaciones generales que entre ellas constata advirtiéndonos, en primer lugar, de la "gran semejanza" que existe "entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto con excepción de su fuerza y vivacidad" (200) si bien, la semejanza perfecta queda restringida a las impresiones e ideas simples pues "el poder creativo de la mente" puede "componer, trasponer, aumentar o disminuir los materiales ofrecidos a nosotros por los sen-

"del orden de la espontaneidad" (A.L.Leroy, Op Cit pág. 33); indican la existencia en el sujeto de ciertas pre-disposiciones (Cf. R.P.Wolff, "Hume's theory of mental activity" en V.C. Chapell (Edt), Hume pág. 102)

(200) T.H.N. pág. 2. La utilización de los diferentes grados de fuerza y vivacidad (force and liveliness) como criterio de distinción y clasificación de las percepciones, pudo haberlo tomado Hume tanto de Malebranche quien distinguía entre las sensaciones "fuertes y vivas" (fortes et vives) (Recherche de la Vérité. Oeuvres Completes vol I pág 488) y las "imágenes... débiles y lánguidas" (foibles et languissantes) (Idem pág 137-8) como de Berkeley (Cf. Principles, Dialogues and Correspondence pág. 35).

Por otra parte, al hacer recaer en el grado de fuerza y vivacidad la diferencia entre impresiones e ideas así como al definir estas últimas como las imágenes de las primeras (Cf. T.H.N. pág. 1), Hume da pie a que se le considere como defensor de una -vamos a llamarla así- teoría pictórica del pensar. Pensar sería tener ideas, esto es: imágenes mentales o, como prefiere decir Bennett, datos quasi-sensoriales (Cf. J. Bennett, Locke, Berkeley, Hume pág 222). Tal teoría no sólo resulta difícil de articular -¿cuál sería la imagen que correspondería a la idea, por ejemplo, de amor teniendo en cuenta que debería asemejarse a la impresión, esto es: al mismo sentimiento amoroso?- sino también claramente errónea, pues es una verdad empírica incontestable que los procesos de pensamiento no siempre involucran la manipulación de imágenes mentales.

tidos y la experiencia" (201) de tal manera que, aunque siempre tendrá que haber una relación de semejanza entre idea e impresión (es), esta relación no tendrá necesariamente por qué ser la existente entre una imagen y su prototipo.

Así constatada la similitud entre impresiones e ideas pasa Hume a "considerar qué ocurre respecto a su existencia

(201) E.H.U. pág 19. La tesis de que en el poder de la imaginación no está sino el de separar o unir las ideas simples, ya había sido señalada por Locke para quien que daba totalmente fuera de la capacidad del entendimiento humano el crear una nueva idea simple (Cf. Essay... II-ii-2) Una vez más, sin embargo, las primeras afirmaciones de Hume, sospechosamente semejantes a la de filósofos que le precedieron, chocan con el posterior desarrollo de su reflexión. De atenernos a esta primera aseveración del Enquiry, Flew estaría en lo correcto al haber señalado que para el escocés la actividad de la mente sería "calidoscópica y no genuinamente creadora" (Cf. A. Flew, Hume's Philosophy of Belief pág 21) pero parece indiscutible, que Hume reconoció la existencia de una imaginación no sólo calidoscópica sino genuinamente transcendental cuando aseveró que "la imaginación, cuando colocada en cualquier cadena de pensamientos (when set into any train of thinking), es apta para continuar igualmente cuando los objetos le faltan, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos, continua su curso sin ningún nuevo impulso" T.H.N. pág 198. Esta imaginación transcendental y no aquella calidoscópica es, de hecho, la que según Hume está a la base de la formación de nuestros conceptos matemáticos, de nuestra noción de causa, de espacio y tiempo y de sustancia. No es pues de extrañar que cada vez más se haya visto ya en Hume el famoso giro copernicano. (Cf. H.H. Price, Hume's Theory of the external World pág 9; L. Lévy-Bruhl: "L'orientation de la pensée philosophique de David Hume" Revue de Métaphisique n° 17, pág 608; N. Capaldi: "The Copernican Revolution in Hume and Kant" Proceedings of the third international Kant Congress págs 269-95 y L. W Beck: "A Prussian Hume and Scottish Kant" en Essays on Kant and Hume pág 111-29)

y cuáles de las impresiones e ideas son causas y cuáles efectos" aunque por ser "el examen completo de esta cuestión el objeto del... Tratado" se contenta nuestro filósofo por el momento con "establecer una proposición general: que todas nuestras ideas simples en su primera aparición son derivadas desde impresiones simples, a las cuales corresponden y representan exactamente" (202) o dicho sin restricciones -puesto que en definitiva las ideas complejas no son sino el resultado de la combinación de las ideas simples- "que todas nuestras ideas o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones o percepciones fuertes" (203). De esta forma la relación entre impresiones e ideas se ha convertido en una referencia de estas últimas a aquellas: mientras que las im-

(202) T.H.N. pág 4. Subrayado original.

(203) Es este el famoso principio de la copia del que T.H. Huxley, expresando un opinión luego compartida por gran parte de los comentadores del escocés, dijo que "constituye la proposición fundamental de toda la filosofía de Hume" Hume with Helps to the Study of Berkeley. Essays pág 140.

Es preciso constatar de nuevo que Hume tiende en estas declaraciones a hacer opaco el papel activo de la mente. Su problema, nos dice, es averiguar qué impresiones son causas de qué ideas. ¡Como si éstas derivasen sin más de aquellas!. Su posición al respecto, inequívoca, es totalmente distinta y así, cuando discutiendo, por ejemplo, la causalidad ha llegado a la conclusión de que es la experiencia de pasadas conjunciones constantes la que está a la base de nuestra inferencia de la causa al efecto dice: "la siguiente cuestión es, si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación" T.H.N. pág 84 y de manera semejante cuando tiene que formular el problema que va a discutir en Treatise I-iv-2, "Del escepticismo con respecto a los sentidos", nos dice: "debemos considerar si son los sentidos, la razón o la imaginación la que produce la opinión de una existencia continua y distinta" T.H.N. pág 138. Las ideas, los conceptos, nunca derivan sólo de la experiencia, de las impresiones.

presiones constituyen el elemento originario de la mente, lo dado, las ideas son el elemento derivado, construido en dependencia lógico-existencial (en cuanto que sólo existen si con anterioridad existen impresiones y su contenido está determinado por el de aquellas) de las impresiones. Y puesto que Hume parece haber aceptado la teoría ideacional del significado tan estrechamente ligada a la doctrina oficial de lo mental, esta misma relación se convierte, un tanto sorprendentemente (204), en desideratum lógico:

"Cuando tengamos, por consiguiente, cualquier sospecha de que un término filosófico es empleado sin ningún significado o idea (como acontece con excesiva frecuencia) no necesitamos sino preguntar: ¿de qué impresión es derivada esta supuesta idea? y si resulta imposible asignarle cualquiera, debe esto servir para confirmar nuestra sospecha" (205)

El estudio de las conjunciones constantes entre impresiones e ideas en las que se expresa la naturaleza humana, viene a suponer también una clarificación del significado de los términos con los que nos referimos a nuestras afecciones pasio-

(204) Digo un tanto sorprendentemente porque el principio de la copia que primigénicamente fue presentado como una generalización empírica y, por tanto, susceptible de contraejemplos (el propio Hume nos suministra alguno en las páginas 5 y 6 del Treatise) ha adquirido de repente un carácter normativo -T. Reid, con muy mala intención por cierto, llegó a compararlo con un tribunal de la inquisición- sólo explicable si se concibe como una definición encubierta; una verdad analítica incapaz de admitir excepciones. (Cf. A. Flew, Hume's philosophy of belief pág. 26). Para dos soluciones bien diferentes de este problema: J. Noxon, La evolución del pensamiento filosófico de Hume, pág. 136-46 y J. García Roca, Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume pág. 96-100.

(205) E.H.U. pág. 22 Subrayado original

nales y a nuestras principales creencias cognitivas (206), una investigación semántica en la que, por ser tratados nuestros conceptos referentes al mundo objetivo como ideas

(206) La determinación de los principios del conocimiento supone el establecimiento de las impresiones a que reflejan nuestras creencias cognitivas -ideas-creídas- básicas pero ¿cuáles son y cómo se determinan éstas?

Para el filósofo escocés existen unas creencias -ideas- ontológicas universalmente compartidas, como lo demuestra la estrecha correspondencia existente entre los lenguajes naturales (Cf. T.H.N. pág 10), que vienen a ser la expresión de la naturaleza humana. De estas ideas, de las que debe dar razón en cuanto a su fundamento el metafísico -es éste uno de los sentidos en que, como ha señalado N. Capaldi con mucha razón, puede decirse que Hume es un filósofo del sentido común (Cf. N. Capaldi, D. Hume. The Newtonian Philosopher pág 30-2); también S. N. Hampshire: "Scepticism and Meaning" Philosophy XXXVI pág 235- son de las que la mala y adulterada metafísica, presa de los calambres mentales a los que da lugar la estructura epistemológica del sentido común, se aparta; no viniendo por contra a suponer la buena filosofía -y no debe olvidarse que para Hume este término encierra también lo que hoy denominaríamos ciencia- sino una corrección metodizada de las mismas (Cf. E.H.U. pág 162). Pero, volvemos a insistir ¿cuál es el hilo conductor que sigue Hume para fijar tales ideas?

El hecho de que nuestro filósofo, a diferencia de Locke -quien dedica uno de los cuatro libros de su Essay a discutir sobre las "words"- y quizás siguiendo a Berkeley -quien siempre se manifestó más interesado por las ideas que por las palabras- haya dedicado tan poquísima atención al lenguaje, puede hacer pasar inadvertido el papel fundamental que éste juega en el conjunto de su filosofía. En efecto, y por atenernos al problema ahora planteado, es el lenguaje, utilizado como hilo conductor, el que ayuda a establecer cuales son las ideas básicas cuya explicación debe encarar el metafísico. Dejando de lado las conectivas lógicas, está claro que por su función en el contexto proposicional sólo tres tipos de expresiones pueden contabilizarse: sujeto, predicados monádicos y predicados poliádicos. Pues bien, es justamente como correlato referencial de estos tipos de expresiones que Hume, probablemente, ha llegado a establecer los "elementos" de su filosofía. T.H.N. pág 13: las sustancias y los modos, referencia del sujeto, las ideas generales, de los predicados monádicos, y las relaciones de los poliádicos. ...→

complejas construidas a partir de múltiples experiencias sensoriales efímeras (impresiones), ya se adivina el sesgo fenomenista de la onto-epistemología humeana (207).

Podemos ahora comprender perfectamente el significado y el porqué de los contenidos del primer libro del Treatise. Investigar los principios del conocimiento quiere decir para nuestro filósofo buscar el fundamento de las creencias (ideas) ontológicas del sentido común, de las cuales se desvía la mala metafísica y sobre las cuales se construye la ciencia. Se trata de establecer a partir de qué impresiones llega el sentido común a hablar de sustancias (T.H.N. I-i y I-iv), de modos (T.H.N. I-i), de ideas abstractas (T.H.N. I-i) y de relaciones (T.H.N. I-ii y iii).

(207) ¿Qué entendemos por sesgo fenomenista? Del fenomenismo pueden darse, y se han dado, múltiples definiciones. Desde la más general que nos propone S.Rábade: el fenomenismo es la teoría filosófica que propugna la reducción de la realidad a fenómenos; reducción que puede ser bien ontológica -lo que existe son sólo fenómenos- bien gnoseológica -lo que podemos conocer son sólo fenómenos- (Cf. S.Rábade, Hume y el fenomenismo moderno pág 11; Laird nos da una definición muy parecida a la de Rábade pero toma en cuenta sólo la vertiente gnoseológica del fenomenismo. J.Laird, Hume's Philosophy of Human Nature pág 25); hasta la quizás extremadamente restringida de Price quien entiende por fenomenismo (o fenomenalismo) la tesis que propugna la traducibilidad de los enunciados sobre objetos materiales a una conjunción de enunciados, algunos de los cuales describen la actual experiencia sensorial mientras que el resto son proposiciones hipotéticas sobre experiencias sensoriales posibles (Cf. H.H.Price, Hume's Theory of the external World pág 177 ss y A.J.Ayer, Los Problemas centrales de la Filosofía pág 122). Lejos por igual de aquella definición más general y de esta excesiva concreción, pretendemos, siguiendo a Armstrong, aplicar el calificativo de fenomenista a aquél que "sostiene que los objetos físicos no son más que construcciones a base de los objetos inmediatos de que nos damos cuenta" Cf. D.M.Armstrong, La Percepción y el mundo físico. Pág 13.

La cuestión, una vez así caracterizado el fenomenismo, es: ¿qué tipo de entidad son aquellos objetos inmediatos?. O aún más específicamente: ¿se trata de particulares o de universales?, ¿son objetivos -pueden

Podemos ahora presentar en sus múltiples aspectos el proyecto humeano. La ciencia del hombre se presenta como una investigación inmanente al mundo mental, un estudio de la mind, que tiene por objeto la determinación, no la justificación, de la naturaleza humana responsable de la conjunción constante entre impresiones e ideas siendo a la vez, y por haber aceptado Hume la teoría ideacional del significado, una investigación semántica en la que se fija la referencia de ciertos términos clave cuando hablamos bien del mundo que nos rodea, bien de nuestras propias pasiones y sentimientos y en la que, por tanto -y éste es el punto a retener por quien como nosotros esté interesado en los aspectos ontológicos y epistemológicos de la reflexión del escocés- se nos ofrece un análisis fenomenista, en términos de experiencias sensoriales efímeras (impresiones), de nuestros conceptos (ideas complejas)

existir independientemente de que los percibamos- o subjetivos?. Según las respuestas que demos a estas preguntas tendremos diferentes corrientes dentro del movimiento fenomenista:

- A) Fenomenismo Realista Subjetivo: lo que captamos de manera inmediata son entidades universales cuya existencia es interrumpida y dependiente del acto de percibir las (para unificar terminología podría llamarse a este tipo de entidad perceptos)
- B) Fenomenismo Realista Objetivo: lo que captamos de manera inmediata son entidades universales interrumpidas pero objetivas (percepciones)
- C) Fenomenismo Nominalista Subjetivo: lo captado son entidades particulares efímeras y subjetivas (datos sensoriales) y
- D) Fenomenismo Nominalista Objetivo: lo inmediatamente captado son particulares efímeros y objetivos (sensibles).

Una pregunta que ineludiblemente debiera responder cualquier interpretación fenomenista de Hume sería: ¿son las impresiones de sensación perceptos, percepciones, datos sensoriales o sensibles?. Respuestas para todos los gustos, a buen seguro, no habrían de faltar.

objetivos (208). Nuestra tarea ahora resulta crítica-evaluativa: ¿es tal proyecto legítimo?

No ha faltado quien ya en las mismas premisas de Hume ha visto serios errores que conducirían a dar una respuesta negativa a nuestra última pregunta. T. Reid, por ejemplo, ya achacó al mismo punto de partida de la reflexión humana: "la doctrina de las ideas tan universalmente aceptada", la responsabilidad de la absolutamente inaceptable "destrucción de toda ciencia y sentido común" (209) con la que a su entender, y al de otros muchos, concluye la especulación filosófica del autor del Treatise. Por otro lado, un autor contemporáneo como es A. Flew ha vuelto a insistir sobre la inadecuación del punto de partida del escocés argumentando que del mismo se sigue una concepción totalmente insostenible del lenguaje: la concepción de éste como una actividad privada (210). ¿Qué hay de cierto en tales reproches?. Por empezar con el de Reid: ¿realmente está incoado el tan traído y llevado escepticismo humeano en la vocación

-
- (208) No es pues de extrañar que hayan abundado las comparaciones del filósofo escocés con pensadores contemporáneos tales como Russell, Schlick o Carnap (Cf. F. Zabeeh, Hume precursor of modern empiricism pág 36). El objetivo de su epistemología se supone que fue, como la de estos autores en cierta época, la de ofrecernos a partir de experiencias sensoriales directamente conocidas una reconstrucción del mundo; si bien tal reconstrucción no sería lógica sino psicológica. (Cf. D. Pears, "Hume's empiricism and modern empiricism". Questions in the Philosophy of Mind)
- (209) T. Reid, An Inquiry into the human Mind pág 87. Inaceptable porque ¿acaso la ciencia no es un factum innegable?. Tal parece ser el argumento de Kant contra Hume (Cf. Kr.V. B 128 y al respecto la polémica entre M. E. Williams, "Kant's Reply to Hume" Kant-Studien 56, 1.965 y E. W. Schipper: "Kant's answer to Hume's Problem" Idem 53, 1.964.
- (210) Cf. A. Flew, Hume's Philosophy of Belief Cap I

inmanentista de su filosofía?. Partiendo de donde partía, ¿era inevitable que llegase el escocés a la negación o aún a la puesta en duda de la existencia de un mundo externo y de otras mentes a parte de la suya propia (211)?.

Ciertamente que si nuestra anterior exposición de los planteamientos de Hume fuera correcta, no cabría esperar que se nos diera en su filosofía ninguna justificación trascendente de tales creencias de sentido común. Su problema no era si existe o no un mundo externo, si existen o no otras mentes; su problema, según lo dicho, era sólo determinar cómo, a partir de la experiencia, se llega a creer en tal existencia, cómo, desde las impresiones, se derivan ciertas ideas. Y aquí, en el proceso de derivación, reside el quid de esta cuestión. Porque Hume podría habernos hecho ver no sólo el factum sino también la necesidad de tal proceso (212), es por lo que, después de todo, podía habernos ofrecido un criterio de validación de tales ideas. Criterio inmanente, no trascendente: él no nos aseguraría que a nuestras creencias corresponde realmente un mundo externo, pero si podía mostrarnos que era necesario y coherente con la propia naturaleza humana el sostener tales creencias y que éstas, en este sentido, eran por tanto legítimas. En conclusión pues: en contra de lo que pensó Reid, en las premisas del escocés no se esconde inevitablemente la conclusión esceptica que éste le atribuyó. A un planteamiento inmanentista,

(211) Cf. G. E. Moore, "Hume's Philosophy" en Philosophical Studies pág 153

(212) No hay que olvidar que para Hume una idea puede derivarse bien de principios permanentes, irresistibles y universales, imprescindibles para la conservación de la naturaleza humana; bien de principios modificables, débiles e irregulares no inevitables, ni necesarios, ni útiles para la conducción de la vida. Cf. T.H.N. pág 225.

aún cuando fuera tan radical como el aquí esbozado, no le es consustancial conclusión escéptica alguna.

Despachada la objeción de Reid ¿qué decir de la de Flew? Si el significado inmediato de una palabra es una idea -una entidad mental- y su referencia última una impresión -otra entidad mental- la pregunta de cómo es que llegamos a aprender y a enseñar el lenguaje, de cómo es, en suma, que podemos comunicarnos a través de él, parece no tener respuesta y Flew, en consecuencia, llevar razón. Sin embargo, ha habido quien ha sostenido opiniones diferentes. García Roca, por ejemplo, ha arremetido contra la interpretación privaticista de la teoría humeana del significado argumentando que para el escocés:

"...enseñar el significado de un término ('mostrar la idea', como a veces dice) es una actividad pública e intersubjetiva: consiste en dar una definición verbal o en indicar una impresión que es una instancia del uso de ese término"

resultándole por lo demás obvio que

"las impresiones son también para Hume algo público, y en este sentido lo utiliza intercambiablemente con el término 'objeto', con un significado algo más amplio que el que esta palabra tiene en el lenguaje común" (213)

(213) J. García Roca, Positivismo e ilustración. pág95. Estas últimas afirmaciones no deben, sin embargo, llevarnos a engaño. Según Roca, para Hume los objetos físicos que decimos percibir comúnmente, no nos son dados inmediatamente en las impresiones. Aquellos objetos físicos son en realidad "conjuntos de percepciones" Op. Cit. pág 201 entendidas éstas como sinónimos de las impresiones de sensación Idem Pág 154. Si no he entendido pues mal, Roca atribuiría a Hume algún tipo de fenomenismo objetivo: los objetos que creemos percibir son en realidad constructos a base de entidades efímeras y objetivas -percepciones-.

No vamos a entrar aquí a discutir y matizar en qué sentido puede llevar razón Roca y en cuál no. Cuando pongamos punto final al presente capítulo el lector podrá sacar por sí mismo las conclusiones que estime pertinentes al respecto. Pero si queremos advertir una cosa: si se defiende que Hume no sostuvo una semántica privaticista -y para ello es necesario atribuir un carácter público e intersubjetivo a las impresiones- entonces debe llegar a mostrarse, en contra de la presentación inmanentista de su filosofía que hasta el momento se ha llevado a cabo, que el escocés tampoco defendió la doctrina oficial de lo mental -debe llegar a explicarse, por consiguiente, cómo puede una impresión, siendo algo público, llegar a ser a la vez una percepción, un elemento constitutivo de la "mind"- y, en consecuencia, ninguna posición representacionista o fenomenista respecto al problema del mundo externo (214). Desde una lectura inmanentista de la filosofía del escocés, el reproche de Flew es inapelable.

(214) De lo que queremos advertir es de que la interpretación inmanentista de la ciencia del hombre supone la atribución a Hume de la doctrina oficial de lo mental y, complicadas con ésta, de una teoría privaticista del significado y de ciertas premisas a la hora de afrontar el problema de la percepción sólo compatibles con las soluciones causales y fenomenistas del mismo. Resulta pues vano intentar negar alguno de estos puntos -por ejemplo: la teoría privaticista del significado- sin verse obligado a negar los restantes -en este caso, que Hume haya defendido la doctrina oficial de lo mental y que haya mantenido una teoría representacionista o fenomenista respecto al problema de la percepción-.

A buen seguro que ya mismo se nos estará reprochando el hecho de que esa triple complicación recién apuntada no es, en modo alguno, tan obvia como la hemos presentado. ¿Acaso no hemos reconocido nosotros mismos la posibilidad de un fenomenismo objetivo?. Y si los fenómenos, el nivel último al que se refieren las palabras, es algo objetivo ¿no se sigue de aquí, en contra de lo que acabábamos de afirmar, la compatibilidad entre una opción fenomenista y una teoría no privaticista del sig

Por otra parte, el privaticismo no es el único mal que aqueja a la teoría del lenguaje que las primeras secciones del Treatise parecen apuntar. Al esbozarse en ellas un pun-

nificado?. Tal parece ser el caso y sin embargo, una vez más, las apariencias engañan.

En efecto, aparte de que para Hume cualquier tipo de fenomenismo objetivo resultaba imposible pues en su opinión continuidad y objetividad eran propiedades inseparables como tendremos ocasión de ver (Cf. T.H.N. pág 188), lo cierto es que el fenomenismo objetivo está tan comprometido con una semántica privada como pueda estarlo el subjetivo. El fenomenista objetivo postula bien la existencia de universales cuya instanciación interrumpida es cognoscible directamente, bien la existencia de particulares efímeros igualmente cognoscibles por familiaridad. En su opinión cada punto del espacio físico estaría poblado por una gran cantidad de percepciones o sensibles numéricamente en constante extinción y específicamente en constante recreación, que resultan percibidos por el observador siempre y cuando éste se encuentre convenientemente situado en aquel mismo lugar del espacio. Pues bien, a nuestro entender la pregunta clave que a tales fenomenistas puede hacerse es hasta qué grado son aquellas instanciaciones interrumpidas o aquellos particulares efímeros o, dicho de otra manera: ¿cuánto duran las percepciones o los sensibles?. A esta pregunta ningún fenomenista da cumplida respuesta. B. Russell, por ejemplo, se contenta con advertirnos de que los sensibles durarán tan solo "un brevísimo lapso" (Cf. B. Russell, Misticismo y Lógica pág 152), mientras que Price parece no haber dado un paso más allá de la respuesta russelliana (Cf. H.H. Price, Hume's theory of the external World pág 92). Sin embargo, todos parecen asumir, aunque se muestren remisos a formularlo explícitamente, que su duración es tal que hace imposible que una misma persona, y no digamos dos personas distintas, perciban ños veces el mismo (numéricamente) sensible o la misma percepción (Ved por ejemplo B. Russell, Op. Cit. pág 162 y H.H. Price. Op. Cit. pág 88). La razón para tal asunción es obvia. La única diferencia entre la ontología del fenomenista objetivo y la del sentido común es que, a parte de ser muchísimo más complicada la de áquel que la de este, los entes postulados carecen de una existencia continua. Si aceptamos que un sensible o una percepción puede persistir a través del lap-

to de vista referencialista -la existencia de una referencia (impresión) es condición última del significado- Hume debe verse obligatoriamente comprometido con una explicación atomista del lenguaje. Es obvio que hay nombres que carecen de referencia, por ejemplo: "Pegaso", pero que no por ello están faltos de significatividad. La única explicación que desde un punto de vista referencialista -dejando de lado la postulación de una referencia arbitraria- puede darse de este fenómeno lingüístico, consiste en la atribución de una complejidad lógica a tal término. Su significatividad la logra mediata a través de la de los elementos de su definición que, de ser simples, estarán directamente ligados a la realidad, esto es: sí tendrán una referencia. Las palabras de cualquier lenguaje, quedan divididas así en dos categorías lógicas bien distintas: por un lado, las simples; por el otro, las complejas, abreviaturas de definiciones dadas en términos de palabras simples de tal manera que, para conocer su significado, debo conocer el de los términos que componen su definición. El nudo gordiano de todas estas explicaciones del lenguaje lo ató Wittgenstein cuando en sus Philosophische Untersuchungen observó:

"'Simple' significa: no compuesto. Y aquí surge el problema: ¿compuesto en qué sentido" (215)

Para Hume una palabra debiera ser lógicamente simple, esto es: no una abreviatura de una definición, si su significado

so de tiempo que se requiere para que yo vuelva a abrir los ojos o a girar la cabeza o para que otro ocupe mi posición, ¿por qué no concederles ya la duración continua de los objetos materiales?. Así, para distanciarse del sentido común, el fenomenista debe reducir la publicidad de los elementos de su ontología a una mera posibilidad teórica. En la práctica, los sensibles o las percepciones a las que remiten mis palabras sólo han sido captadas por mi.

(215) L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen § 47

fuera una idea simple copia, a su vez, de una impresión también simple. Pero ¿cuál es el criterio de simplicidad de una impresión?. ¿Sería nuestra percepción, cuando decimos que vemos un árbol, simple o compleja?. Ya hemos constatado pocas páginas atrás (Ved nuestra cita nº197) la debilidad de las explicitaciones humeanas en este punto, pero dada la usual interpretación de las impresiones como datos sensoriales y, sobre todo, algunas observaciones del filósofo escocés en su discusión de la idea de espacio (216), podríamos sucumbir a la tentación de pensar que Hume defendió un criterio psicológico de simplicidad. Lo percibido sensorialmente sería entendido por él como como un agregado de mínima sensibilias que vendrían a jugar el papel de unidad básica de medida de la simplicidad o complejidad de nuestras impresiones. Una palabra sería pues simple cuando su significado fuera una idea copia de uno de estos mínima.

Pero si éste fue realmente el criterio de simplicidad que Hume tuvo en mente, dos observaciones el menos le salen al paso. Por una parte, que el susodicho criterio descansa sobre una psicología atomista de la percepción hoy en día totalmente desestimada. Por otra, que el análisis, visto como condición sine qua non para nuestra comprensión del significado de los términos complejos, sería en la práctica irrealizable. ¿Cuán larga sería la traducción de la palabra "New York" a términos que se refieran a los mínima sensibilias de las percepciones de Nueva York?

(216) Observaciones que han llevado a pensar a Broad que cuando Hume discute la posibilidad de la división infinita de la extensión su problema es: "Cuáles son los constituyentes últimos de los cuales un dato sensorial ordinario, visual o tactual, extenso y finito, está compuesto?" pasando su solución al mismo por la postulación de datos sensoriales visuales y tactuales literalmente puntiformes. Cf. C. D. Broad, Hume's Doctrine of Space pág 162.

Quizás sea para evitar conclusiones como éstas por lo que intérpretes que se muestran simpatizantes de Hume y que suelen ver en él a un preclaro anticipador de las tesis del empirismo lógico contemporáneo, han intentado explicar, y no sin cierto fundamento (217), su distinción entre impresiones e ideas simples e impresiones e ideas complejas en un sentido más lógico-epistemológico, asimilándola a la distinción, usual en la literatura positivista, entre términos definibles y términos indefinibles (218). Pero no seré yo quien asegure que de esta manera hemos escapado del fuego para no ir a caer en las brasas, pues si el intento de desatar el nudo wittgensteniano de la simplicidad more psicológico se nos mostró como abocado al fracaso, no menos abocado al mismo parece este nuevo intento.

¿Términos definibles y términos indefinibles?. Pero ¿qué se entiende por definición?. Si se entiende lo que normalmente se entiende por tal: el registro del uso cotidiano de una palabra, entonces la definibilidad no supone criterio demarcatorio alguno. Mal que les pese a los positivistas, no hay términos definibles contrapuestos a términos indefinibles. Todos son, sin más, igualmente definibles. Y si por términos indefinibles se entiende (como creo que de facto entienden todos aquellos comentadores a los que hemos hecho referencia) aquellos términos que además de admitir una definición lingüística, considerada en su caso como "trivial", admiten una definición ostensiva, siendo los definibles los que no admiten tal, entonces el problema es muy otro, a saber: que, a parte de no entender por qué habría de reconocerse a la ostensión ningún tipo de privilegio epistemológico ni de con-

(217) Cf. por ejemplo: E.H.U. pág 62

(218) Cf. J. García Roca, Op. Cit. pág 131, F. Zabeeh, Op. Cit. pág 23, D. G. C. Macnabb, David Hume pág 29-30 y J. Laird, Hume's Philosophy of Human Nature pág 29

clusividad semántica (219), es obvio que muchos términos cuyo significado según estos intérpretes parapositivistas de Hume nunca entrarían bajo el apartado de ideas simples, por ejemplo: un hombre, son también susceptibles de definición ostensiva (220). El atomismo semántico, consecuencia directa de las posiciones referencialistas, resulta pues difícil de articular ya que es de todo punto imposible encontrar un criterio absoluto de simplicidad con el que poder llevar a cabo la rígida separación entre términos simples y complejos que se busca hacer. Y, por otra parte, como teorización del modo en que se aprende, funciona y utiliza el lenguaje, resulta manifiestamente errónea. Nadie aprende el lenguaje en

- (219) Esto es, no veo razón alguna por la que aquello que nos es conocido por ostensión deba sernos "lo mejor conocido", ni por la que la definición ostensiva tenga una especial contundencia o precisión como recurso para explicar a alguien el significado de una palabra. Como señaló Wittgenstein, alguien "... puede tomar el nombre de una persona, de la cual yo doy una definición ostensiva, como ésta de un color, de una raza, o igualmente de un punto del espacio circundante... una definición ostensiva puede... ser interpretada de muy diversas maneras". Philosophische Untersuchungen § 28. Sólo si "el papel global de la palabra en el lenguaje está ya claro" tiene utilidad la definición ostensiva.
- (220) En el fondo de todas estas cuestiones subyace aquella teoría fundamentalista del conocimiento que dijimos iba estrechamente ligada a la doctrina oficial de lo mental. Se supone que hay entidades que nos son conocidas más básicamente que otras; son epistemológicamente simples y, en consecuencia, los términos lingüísticos con que las nombramos son también ellos mismos simples o, si se prefiere, indefinibles. De las otras cosas sólo lo tenemos un conocimiento mediato, a través del de las simples; de la misma forma que el significado de las palabras con que nos referimos a ellas nos es conocido a través de definiciones que utilizan términos simples. No es pues de extrañar que el desmoronamiento del atomismo lógico haya venido acompañado del desmoronamiento del fundamentalismo epistemológico y la adopción de posturas holistas.

base a definiciones dadas en términos de lo que los atomistas han considerado simple.

En resumidas cuentas, algo debe funcionar mal en las premisas humeanas cuando de ellas se siguen consecuencias nada deseables: una explicación del significado como algo privado -para que no se siguiera tal, como pretende Roca, de biéramos ofrecer ya una interpretación radicalmente diferente de las premisas de las que Hume parte-; una teorización atomista del lenguaje... Pero, para terminar, queremos atacar no las consecuencias sino el corazón mismo del planteamiento humeano de la metafísica tal y como hasta aquí lo hemos presentado.

Sin afirmar ni tampoco negar la existencia de un mundo externo, la ciencia del hombre se nos ha presentado como la investigación inmanente al ámbito de lo mental por la que se pretende llegar a determinar la naturaleza humana. Nuestra sospecha, que a partir de ahora intentaremos confirmar, es que tal proyecto encierra un absurdo lógico. Sin presuponer la existencia de un mundo externo, ni por tanto la de otras mentes, la ciencia de la naturaleza humana se plantearía como el intento de conocer las conjunciones constantes existentes entre los elementos que componen una mente que siempre viene a coincidir con la del investigador. Aquel conocimiento, por tanto, sería un conocimiento privado; el conocimiento que yo tengo de las relaciones existentes entre los contenidos de mi mente (la existencia de otras mentes no es tenida en cuenta por mí). ¿Es posible tal conocimiento?. ¿Tiene sentido decir "sé..." sin conceder ya -tal y como pretendería la ciencia del hombre y en general cualquier proyecto filosófico inmanentista- la existencia de un mundo externo y de otros seres humanos?. Un análisis de la gramática de "saber" nos ayudará a encontrar respuesta a esta pregunta.

00160

Cuando alguien dice "Se que 'p'" es evidente que de su afirmación no se sigue que realmente sabe que "p". Después de todo podría ser el caso que "no p" o, también, que aunque "p" fuera el caso, cuando interrogado nuestro interlocutor por las razones que le llevan a presumir que sabe que "p", su respuesta no fuera estimada por nosotros satisfactoria -¿Por qué sabes que mañana lloverá?. Porque lo he soñado-. En ambos casos negaríamos a nuestro sujeto el que realmente sabe que "p". Un rasgo esencial pues de nuestro uso -o significado- del término "saber" es el de que la creencia de uno de que sabe no implique el que realmente sepa. La creencia subjetiva de que se sabe que "x" no es razón suficiente para conceder que se sabe que "x". Ahora bien, sin presuponer la existencia de otros ¿tendríamos algún otro criterio para conceder que sabemos algo aparte de nuestra creencia subjetiva de que lo sabemos?. Podría responderse que sí: que la memoria puede funcionar en este caso como criterio justificativo de nuestra pretensión de conocimiento. "Sé que a las impresiones (mías) de amargo suceden siempre las impresiones (mías) de náusea. Y lo sé porque recuerdo que siempre ha sido así". Sin embargo tal respuesta sería errónea. Veamos por qué.

Con la memoria ocurre algo similar a lo que acabamos de constatar acontece con el conocimiento: que alguien diga "recuerdo que 'p'" -"recuerdo que este casino ya estaba aquí la última vez que vinimos a Valencia"- no implica que realmente recuerde que "p" -podríamos objetar: "Imposible: la última vez que vinimos a Valencia aún no estaba autorizado el juego"- . La creencia de que se recuerda algo no es criterio suficiente de que realmente se recuerde algo. Pero sólo el recuerdo verdadero y del que tenemos buenas razones para creerlo tal, puede funcionar como criterio válido y

legítimo del conocimiento (221) y, sin embargo, en el caso del conocimiento privado -aquel conocimiento que se pretende tal aún sin conceder la existencia de otras mentes- nunca estaríamos en disposición de obtener un tal recuerdo. Aquí, evidentemente, no tendríamos ningún otro criterio para decidir si se recuerda algo, que nuestra creencia de que lo recordamos y en consecuencia, según lo dicho, nunca podríamos admitir que nuestra creencia de que recordamos está bien fundada y que, por tanto, puede servir a su vez de fundamento de nuestra creencia de que sabemos. En el conocimiento privado la creencia, ya sea simplemente de que se sabe algo, ya sea de que se sabe algo porque se cree recordar algo, es el único "fundamento" que se tiene para afirmar "sé..." y es precisamente por ello que este tipo de "conocimiento" no sería en ningún sentido lo que estamos dispuestos a conceder

- (221) Con esto no queremos decir que cuando interrogamos a alguien por el fundamento que tiene para aseverar que sabe algo, por ejemplo: que hace dos días llovió, y nos responde apelando a sus recuerdos, sea necesario exigirle, a su vez, que justifique la creencia de su recuerdo -cosa que en nuestro ejemplo podría hacer diciéndonos: "lean la información meteorológica de los periódicos de ayer" o "pregunten a otros que estuvieron hace dos días en la ciudad" o "vean: aún quedan los charcos" etc.- sino que:
- 1) tal posibilidad está siempre abierta -y éste no es el caso en el recuerdo privado, el recuerdo que se pretende tal aún sin conceder la existencia de otras mentes- siendo éste un rasgo esencial del uso -o significado- de la expresión "recuerdo" y
 - 2) que incluso cuando no apuramos tal posibilidad, nuestro fundamento para tomar como legítimo el recuerdo de otro no es su creencia de que recuerda. Que consideremos que una persona tiene buena memoria o que lo que diga recordar no nos resulte "extraño" juega un papel fundamental en que demos por buena su creencia de que recuerda. ¿Qué ocurriría si alguien nos dice recordar cosas fantásticas o si nosotros mismos, creyendo recordar que ayer llovió muchísimo, salimos a la calle y la encontramos totalmente seca?. ¿No desconfiaríamos entonces de la creencia de recuerdo?.

como "conocimiento" (222). En conclusión pues, toda investi
gación filosófica que comienza por dudar, negar, poner entre
 paréntesis o simplemente dejar de lado la existencia de un
 mundo externo y de otros seres humanos, es un verdadero ab-
 surdo lógico. El conocimiento que en ella se nos ofrecería
 -y la ciencia del hombre, tal y como hasta aquí la hemos pre

(222) Al negar la posibilidad lógica de un conocimiento pri-
 vado, no pretendo negar ni la existencia de lo privado
 ni la posibilidad de su conocimiento, Lo único que a-
 firmo es que este conocimiento de lo privado es nece-
 sariamente público. Ciertamente que si me duele una
 muela -y este dolor es algo privado, sólo yo puedo te-
 ner mi dolor, el dolor de otro siempre será numérica-
 mente diferente al mio- puede ser que sólo yo conozca
 su existencia, pero no porque sólo yo pueda conocerlo,
 sino porque me esfuerzo en que otros no lo sepan: no
 me quejo, aparento que todo va bien etc. Esta posibi-
 lidad fáctica de que sólo yo conozca mi dolor demues-
 tra, por cierto, que yo estoy, digámoslo así, en mejor
 posición que los demás para conocer mi dolor (aunque
 no siempre: si soy un reconocido hipocondriaco mi cre-
 encia de dolor no es criterio fiable de que tengo un
 dolor y no de que por contra sólo me imagino tenerlo.
 El dentista que examina mis muelas está ahora en mejor
 posición que yo para saberlo) pero esto no es suficien-
 te para que digamos que yo conozco de manera diferen-
 te a los demás mi dolor, igual que no diríamos que
 quien ve un objeto de cerca tiene un tipo diferente de
 visión a quien lo ve de lejos pues aunque uno lo ve
 con más detalle y otro con menos, ambos lo ven gracias
 a sus ojos y a la luz que les llega a ellos desde el ob-
 jeto. Conozco mi dolor y no es accidental que otros pue-
 dan conocerlo sino que, sólo porque esta posibilidad
 está siempre abierta, es por lo que yo puedo conocer
 mi dolor. Si del dolor no existiesen criterios públi-
 cos, y puesto que los criterios no pueden ser nunca
 privados, yo no podría saber que tengo dolor de muelas.
 No por ello, claro está, dejarían de dolerme. Pero nun-
 ca sabría que esa sensación desagradable es precisamen-
 te dolor.

sentado, no sería ninguna excepción- no sería en absoluto (lo que llamamos) conocimiento (223).

(223) Sin proponérselo hemos dado con un "argumento" en favor de "la existencia de un mundo externo" -expresión por cierto, bastante peligrosa-. Si algo ha de ser conocido, y algo cuando menos ha de ser conocido aunque sólo sea para poder negar, o poner en duda, o entre paréntesis etc. la existencia de un mundo externo: el significado de las palabras que utilizamos, entonces, por la peculiar gramática de la palabra "saber", ya tenemos que conceder la existencia de un mundo público, intersubjetivo, pues conocer implica la existencia de criterios objetivos de conocimiento. Para afirmar que el mundo externo no existe, o para dudar o poner entre paréntesis la existencia de tal mundo, debiéramos empezar por negar o poner en duda la posibilidad de conocer algo, pero entonces, coherentemente, debiéramos guardar silencio pues ya dudaríamos del significado de las palabras.

I.3.2. LA FILOSOFIA HUMEANA DE LA PERCEPCION

1.3.2.1. EL REALISMO HUMEANO

Si de la ciencia del hombre no cupiese otra lectura más que aquella inmanentista que hasta aquí se ha llevado a cabo, entonces, y de acuerdo con lo que se ha dicho, habría que condenar de una vez por todas a la metafísica humeana al limbo del sin sentido. Sin embargo, pensamos que es posible evitar tal conclusión, que la interpretación inmanentista no es la única, ni tan siquiera la más apropiada, que cabe de la filosofía del escocés y, por ello, de cara a articular una lectura alternativa de la misma, nos disponemos ahora a atacar, sucesivamente, cada una de las tres premisas que configura**ban** aquella interpretación: la doctrina oficial de lo mental, la teoría ideacional (referencialista y privaticista) del significado, y la teoría fenomenista de la percepción, siendo nuestro objetivo el demostrar que ninguna de las tres gozó en el fondo de la complacencia del autor del Treatise. Empecemos por la cuestión del fenomenismo.

Sería de esperar, en el caso de que Hume hubiera adaptado efectivamente un punto de vista fenomenista, que cuando se refiriese a la experiencia nos hablara de ésta como una experiencia de fenómenos (percepciones, perceptos, datos sensoriales o sensibles). Sin embargo, resulta notorio -y es algo que no ha pasado inadvertido a los comentadores del escocés (224)- que tanto el Treatise como el Enquiry están escritos en el lenguaje realista propio del sentido común: lo que cuentan como impresiones de sensación no son sofisticadas ex

(224) Cf. N. Kemp Smith, The Philosophy of David Hume pág. 113-15

periencias fenomenológicas sino las más comunes de ver París (T.H.N. pág. 3) o una mesa (T.H.N. pág. 34) o montañas, casas, árboles (T.H.N. pág. 194) etc. Por su forma de expresarse, sus planteamientos más parecen los de un realista que los de un fenomenista. ¿Por qué entonces esa insistencia de sus intérpretes en sentido contrario?. Los leves acentos fenomenistas que pueden descubrirse en las secciones introductorias del Treatise, o aquellas otras afirmaciones aisladas en el mismo sentido que ya recogimos páginas atrás (225) algunas de las cuales, por cierto, desaparecen de manera significativa del primer Enquiry, no podrían considerarse como respuesta legítima a nuestro interrogante pues, aún en el peor de los casos: suponiendo que todos estos textos resultaran absolutamente opacos desde una óptica interpretativa no fenomenista, siempre quedaría la posibilidad de contarlos como inconsecuencias con el punto de vista realista global desde el que se argumenta tanto en el Treatise como en el Enquiry; inconsecuencias, dicho sea de paso, a las que podría haberse visto llevado Hume al adoptar de la tradición un lenguaje inadecuado para expresar sus puntos de vista: el de la teoría de las ideas (226).

(225) Nos referimos a los famosos textos de T.H.N. pág. 67 y 84

(226) En el E.H.U. desaparece en su totalidad la oscura sección VI de Treatise I-ii en la que se encuentran los textos de la pág. 67. Por otra parte, aunque se encuentra en E.H.U. pág. 152-3 un texto equivalente al de Treatise pág. 84, el contexto deja suficientemente claro que con él no pretende Hume defender ninguna tesis fenomenista.

Estas modificaciones y otras, que ya señalaremos, encaminadas a hacer desaparecer aquellos textos o expresiones que podían dar pie a una lectura inmanentista de su filosofía en una obra en la que, según el propio Hume, ha conservado intacto los principios del Treatise intentando corregir los errores de "expresión" cometidos en su obra de juventud (Cf. el Advertissement del E.H.U. pág. 2, A letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh pág. 33, la carta a G. Elliot de 1.751 y la dirigida a Stewart de 1.754, ambas en J.Y.T. Greig (edt):

Sin embargo, hay, o se ha creído que la hay, otra apoyatura, mucho más consistente, para la interpretación fenomenista; nos referimos a la argumentación humeana en Treatise I-iv-2: "Del escepticismo con respecto a los sentidos", sección en la que por afrontar el escocés el problema de la percepción, esto es "en última instancia... el problema de la relación del pensamiento o el lenguaje con el mundo"(227), puede decirse que se encuentra la verdadera piedra de toque, la "cornerstone", de su onto-epistemología. Si es cierto que, como ha solido interpretarse, en ella, cuando menos, elabora Hume una teoría fenomenista de la percepción (228), entonces no cabe duda de que, de cara a hacer coherente con sus propios principios al filósofo escocés, prácticamente todo el primer Enquiry así como buena parte del libro I del Treatise, escritos en clave "realista", debieran ser sometidos a revisión (229). No nos queda pues más remedio, si es que queremos llegar a alguna conclusión a propósito del tema que tenemos planteado, que encarar el análisis de esta minuciosa, larga, extremadamente difícil y esquizofrénica (quizás sobre

The Letters of David Hume vol I págs 158-y 187 respectivamente), podrían contar como un fuerte apoyo de la tesis aquí apuntada.

- (227) A. Quinton: "El problema de la percepción" en C.J. Warnock (edt): La filosofía de la percepción pág 123
- (228) Digo: "cuando menos elabora" pues si bien hay prácticamente acuerdo en atribuirle tal elaboración (aún habiendo diferencias sustanciales a la hora de concretar "su" fenomenismo), no ha faltado quien ha sostenido que Hume llegó a la conclusión "desesperada" de que ninguna teoría de la percepción es satisfactoria. Cf. J. Bennett, Locke, Berkeley, Hume págs 349-53
- (229) Tal es el desideratum que no han dudado en hacer C.D. Broad y H.H. Price respecto a la discusión humeana de los conceptos de espacio y tiempo (T.H.N. I-ii) y causalidad (T.H.N. I-iii) respectivamente. Cf. C.D. Broad, Hume's Doctrine of Space pág 161 y H.H. Price, Hume's Theory of the External World págs 6, 7, 8 y 116.

todo esquizofrénica) sección. Pero antes de entrar en ella para intentar dilucidar qué es lo que Hume nos dice, bueno será que bosquejemos, siquiera sea brevemente, qué es lo que en ella podemos encontrar.

La historia de la discusión del problema de la percepción (230) nos ha ido legando sucesivamente tres generalísimas soluciones del mismo. Aludimos, por orden de su aparición, a la teoría causal, a la teoría fenomenista y a lo que podríamos llamar la teoría realista de la percepción (231). Las dos primeras comparten una premisa básica: la de que lo que nosotros percibimos (o percibimos directamente) no son los objetos sino lo que en un sentido muy vago podríamos llamar la experiencia sensorial -a partir de aquí nos referiremos a esta premisa como a "la premisa fenómeno causalista"-, pero se diferencian por sus respectivos compromisos ontológicos: mientras para la teoría causal aquella experiencia sensorial debe ser considerada como el efecto producido por los entes del mundo externo sobre nuestros órganos sensoriales, con lo que, en su mismo punto de partida, se compromete con la existencia de un mundo de objetos, esto es: de entidades cuya existencia es continua e independiente de la de los observadores; la teoría fenomenista no retrotrae aquella experiencia a ninguna existencia previa, su compromiso básico es bien con entidades efímeras y dependientes (datos sensoriales, perceptos) en el caso del fenomenismo

-
- (230) A pesar de que "percepción" puede utilizarse en contextos no sensoriales tales como "se percibía un ambiente de hostilidad", nos atenderemos a su significado canónico entendiéndolo por tal "el ejercicio de los sentidos humanos" (G.J. Warnock, Introducción a La filosofía de la percepción Pág 8)
- (231) Utilizando rotulaciones diferentes, D.M. Armstrong apunta una clasificación de las teorías de la percepción paralela a la nuestra. D.M. Armstrong, La percepción y el mundo físico págs 13-5.

subjetivo, bien con entidades efímeras e independientes (sensibles, percepciones) en el caso del fenomenismo objetivo.

Ambas teorías, por otra parte, se ven comprometidas con la doctrina oficial de lo mental así como con cierto dualismo no, claro está, ontológico, (pues los fenomenistas no tienen por qué comprometerse con la existencia de otras cosas que no sean los fenómenos) pero sí epistemológico: por un lado, el conocimiento del nivel fenomenológico: de la experiencia sensorial, la experiencia bruta, lo dado no contaminado por ninguna elaboración intelectual, conocimiento que disfruta de una certeza privilegiada en virtud de la cual se convierte en el fundamento sobre el que descansa el edificio entero del saber; por el otro, el conocimiento mediato del nivel objetivo, resultado de un proceso inferencial (232) y, por tanto, dotado de una certeza inferior a, y derivada de, la de nuestro conocimiento de la experiencia.

Por su parte, lo que aquí hemos llamado la teoría realista de la percepción puede caracterizarse por la negación de todas y cada una de las tesis con las que hemos visto se comprometen o aparecen implicadas bien por la teoría causal, bien por la teoría fenomenista. De situarnos en la óptica de este nuevo planteamiento del problema de la percepción, hay que concluir en primer lugar -y a ésta llamaremos "la premisa realista"- que lo que percibimos son los objetos mismos (233),

(232) ¿Qué tipo de inferencia?. En líneas generales la solución de Quinton a esta pregunta puede resultar indicativa: "La especie de deducción implicada (por la teoría causal) es la hipótesis trascendental del tipo que puede hallarse en los argumentos científicos que explican la existencia de cosas no observables... Para el fenomenismo la especie de deducción implicada es la simple extrapolación inductiva". A. Quinton, Op. Cit. pág. 116.

(233) Pues si bien es cierto que como señaló Austin (Sentido y Percepción pág 8) es un error el tratar de reducir a

••••

esto es: las cosas que existen continuamente e independientemente de nuestra observación de ellas. Sin embargo, y he aquí algo obvio pero que, como habremos de ver, resulta de la mayor importancia para entender el significado de la reflexión humana, esto no significa afirmar que nosotros percibimos ininterrumpidamente los objetos. Lo que percibimos es la mesa, son las casas y las montañas aunque las percibamos interrumpidamente, pues nadie que esté en sus cabales se pasa la vida mirando una misma cosa. La diferencia con las teorías causales y fenomenistas, aunque quizás parezca de matiz, no debe desdenarse. Mientras aquellas consideran que nuestra percepción es una percepción continua de algo que existe efímeramente: los fenómenos de nuestra experiencia sensorial; la teoría realista considera a nuestra percepción como una percepción interrumpida de algo cuya existencia es continua (los objetos). Tampoco negará el teórico realista que el percibir exige tener experiencias sensoriales ni que éstas son causadas por la estimulación del mundo externo en nuestros órganos sensoriales (234), de tal modo que, dependiendo del tipo de experiencias que tengamos percibiremos esto o aquello. Lo que afirmará es que lo que percibimos, por lo general, no es nuestra experiencia sensorial sino, como ya quedó dicho, los objetos; y que la relación entre el nivel fenoménico de nuestra experiencia sensorial y el nivel objetivo que percibimos no es, en contra de la opinión de causalistas y fenomenistas, inferencial sino causal, no es de orden lógico sino psicoló-

un tipo único de entidades las cosas que se perciben -y esto es lo que hacemos al decir que lo que se perciben son objetos-, no es menos cierto que como ha señalado Ayer: "los objetos... son una proporción muy amplia de las cosas de las que usualmente pensamos que percibimos" (Los problemas centrales de la filosofía pág 83.)

(234) Cf. P.F.Strawson, "Perception and its objects" en G.F. Macdonald (Edt), Perception and Identity pág 51.

gico: no se trata de que desde la consideración (percepción) de nuestra experiencia sensorial inferamos la existencia del mundo de objetos, se trata de que la tenencia de ciertas experiencias sensoriales provoca nuestra percepción del mundo externo.

Por lo que hace a la filosofía de la mente propia de las posiciones realistas, sólo advertir aquí que, al negarse que el percibir sea tener ciertas experiencias sensoriales (aunque, repitámoslo, se reconoce que el tener ciertas experiencias sensoriales es condición sine qua non del percibir) se socaban los fundamentos mismos de la "doctrina oficial", pues se ponen las bases para romper tanto con la reificación de lo mental que supone el considerar la mente como la sustancia de las que aquellas experiencias (llámense ideas, pathematas, etc.) son modos, o como el conjunto mismo formado por la totalidad de éstos y otros eventos mentales; cuanto para romper con el "mito de la interioridad". Lo mental ya no es algo que resulte, como el famoso fantasma en la máquina, difícil de localizar, sino una calificación adecuada para ciertas actividades -por ejemplo: comprender una orden- e inadecuada para otras -por ejemplo: resbalarse- de tal modo que descubrir que alguien tiene una mente, ya no consiste en conocer la existencia de una sustancia inmaterial ni la de un conjunto de experiencias privadas a las que no se sabe muy bien como diablos podríamos acceder, sino tan sólo, como ha señalado G. Ryle: "consiste simplemente en descubrir que (ese alguien) es capaz y está dispuesto a hacer cierto tipo de cosas... descubrimiento que lo hacemos observando los tipos de cosas que (ese alguien) hace" (235)

(235) G. Ryle, El concepto de lo mental pág 55

Paralelas innovaciones pueden constatarse en el modo como el realista afronta el problema del conocimiento. Si bien se admite el principio empirista de que todo lo que llegamos a saber comienza con la experiencia, pues "es una verdad obvia de la fisiología que las sensaciones, los estímulos físicos de los órganos sensoriales, son condiciones causalmente necesarias de nuestro conocimiento de la realidad" (236), no se reconoce a la percepción ese privilegio que como recurso gnoseológico se le concedía tanto en el marco de las teorías causales como en el de las fenomenistas, y ello porque la experiencia que ella nos suministra no es considerada ahora, y a diferencia de lo que ocurría antes, como una experiencia bruta, inmediata, sino más bien como una experiencia siempre dentro del contexto de una teoría, de un conjunto de creencias, una experiencia holista, podríamos decir, cuya aprehensión resulta tan susceptible de error y corrección -"creí ver una piedra pero en realidad era un papel arrugado"- como lo es cualquier juicio empírico que no dé cuenta de nuestra experiencia perceptiva. Se desecha así la vieja aspiración cartesiana, tan vigente aún entre nuestros contemporáneos fenomenistas (237), de hallar un fundamento incommovible de la verdad y con ella, aquel dualismo epistemológico que vimos postulaban tanto la teoría causal como la fenomenista. Dicho más generalmente: se derrumba "la antigua confianza en una estructura jerárquica del conocimiento" (238)

-
- (236) A. Quinton: "El problema de lo mental" en G.J. Warnock (Edt), La filosofía de la percepción pág 119.
- (237) Ved por ejemplo B. Russell, "La filosofía del atomismo lógico" en J. Muguerza (Edt), La concepción analítica de la filosofía pág 143 y M. Schlick, "Sobre el fundamento del conocimiento" en A.J. Ayer (Edt), El positivismo lógico pág 215.
- (238) G.J. Warnock, "Introducción" a La filosofía de la percepción pág 15

00172

Conformémonos con estas rápidas pinceladas a propósito del panorama que la filosofía de la percepción presenta contemplada desde la perspectiva de nuestra época, y preguntémonos ahora: ¿a qué posición de las tres que aquí hemos apuntado se acerca más la de Hume?. Nuestra intención es, digámoslo ya, llegar a mostrar, en línea con nuestra sospecha de que la interpretación fenomenista del escocés, en cualquiera de sus variantes, resulta inadecuada, que las respuestas que hasta el presente se han apuntado para esta pregunta son, en lo esencial, incorrectas. Veamos.

1.3.2.1.1. LA CUESTION ONTOLOGICA

Hume abre su discusión del problema de la percepción con un texto realmente fundamental. Citémoslo en su totalidad pues no tiene desperdicio:

"Así, el escéptico aún continua razonando y creyendo igualmente a pesar de que asevera que no puede defender su razón con la razón; y por la misma regla debe asentir al principio concerniente a la existencia de los cuerpos, aunque no puede pretender por ningún argumento filosófico mantener su veracidad. La naturaleza no ha dejado esto a su elección, y sin duda lo ha estimado un asunto de demasiada importancia como para ser confiado a nuestros razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien preguntar: ¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos? pero resulta vano preguntar ¿hay o no cuerpos?. Este es un punto que debemos dar por garantizado en todos nuestros razonamientos" (239)

Aunque no conviene perder de vista las primeras observaciones de Hume en este texto: fundamentales en cuanto que delimitan el sentido global que su discusión de este punto va a tener, lo cierto es que los comentadores del escocés han dirigido su mirada principalmente hacia la última parte del mismo. En ella se nos advierte que podemos preguntar por las razones que nos inducen a creer en la existencia de un mundo externo pero que resulta vano preguntarse si tal mundo existe o no, formular la, llamémosla así, pregunta ontológica. Pero ¿por qué?

(239) T.H.N. pág 187. Subrayado original

Una pregunta puede estar fuera de lugar debido a la obviedad de su respuesta. Supongamos que aquí éste sea el caso. De lo que se nos estaría entonces alertando es de que resulta inútil preguntar si existe un mundo objetivo pues es obvio que sí que existe. Si esto es lo que ha querido decirnos Hume, entonces nuestra sospecha de su distanciamiento de las posiciones fenomenistas recibiría un fuerte espaldarazo. El fenomenista no tiene por qué negar la existencia de un mundo de objetos, éstos pueden ser entendidos por él como conjuntos, por ejemplo, de sensibles que guardan entre si ciertas relaciones. Pero lo que difícilmente aceptará el fenomenista es el carácter obvio de la respuesta a la pregunta por su existencia. Lo único por lo que resultaría vano preguntar según él, sería por la existencia de ciertos elementos del análisis (percepciones, perceptos, datos sensoriales o sensibles). Son ellos los que nos son conocidos directamente y con el máximo grado de certeza posible. Por contra, los objetos son inferidos (por seguir con nuestro ejemplo: de la regularidad de conjunción de sensibles observada, inferimos la existencia de la misma regularidad cuando no observada: la existencia de una estructura objetiva) y, por consiguiente, su existencia, aun cuando verdadera, no sería obvia. La pregunta ontológica para el fenomenista es, en este sentido, pertinente.

Pero cabe otra interpretación del texto de Hume. Puede pensarse, como se ha hecho frecuentemente (240), que el único interés aquí del filósofo escocés, tras haber señalado el carácter instintivo de nuestra creencia en la existencia de un

(240) Ved por ejemplo A. Flew, Hume's philosophy of Belief pág 250, F. Zabeeh, Hume. Precursor of Modern Empiricism pág 200 y N. Capaldi, David Hume. The Newtonian Philosopher pág 207.

mundo externo (241), es prevenirnos de la inutilidad de considerar la pregunta ontológica pues sería psicológicamente imposible que, cualquiera que fuera la respuesta a la misma, sirviera para trastocar de algún modo nuestras actitudes cotidianas, modeladas sobre el supuesto de que la respuesta a la misma es afirmativa. No se trata ahora, ni mucho menos, de que la existencia de un mundo objetivo sea una verdad obvia e indubitable -y esto debe reconfortar al fenomenista-; es más: sería perfectamente factible que el filósofo, a través de una evaluación de las razones en las que nos apoyamos para una tal creencia (242), llegase a dudar seriamente de su legitimidad (243). Lo único de lo que se nos advierte es de que tal duda sería momentánea, "at present", incapaz de sos tenerse por algo más que un breve lapso de tiempo (244).

-
- (241) "Parece también evidente que cuando los hombres siguen este ciego y poderoso instinto de la naturaleza, siempre suponen a las mismas imágenes presentadas por los sentidos ser objetos externos" E.H.U. pág 151
- (242) "Hume apunta a descubrir 'que causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos' pero afortunadamente, en su declaración de objetivos se queda corto. Gran parte de la sección (T.H.N.I-iv-2) puede verse como dirigida a responder la cuestión, ni causal ni genética, '¿qué razones tenemos para creer en la existencia de los cuerpos?'. En lo sucesivo supondré que esta es la cuestión que Hume está preguntando". J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume pág 313
- (243) "Empecé esta discusión bajo la premisa de que debemos tener una implícita fe en nuestros sentidos, y que esta debía ser la conclusión que debiera seguirse desde el conjunto de mi razonamiento. Sin embargo, si he de ser sincero, he de confesar que en el presente me siento de un parecer (sentiment) contrario, y no estoy más inclinado a conceder fe alguna a mis sentidos, o más bien a mi imaginación, que a depositar en ellos una tal implícita confianza" T.H.N. 217. Subrayado original.
- (244) "...tomo por garantizado que, cualquiera que pueda ser la opinión del lector en este mismo momento (at this present moment), una vez transcurrida una hora deberá ya estar persuadido de que existe tanto un mundo externo como uno interno" T.H.N. pág 217.

Resulta imposible no reconocer parte de razón a esta última lectura de las afirmaciones de Hume. Resulta a nuestro entender imposible, por ejemplo, el negar que para el escocés la creencia en la existencia de un mundo externo era una creencia natural o, si se prefiere, instintiva, y que por consiguiente, el sentimiento de indecisión que respecto a la misma pudiera provocar en un ser humano cualquier argumento filosófico, estaba condenado a la fugacidad. Pero sin negar esto, sí que pretendemos defender la tesis de que hay un sentido más fuerte en el que para Hume resultaría vano preguntar si existen cuerpos o no, a saber: en el de que una vez formulada esta pregunta la respuesta no podría por menos que ser obviamente afirmativa.

Pudiera pensarse por ello, y no sin razón, que nuestra actitud debe ser simpática con la de aquellos que, como es el caso de Price y García Roca, han insistido en que la verdadera intención de nuestro autor, al declarar la superfluidad de la pregunta ontológica, sería ponernos sobre el aviso de que tal interrogación, en strictus sensu, carece de sentido (245). Pero decir esto es afirmar apenas nada, si no se estipula de qué modo y por qué razones (y es justamente sobre este punto en lo que disentimos de Price y Roca) esta pregunta debía, a los ojos del escocés, resultar un sinsentido.

Consideremos para empezar la solución princeana. Desde su punto de vista, la lectura más "deseable" que pueda hacerse del dictum humeano que nos viene preocupando, consistiría en atribuir al filósofo de Edimburgo la tesis:

(245) Cf. H.H. Price, Hume's Theory of the external World pág 13 y J. García Roca, Positivismo e ilustración. La filosofía de David Hume pág 203.

"... no de que es psicológicamente imposible para nosotros investigar 'si hay o no cuerpos', sino más bien de que la cuestión misma carece de sentido: que esta fórmula interrogativa, aunque gramaticalmente correcta, no plantea cuestión alguna (ya que)... aunque tiene sentido preguntar a propósito de cualquier clase particular de cuerpo si existe o no... quizás cuando intentemos generalizar esta proceso, y preguntar si hay algún objeto material en absoluto ('si hay o no cuerpos'), caemos en el sinsentido y nuestra cuestión deviene una pseudocuestión" (246)

La pregunta es obvia: si tiene sentido preguntarse si existe o no, por ejemplo, el yeti, ¿por qué habría de ser absurdo preguntar si existen o no los objetos físicos?. Para comprender la respuesta de Price hay que hacerse cargo de lo que él considera que es la teoría humeana del mundo externo: una teoría fenomenista (247) según la cual

"... nuestra conciencia vulgar y ordinaria de la materia consiste... de dos elementos claramente distinguibles: (1) el sentir (the sensing) series de senso-impresiones (sense-impressions) indiferentes tanto a la sucesión (succession-indifferent) como a las lagunas (gap-indifferent) y (2) la postulación imaginativa de sensibles impercibidos (unsensed sensibilia) para rellenar las lagunas" (248)

(246) H.H. Price, Op. Cit. pág 13

(247) Para ser más exactos: del tipo de fenomenismo que caracterizamos como de nominalista objetivo.

(248) H.H. Price, Op. Cit. pág 101. Por serie indiferente a las lagunas debe entenderse "una serie de impresiones tal que la ocurrencia de una laguna en cualquier parte de ella no previene a las otras partes de ocurrir en su orden y con sus cualidades usuales" Op. Cit pág 62. Si estamos acos-

siendo por ello que obviamente "... es vano, esto es: caren-
te de sentido" el preguntar por la existencia de un mundo ob-
jetivo pues esto sería tanto como "... preguntar si existen
actualmente sensibles no percibidos" cuando "su existencia
es por definición inverificable." (249)

Se comprenderá ahora al punto nuestra diferencia con
Price. Si para nosotros la pregunta ontológica resultaba va-
na pues en opinión de Hume una vez formulada no admitiría si-
no una respuesta afirmativa, para Price la vanidad de la mis-
ma obedecería a que a los ojos del escocés no admitiría en
absoluto ninguna respuesta, ni afirmativa ni negativa. Pues-
to que aún no es llegado el momento en que podamos argumen-
tar a favor de nuestra postura, nos dedicaremos ahora a cri-
ticar la de Price.

La primera dificultad con que, a nuestro entender, su
línea interpretativa se enfrenta es ésta: si plausible es
afirmar que la pregunta ontológica es absurda pues, en de-
finitiva, el sentido común mismo nos apoya en esta conclu-
sión, nos parece en cambio totalmente insostenible cualquier
posición filosófica que condenase igualmente la pregunta ón-
tica a propósito de la existencia de cualquier ente objeti-
vo concreto. Este tipo de pregunta se plantea constantemente
en la vida cotidiana y está claro que, por lo general, puede

tumbrados a observar una sucesión de eventos ABCD, la
serie A CD y la AB D son indiferentes a las lagunas.
Por serie indiferente a la sucesión debe entenderse a-
quella en la que "no hay una correlación observada en-
tre las cualidades de los items y el orden en el cual
nos son presentados" Op. Cit. pág 87. Las series de im-
presiones sensoriales ABCD, ADCB, BCDA etc. que obtene-
mos cuando, por ejemplo damos vueltas en diferentes sen-
tidos a un cubo, son series indiferentes a la sucesión.

(249) H.H. Price, Op. Cit. pág 193

responderse en un sentido muy definido. Ahora bien, si fuera cierto, cosa que nosotros no pensamos, que Hume hubiera elaborado la teoría fenomenista del mundo externo que H.H. Price le atribuye, ¿cómo podría haber evitado la conclusión de que igualmente toda pregunta óptica carece de sentido?. Si los objetos en general son un constructo de sensibles percibidos y de sensibles no percibidos postulados por el sujeto, un objeto particular será el constructo de determinados sensibles percibidos y de determinados sensibles no percibidos postulados. Si preguntar por la existencia de objetos físicos en general carece de sentido, pues implica el cuestionamiento de la existencia de sensibles no percibidos ¿no deberá decirse otro tanto de la pregunta acerca de la existencia de cualquier objeto concreto?. Traducida a la teoría fenomenista que Price supone fue la del escocés esta pregunta es: ¿existen los determinados sensibles percibidos y los determinados sensibles no percibidos y postulados que constituyen este objeto?. Si es sinsentido preguntar ¿existen sensibles impercibidos?, igualmente lo será preguntar ¿existen estos determinados sensibles impercibidos?

Tan obvia dificultad en su planteamiento, no podía habersele pasado por alto a un comentador de la talla de Price (250) pero como insalvable que nos parece no creemos que su respuesta ofrezca garantía alguna:

"Sostuvimos -nos dice- que nuestra conciencia del mundo material en la medida en que contiene más que el mero sentir impresiones sensoriales actuales, es justamente una gigantesca pieza de postulación imaginativa, a propósito de la cual ninguna cuestión de verdad o falsedad puede plantearse. No obstante queda el hecho de que hay postulaciones y

(250) Cf. H.H. Price, Op. Cit. pág 138

postulaciones. Hay un sentido muy pertinente en el que algunas están justificadas y otras injustificadas, igualmente si tenemos prohibido usar las palabras 'verdad' y 'falso' a propósito de ellas. Cuando alguien ve un espejismo, es erróneo imaginar sensibles de la clase la cual componen un charco de agua, y correcto imaginar sensibles de la clase que componen un trozo caliente de arena, igualmente aunque sea sin sentido preguntar si cualquiera de ambos grupos de sensibles 'realmente existe'" (251).

Esta opción: que para dar sentido a la pregunta óptica ¿existe este peculiar objeto? sólo debemos traducirla por ¿es razonable postular tales y tales determinados sensibles no percibidos?, se muestra ciertamente seductora. Pero si este recurso es válido para cualquier particular pregunta óptica, ¿por qué no también para la pregunta ontológica general? ¿Existen los objetos? sería entonces equivalente a ¿es razonable, a la vista de nuestra experiencia pasada, seguir postulando en general sensibles no percibidos?. Y no llegamos a captar ningún matiz por el que esta pregunta, a diferencia de aquella otra referente a los sensibles de un objeto concreto, esté condenada al sin-sentido. Aquí reside pues el quid del asunto: apelando a una teoría fenomenista de la percepción y del mundo externo no hay manera de separar la suerte que deba correr la pregunta particular ¿existe tal objeto? de la que corresponda a la pregunta general ¿existen los objetos?. O se condena a las dos al sinsentido (si se interpretan bajo el modelo ¿existen sensibles no percibidos?) o las dos tienen perfecto sentido (si se interpretan bajo el modelo ¿es razonable postular sensibles no percibidos?), pero resulta de todo punto imposible decretar absurda la última y

admitir la perfecta legitimidad de la primera tal y como, de acuerdo con el sentido común, parece que pretendió Hume.

La segunda dificultad que detectamos en la interpretación princeana, para nuestros propósitos mucho más interesante, es de acomodación a los textos humeanos. Tras habernos advertido de la vanidad de la pregunta ¿hay o no cuerpos?, recuérdese que apuntilla Hume: "este es un punto que debemos dar por garantizado en todos nuestros razonamientos". Pues bien, justamente esta afirmación con la que se cierra el párrafo introductorio de Treatise I-iV-2 debe, a nuestro entender, resultar absolutamente inaceptable para, y por tanto inasimilable por, cualquier teorización fenomenista. Decir que todo razonamiento descansa sobre la suposición de la existencia de cuerpos u objetos físicos, es atacar el corazón mismo del análisis fenomenista. Desde la óptica de éste existen dos niveles de conocimiento: uno inmediato del mundo de los fenómenos, otro mediato del mundo de los objetos, a los que corresponden dos niveles lingüísticos: uno simple y otro complejo. El nivel lingüístico elemental no admite como referencia de sus palabras sino los fenómenos, ya sean estos percepciones, perceptos, datos sensoriales o sensibles. Su compromiso ontológico no abarca a las entidades que denominamos objetos. Así, los razonamientos que se expresen en este lenguaje no presuponen la existencia de los cuerpos y ésto, obviamente, se opone al desideratum de Hume. La existencia de los fenómenos, no la de los objetos, es la que para el fenomenista debemos conceder en todos nuestros razonamientos.

Como resumen pues de nuestra oposición respecto a la interpretación de Price podemos decir que, estando de acuerdo con él en que al afirmar la vanidad de la pregunta ontológica lo que realmente pretende señalar Hume es que tal pregun

ta carece de sentido, discrepamos de que esto sea así por haber abrazado el filósofo escocés una teoría fenomenista del mundo externo, y ello porque si tal hubiera sido el caso:

- a) no podríamos evitar el condenar también al sinsentido toda pregunta óptica y
- b) nos resultaría de todo punto imposible el dar una interpretación coherente a la última aseveración del párrafo con el que se abre T.H.N. I-iv-2 (sección en la que buscaban refugio los intérpretes fenomenistas), pues ésta resulta totalmente inconsistente con los principios de cualquier fenomenismo.

Podemos ahora pasar a considerar la alternativa de Roca. Aunque a nuestro entender también él ha defendido una interpretación fenomenista de la filosofía humeana de la percepción y del mundo externo (ved nuestra cita nº 213), su explicación del repudio del escocés de la pregunta ontológica es lógicamente independiente de tal interpretación. En su opinión, el texto humeano que venimos considerando podemos interpretarlo:

"... en el sentido de que mientras que es una cuestión propia preguntar si existe o no un determinado cuerpo, y que puede ser respondida mediante el razonamiento causal... no lo es sin embargo el preguntar si existen o no los cuerpos (los objetos), es decir, si hay entidades que mantienen una existencia continua e independiente de nuestra percepción, ya que el supuesto de que tales entidades existen, y que se hallan conectadas por idénticas regularidades que las mostradas por nuestras impresiones, es una de las condiciones que hace posible nuestros argumentos causales mediante los cuales

establecemos las cuestiones de hecho ('es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos', en palabras de Hume)" (252)

Si no nos equivocamos el argumento de Roca descansa en las siguientes premisas:

- A) Toda cuestión de hecho debe solventarse apelando a razonamientos causales.
- B) La cuestión óptica es una cuestión de hecho
- C) La cuestión ontológica es una cuestión de hecho
- D) No podemos hacer ningún razonamiento causal si no concedemos la existencia de cuerpos de donde deduce que
- E) La cuestión ontológica no es una cuestión propia (no tiene sentido) pues para que pudieramos resolverla (mediante un razonamiento causal, como debiéramos) ya tendríamos que haberla concedido (pues son imposibles los razonamientos causales si no se concede la existencia de cuerpos).

¿Pudo ser este el argumento que tuviese Hume en mente para condenar la pregunta ontológica?. Respecto a las tres primeras premisas ningún reparo podemos poner; está clara su filiación humeana. Para el autor del Treatise toda cuestión de hecho, "sea que afecte a la existencia real o a las relaciones de objetos", en cuanto que no quepa resolverla por la mera observación y deba serlo por contra apelando al razonamiento, no puede ser solventada sino por una argumentación causal (253). Y en cuanto a si cualquier pregunta óptica y la ontológica son cuestiones de hecho, puesto que en ellas se plantea en términos absolutos un problema de existencia real, no una cuestión de relación entre conceptos o

(252) J. García Roca, Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume pág 204

(253) Cf. T.H.N. pág 73

de mera comparación entre existencias dadas (254), parece que no cabe otra respuesta sino la afirmativa. Sin embargo, la cuarta premisa de Roca, sin duda la más fundamental, no nos parece igualmente obvia. ¿Por qué no pueden haber razonamientos causales si no se concede antes la existencia de objetos?. Si bien la respuesta a esta pregunta no termino de verla clara en Roca, creo que, curiosamente, Price nos ofrece una clave fecunda para encontrarla.

Casi en los mismos prolegómenos de su libro, poco después de haber formulado por vez primera la exigencia, a la que ya hicimos alusión, de que Hume para ser consistente con sus propios principios debía haber reescrito su teoría de la causalidad y de la inducción, nos aclara la razón de ésta su opinión. Desde su punto de vista, el autor del Treatise sostuvo que ...

"una regla causal hace dos cosas: formula que una cierta conjunción constante ha sido observada en el pasado; y da expresión a un hábito de expectación confiada sobre su constancia futura... Pero he aquí el problema. ¿Qué son estas conjunciones constantes?. ¿Qué está conjuntado con qué? Si juzgamos a tenor del conjunto de ejemplos que Hume nos suministra en la sección sobre la Conexión necesaria, son eventos en el mundo material o estados de objetos materiales... No hay ciertamente conjunciones de impresiones sensoriales actualmente presentadas" (255)

Para Price no se trata de un simple descuido de Hume, ni tam

(254) Aclarar el significado y precisar el alcance de la dicotomía humeana entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho será tarea que abordamos en el II capítulo de este trabajo.

(255) H.H.Price, Hume's theory of the external World pág 6-7 Subrayado original.

poco de una acomodación al modo popular de hablar en aras de la brevedad, pues de haber sido así no cabría sino pensar que el filósofo escocés estaba cometiendo un craso error ya que, siempre según Price, "es muy dudoso que haya ninguna conjunción constante entre impresiones sensoriales" (256)

Podemos ahora dar una explicación de la premisa D en el razonamiento de Roca: la existencia de los cuerpos es un requisito previo de todo razonamiento causal porque éste, por su parte, se fundamenta en la constatación de una conjunción constante pero, y he aquí lo decisivo, esta conjunción constante no existe entre impresiones sensoriales (sensibles, percepciones, perceptos o datos sensoriales) sino sólo entre objetos. Ahora la premisa D suena convincente y, sin embargo pensamos que a los ojos de Hume debiera ser simplemente falsa. ¿Por qué?. Es cierto que, como señalaba Price, cuando Hume discute el problema de la causalidad todos sus ejemplos hacen referencia a la relación causal entre eventos físicos, pero de aquí no se deduce que para Hume toda relación de causación debiera ser entre objetos o estados de objetos físicos. Cuando comienza su tratamiento de las ideas de causa y efecto nos advierte el escocés:

"Antes de seguir adelante sólo observaré que aunque las ideas de causa y efecto son derivadas tanto desde las impresiones de reflexión como desde las impresiones de sensación en aras de la brevedad, normalmente haré mención sólo de estas últimas como el origen de estas ideas; aunque deseo que cualquier cosa que diga de ellas pueda hacerse también extensible a las primeras. Las pasiones están conectadas entre sí y con sus objetos no menos de lo

que lo están unos con otros los objetos externos. La misma relación, por consiguiente, de causa y efecto la cual es propia de unos debe ser común a todas ellas". (257)

Si de lo que se trata es de explicar la relación causal en el ámbito del mundo físico, entonces nuestra explicación debe partir de nuestras impresiones de sensación, esto es (y aquí el compromiso de Hume es con una ontología de corte inequívocamente realista): de nuestra percepción de objetos externos, entidades continuas e independientes; pero si de lo que se trata es de explicar la relación causal en el ámbito del mundo emocional entonces debemos partir, nos advierte Hume, de las impresiones de reflexión, esto es: de la percepción de entidades efímeras y dependientes. Luego, y esta es la conclusión a la que queríamos llegar, no toda conjunción constante que está a la base de un razonamiento causal tiene por qué ser para Hume una conjunción de entes de existencia continua e independiente, de objetos; también es posible descubrir conjunciones constantes entre existencias efímeras y, en consecuencia, hacer razonamientos causales a propósito de ellas. Si la pregunta ontológica carece de sentido no será pues porque no pueda resolverse apelando al razonamiento causal sin a la vez darle una respuesta afirmativa ya que, como acabamos de ver, hay razonamientos causales que no versan sobre objetos del mundo externo. ¿Cuál será entonces el motivo?. No estamos aún en disposición de responder esta pregunta, para ello será preciso que terminemos antes de perfilar cuál es el sentido global de la discusión humana del problema de la percepción. Pero ya podemos adelantar que esa razón tendrá que ver con la concepción de Hume del lenguaje, de su funcionamiento y naturaleza. Prosigamos pues con el análisis de la sección I-iv-2.

1.3.2.1.2. OBJETIVIDAD E INFORMACION SENSORIAL

Puesto que no podemos poner en tela de juicio la existencia de un mundo objetivo pues esta existencia es un presupuesto lógico de todos nuestros razonamientos, la cuestión que dice Hume va a tratar es la de las causas que nos inducen a creer en tal existencia o, lo que según él es lo mismo, la de los fundamentos de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los entes que integran un tal mundo ya que, en su opinión, la continuidad, esto es: su persistencia "igualmente cuando no están presentes a los sentidos", y la distinción: "su posición externa así como la independencia de su existencia y comportamiento" (258) son los dos rasgos indisolubles que constituyen lo que podríamos llamar la objetividad:

"Estas dos cuestiones concernientes a la existencia continuada y distinta de los cuerpos están íntimamente conectadas. Pues si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aún cuando no:

(258) T.H.N. pág 188. Esta definición de existencia distinta que aquí nos suministra Hume no debe, sin embargo, llamarnos a engaño. Como ha señalado Bennett: "... la externalidad espacial no se encuentra en el centro de su investigación". Locke. Berkeley. Hume pág 314. El propio Hume lo reconoce un poco más adelante cuando nos dice: "... podemos observar que cuando hablamos de existencias reales y distintas, tenemos comúnmente más en mente su independencia que su situación externa en un lugar, y pensamos que un objeto tiene una realidad suficiente cuando su ser es ininterrumpido e independiente de las revoluciones incesantes de las que somos conscientes en nosotros mismos" T.H.N. pág 191. En realidad por existencia distinta de los cuerpos quiere indicar Hume dos cosas: 1) la no dependencia existencial de los objetos respecto a nuestro acto de contemplarlos (mi mesa sigue existiendo aún cuando nadie la ve), y 2) la no dependencia de las cualidades de los objetos de nuestra percepción (el palo sumergido en el agua sigue siendo recto independientemente de que lo veamos torcido).

son percibidos, su existencia es de hecho independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente de la percepción y distinta de ésta, ellos deben continuar existiendo igualmente aún cuando no sean percibidos" (259)

Antes de afrontar una crítica que se suele hacer contra esta observación humeana, quiero aprovechar la ocasión para advertir algo que a mi entender resulta fundamental para interpretar correctamente la filosofía de la percepción del escocés. Me refiero a los dos usos, registrados ambos en este texto, de la palabra percepción (perception). Por un lado, la percepción, en su significado podríamos decir activo, es la acción de percibir -a partir de ahora cuando este significado sea el que esté en juego nos referiremos a él como percepción (a)-, el ejercicio de los sentidos según la definición de War-nock por nosotros aceptada. Es el sentido que está en juego cuando Hume habla de la existencia de los cuerpos como independiente de la percepción. Por el otro, en lo que llamaremos su significado pasivo -percepción (p)-, la percepción es también sinónimo de lo percibido. Es este el sentido implicado cuando se nos advierte de que la existencia de los cuerpos es distinta de la percepción. En contra de lo que suele estimarse (260), creemos que no es tanto en el abandono de su uso técnico, como sinónimo de impresiones e ideas, ni en la posterior asimilación que hará Hume entre percepción (en su significado pasivo) y objeto, cuanto en el uso indiscriminado de esta palabra con dos sentidos tan diferentes (261), en donde

(259) Lleve o no razón Hume al señalar "la íntima conexión" entre independencia y continuidad, una cosa está clara: la imposibilidad para él, como ya señalamos (ved cita nº 214), de la existencia de entidades fenoménicas objetivas, efímeras y, no obstante, independientes.

(260) Ved por ejemplo J. García Roca, Op.cit. pág 152-3

(261) Puesto que en Treatise I-iv-2 percepción funciona como sinónimo de impresiones de sensación, el mismo doble

reside el origen de la tremenda dificultad de interpretación que la sección I-iv-2 tiene y aún, nos atrevemos a decir, el origen del fracaso global que la misma supone (262). Vayamos ahora con la crítica.

Price (263) ha señalado que, en contra de lo que Hume ha afirmado, continuidad e independencia no se coimplican pues es lógicamente posible -y sobre tal posibilidad se asienta el fenomenismo objetivo- percibir algo que exista interruptivamente y que, sin embargo, posea una existencia independiente de nuestra percepción. A nuestro entender, sin embargo, el asunto no es tan fácil de despachar como Price supone. Ciertamente que si por continuidad se entiende no interruptido (algo que se repite a intervalos), entonces Hume

sentido, como muy bien ha visto R.E. Aquila: "Brentano, Descartes and Hume on Awareness". Philosophical and Phenomenological Research vol 35. (1.974) pág 226, es aplicable a las mismas.

(262) Son varios los comentadores que han caracterizado a la sección I-iv-2 de fracaso, añadiendo que esta estimación debió ser compartida por el mismo Hume cuando, de hecho, suprimió buena parte de la misma en su primer Enquiry (Cf. J. Bennett: Locke. Berkeley. Hume pág 313 y C. Maund: "on the nature and Significance of Hume's Scepticism" Revue Internationale de Philosophie nº 20(1952) pág 174-5

En nuestra opinión tales posiciones resultan en lo esencial correctas pero es preciso, si se sostienen, matizar en qué sentido y por qué razones consideró un fracaso el filósofo escocés T.H.N. I-iv-2. A este respecto nos parece acertada la opinión de Leroy: David Hume pág 144 de que sería incorrecto pensar que Hume abandonase en el Enquiry las tesis del Treatise así que, en concordancia con sus propias declaraciones del Advertisement, nos parece legítimo pensar que los inconvenientes que el filósofo escocés encontró en esta parte del Treatise fueron principalmente de expresión. En ella, para "evitar toda ambigüedad y confusión" Hume debía, según confesión propia, haberse conformado enteramente a la manera de hablar del vulgo (T.H.N. pág 202). Sin duda que el uso homónimo de "percepción" no contribuyó a ello.

(263) Cf. H.H. Price, Hume's Theory of the external World pág 18

está equivocado pues resulta evidente que se dan muchos casos en que algo existe interrumpidamente -por ejemplo la luz de un faro vista en la noche desde el mar- y sin embargo también lo hace independientemente. ¿Pero qué pasa si por continuidad entendemos no-efímero, siendo algo efímero cuando existe un breve lapso de tiempo y ya nunca vuelve a presentarse de tal modo que es sólo susceptible de una única observación?. Imaginemos la luz en el mar del ejemplo anterior sólo que ahora se nos presenta una sólo vez. Nos caben en principio dos opciones: o bien atribuirle una existencia indepen-diente, a lo que estaríamos más dispuestos si nuestro testi-monio fuera corroborado por otros, diciendo, por ejemplo, que se trataba de una estrella fugaz; o bien no atribuirle una tal existencia, admitir que se trató de una alucinación por nuestra parte, etc. La existencia de la primera alterna-tiva parece seguir dando la razón a Price: incluso cuando algo existe efímeramente puede hacerlo también independien-temente. No obstante creemos que es más bien el caso contra-rio. Cambiemos de decorado. Supongamos un grupo de sedientos extraviados en el desierto. Repentinamente parte de los ele-mentos del grupo, o el grupo entero si se prefiere, ve por un breve instante un camión cuba repleto de agua fresca. De-jan de verlo. Se abalanzan hacia el lugar donde suponen esta-ba el camión pero no descubren ni el menor rastro de él, ni huellas de neumáticos ni nada por el estilo. ¿No diríamos que, a pesar de haberlo visto todos, tal "camión" no gozaba de una existencia independiente, que se trató más bien de una alucinación colectiva?. A donde quiero ir a parar con este ejemplo es a la conclusión de que a las existencias efí-
meras sólo les concedemos independencia, objetividad, si con-
seguimos referirlas como efectos o apariencias de existencias
contínuas. El caso de la estrella fugaz no es una excepción. Su fugacidad es la apariencia que presenta ante nosotros un

objeto duradero. Sólo donde las cosas tienen cierta duración o pueden ser referidas a algo que dura, es posible en principio la reidentificación. Y sólo donde ésta es posible, es posible la atribución de identidad objetiva. Pero sigamos con Treatise I-iv-2.

Planteado en su dimensión más general el problema: hallar los fundamentos de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo, pasa Hume a especificar más detalladamente lo que será su tarea:

"...consideraré -nos dice- si son los sentidos, la razón, o la imaginación la que produce la opinión de una existencia continua y distinta. Estas son las únicas cuestiones inteligibles a propósito del presente asunto, pues por lo que hace a la noción de existencia externa, cuando tomada por algo específicamente diferente de nuestras percepciones, ya mostramos (Parte II sección 6) su absurdo" (264)

Un análisis de este texto permite que nos reafirmemos en algo que ya dijimos (Véase nuestra nota nº 206), a saber: que la ciencia del hombre, en cuanto investigación de los principios del conocimiento, se configura como fundamentación de las creencias del sentido común. En ningún otro tema como en éste concerniente a la naturaleza de los entes del mundo externo, debiera haberse sentido un filósofo del siglo XVIII tan tentado de desdeñar el punto de vista del vulgo (según el cual los objetos son específicamente homogéneos con nuestras percepciones esto es: tienen aquellas propiedades que percibimos tales como el color, el olor, el gusto, etc.) para abrazar otro punto de vista más "filosófico" según el cual los objetos serían, parcial o totalmente, específicamente di

ferentes de nuestras percepciones; pues ésta y no otra había sido la opción que, al abrazar la teoría de las cualidades primarias, había seguido toda la filosofía natural y con ella la metafísica moderna. Sin embargo, incluso en esta cuestión, la opción de Hume es clara: se trata de explicar nuestra creencia en la existencia de objetos específicamente semejantes a nuestras percepciones, la creencia ontológica del vulgo, pues la noción de una existencia específicamente diferente a las mismas, se nos advierte, es absurda (265). Se trata, más en concreto, de indagar si tal creencia es un dato inmediato de nuestra experiencia sensorial -si son los sentidos los responsables de esta opinión- o si, por contra, es el resultado de un proceso que arranca en aquella experiencia pero que va más allá de ella, pudiendo ser en este caso que tal proceso sea una derivación lógica -con lo que tendríamos a la razón como responsable del mismo- o que no lo sea -y entonces sería a la imaginación la artífice de nuestra creencia-. (266)

-
- (265) Las razones de esta conclusión humeana deberán ser analizadas cuando tratemos su refutación de la explicación causal de la percepción pero por el momento, repárese en la interpretación que el escocés da de su polémica sección del Treatise I-ii-6. No se trata de que en ella haya negado la posibilidad de una existencia externa, tesis "inmanentista" que podría venir sugerida por aquellas expresiones de fuerte sabor malebranchiano en las que nos decía que "nunca podemos realmente avanzar un paso más allá de nosotros mismos" (T.H.N.pág 67), sino que lo que ha negado es la posibilidad de concebir tal existencia como específicamente diferente de nuestras percepciones. A buen seguro que la consciencia de Hume de que no había conseguido expresar en aquellos textos, sin ambigüedades y con claridad, ésta su intención, fue lo que le llevó -como ya hemos subrayado que hizo (ved nuestra cita nº 226)- a suprimirlos del primer Enquiry.
- (266) Es preciso comprender que ni la cuestión ni la solución humeanas son psicológicas. Su problema, formulado en el lenguaje de las facultades, es, en realidad, epistemológico. Se trata de averiguar qué tipo de relación lógica existe entre la experiencia y las creencias construidas

Por lo que hace a la primera alternativa, que la relación entre nuestra experiencia sensorial y nuestra creencia en la existencia de un mundo de objetos específicamente semejante a nuestras percepciones, sea una relación inmediata, establecida por los sentidos, su postura es tajante: "Podemos concluir con certeza -nos dice- que la opinión de una existencia continua y distinta nunca surge de los sentidos" (267). ¿Cómo llega Hume a esta conclusión?. El mismo nos resume su argumento:

"... los sentidos... no nos dan noción alguna de una existencia continua porque no pueden operar más allá del límite dentro del cual en realidad operan. Tampoco producen la opinión de una existencia distinta porque ni pueden ofrecer ésta a la mente como representada ni como original. Para ofrecer ésta como representada, debieran presentar a la vez un objeto y una imagen. Para hacer aparecerla como original debieran transmitir una falsedad, y esta falsedad debiera residir en las relaciones y situación, en orden a lo cual debieran ser capaces de comparar el objeto con nosotros mismos; e igualmente en este caso, ni nos defraudan, ni es posible que lo hicieran" (268)

En lo tocante a la existencia continua de los objetos de nues-

a partir de ella. Su respuesta, en el caso concreto que ahora nos concierne, es, como veremos, que no hay en absoluto una relación lógica entre ellas, que nuestra creencia en la existencia de un mundo externo no está lógicamente fundada en nuestra experiencia sensorial, o dicho con su lenguaje: que es la imaginación la facultad responsable de tal creencia.

(267) T.H.N. pág 192

(268) T.H.N. pág 191-2

tros sentidos (269), el argumento de Hume es sencillo y convvincente: los mismos sentidos no nos informan de tal existencia continúa pues resulta evidente, y nadie desea negarlo, que la percepción no se ejerce siempre, constantemente, sobre un mismo objeto. De la continuidad de su existencia no nos informan pues los sentidos. Pero no podemos decir lo mismo por lo que hace a su razonamiento a propósito de la existencia independiente de las impresiones de nuestros sentidos (270). Intentemos precisar, un poco más allá de su críptico resumen, cuál es el sentido de la discusión humeana en este punto.

En orden a que los sentidos produjesen la opinión de una existencia distinta de sus impresiones u objetos, deberían representárnoslas -nos dice Hume- "bien como imágenes y representaciones, bien como estas muy distintas y externas existencias" (271). Esto es: o bien en nuestra experiencia sensorial debiera ya haber una referencia a algo distinto aunque específicamente semejante a ella, o bien nuestra propia experiencia sensorial debe sugerirnos que su existencia es externa e independiente.

El primer polo de esta disyuntiva es rápida y fácilmente despachado: "Que nuestros sentidos no ofrecen sus impresiones como algo distinto o independiente y externo es evidente, puesto que no nos suministran sino una percepción simple" (272). Lo percibido en la experiencia sensorial es la mera experiencia sensorial; no es percibido algo otro, una existencia externa e independiente, a la que aquella es referi-

(269) T.H.N. pág 188

(270) T.H.N. pág 189

(271) Idem

(272) Idem. Subrayado original

da como su imagen. En consecuencia, "cuando la mente mira más allá de lo que inmediatamente se le aparece, sus conclusiones nunca pueden ser atribuidas a los sentidos; y ciertamente ésta mira más allá cuando desde una percepción simple infiere una existencia doble, y supone las relaciones de parecido y causalidad entre ellas (273).

El segundo polo es más difícil de descartar pues las alternativas de cómo puedan los sentidos presentarnos sus impresiones como existencias independientes y externas son aquí múltiples. En primer lugar, cabe la posibilidad de que la experiencia sensorial, sin más, se nos presente "por una clase de falacia e ilusión" como una tal existencia. "A este respecto cabe observar -señala Hume- que todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como ellas realmente son y cuando dudamos entre si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no estriba en su naturaleza, sino en sus relaciones y situación" (274). Lo que se nos quiere decir aquí se hace más claro cuando leemos poco más adelante que "... toda impresión, externa e interna, pasiones, afecciones, sensaciones, penas y placeres,

(273) Idem

(274) T.H.N. pág 189. A resaltar que las impresiones se nos pueden presentar bien como "objetos distintos", bien como "meras impresiones". Cuando a la altura de Treatise 192 clasifique Hume las "impresiones presentadas por los sentidos en aquellas de "figura, grosor, movimiento y solidez de los cuerpos", "las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frio" y "las de dolor y placer" señalará que sólo respecto a estas últimas hay acuerdo universal en concebirlas como "meramente percepciones y, consecuentemente, como seres dependientes e interrumpidos". Lo percibido, las percepciones (p) o las impresiones (p), podían ser para Hume tanto objetos distintos como meras percepciones, existencias efímeras y dependientes.

están originalmente al mismo nivel y al margen de cualquier otra diferencia que podamos observar entre ellas, se nos aparecen siempre en sus verdaderos colores, como impresiones o percepciones" (275). Aquella experiencia sensorial que consideramos producida por el mundo externo y copia de él, las impresiones externas, no difiere en naturaleza de aquella otra experiencia sensorial que consideramos subjetiva, tal como las pasiones, el placer o el dolor. No hay ningún índice que marque la "externalidad" de una y la "interioridad" de la otra, "tan lejos como son jueces los sentidos todas las percepciones son iguales en el modo de su existencia" (276), y tampoco podemos aliviarnos pensando que tal índice existe aunque nos ha pasado inadvertido pues "todas las acciones y sensaciones de la mente, siéndonos conocidas por consciencia, deben necesariamente aparecernos en todo particular lo que ellas son y ser lo que aparentan. Toda cosa que entra en la mente, siendo en realidad una percepción, es imposible sentirla como algo distinto. Esto sería suponer que igualmente donde somos más íntimamente conscientes, podemos estar equivocados" (277). En conclusión pues: la naturaleza de la experiencia sensorial es tal que no nos presenta de manera inmediata, no sentimos por una clase de falacia o ilusión, ninguna existencia externa e independiente como tal. Pero no es ésta la única forma en que tal cosa puede acontecer y Hume se apresta a considerar y refutar las otras dos alternativas restantes que él vislumbra.

La segunda manera en que nuestros sentidos podrían resultar responsables de la atribución de una existencia distinta y externa a sus impresiones, al representarnos éstas

(275) T.H.N. pág 190

(276) T.H.N. pág 193

(277) T.H.N. pág 190. Subrayado de Hume

como dotadas ellas mismas de aquella existencia, sería presentándonos una relación entre los objetos, las percepciones (p), y nosotros mismos, nuestra persona. De esta forma estaríamos sensorialmente informados de que hay ciertas impresiones o percepciones que son distintas, independientes de nosotros. El problema, aquí, "... es hasta qué punto somos nosotros mismos los objetos de nuestros sentidos" (278) y la respuesta humeana al mismo es que: puesto que "... no hay cuestión más abstrusa en filosofía que esta concerniente a la identidad y naturaleza del principio de unión que constituye a una persona... lejos de ser capaces de determinar esta cuestión sólo por nuestros sentidos, debermos recurrir a la más profunda metafísica para obtener una respuesta" (279)

Pero si es imposible que los sentidos nos presenten a la vez las impresiones externas y una impresión de nuestra persona, tal vez sea posible, y suficiente para la cuestión que estamos tratando de dilucidar, que nos presenten a la vez aquellas impresiones a las que suponemos de existencias externas y diferentes, y una impresión de nuestro cuerpo. Esta es la última alternativa contemplada por Hume de que la mera experiencia sensorial pudiera presentársenos como experiencia de algo que existe independientemente, la última posibilidad de llegar a establecer que "... ninguna otra facultad, a parte de los sentidos, es requerida para convencernos de la existencia externa de los cuerpos"; posibilidad que es descartada en base a "las tres siguientes consideraciones: Primera que, propiamente hablando, no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de tal ma

(278) T.H.N. pág 189

(279) Idem

nera que el ascribir una existencia real y corporal a estas impresiones, o a sus objetos, es un acto de la mente tan di fícil de explicar como el que en el presente examinamos.

Segunda: sonidos, sabores y olores, aunque normalmente considerados por la mente como cualidades continuas e independientes, no parecen tener ninguna existencia en la extensión y, consecuentemente, no pueden aparecer a los sentidos como externamente situados al cuerpo... Tercera, igualmente nuestra vista no nos informa de la distancia o externalidad (outness), por así hablar, inmediatamente y sin un cierto razonamiento y experiencia" (280)

Habíamos pensado que la percepción de nuestro cuerpo rodeado de objetos que le son externos bastaba para atribuir a estos una existencia independiente, pero esto sólo sería así si la percepción de nuestro cuerpo mostrase ella misma ser la percepción de algo independiente, pues entonces, lo situado en una relación espacial a él también sería corpóreo; pero no es éste el caso. Nuestro cuerpo no es percibido por nuestros sentidos externos de ninguna manera privilegiada. Si en si misma la experiencia sensorial que tengo cuando veo una mesa no tiene, como dijimos antes, ningún índice que marque su existencia diferente, lo mismo ocurre con la percepción de mi cuerpo. Además, no podemos considerar el criterio de externalidad espacial respecto al cuerpo como el criterio por el que una percepción lo sería de algo independiente y distinto pues el sentido común -cuyas creencias en definitiva, son las que se trata de explicar- atribuye tal independencia a propiedades que, como el sabor, por poner un caso paradigmático, no están en el espacio (281) ni,

(280) T.H.N. pág 191. Subrayado de Hume

(281) La pregunta ¿dónde está el sabor de una manzana? es un evidente sinsentido. La manzana tiene sabor pero a nadie se le ocurriría buscar dónde está éste. Cf. T.H.N. pág 235-239.

en consecuencia, en una relación de exterioridad o interioridad a nuestro cuerpo. Para colmo, y por si todo esto no bastara, es que además, señala Hume, el propio criterio de externalidad no es un criterio que nos suministra la experiencia sensorial. Si yo debiera describir ésta cuando veo, por ejemplo, un árbol en primer término y mucho detrás de él una casa, no debiera decir que veo la figura de un árbol y detrás la figura de una casa sino, para ser estrictos, que veo una figura grande de un árbol y una figura pequeña de una casa. Sólo cuando hemos aprendido a interpretar las experiencias sensoriales podemos inferir de ellas relaciones espaciales.

Con esto hemos completado el examen de los argumentos que conducen a Hume a su conclusión de que la existencia de objetos continuos e independientes no es un dato primitivo de nuestra experiencia sensorial (282) o, como él dice, de que los sentidos no son la causa de nuestra creencia en una existencia continua e independiente. Nuestra intención no es valorar si estos argumentos y esta conclusión son correctas —aunque tampoco podemos dejar de declarar nuestra conformidad, en líneas generales, con Hume— pero si queremos discutir ahora si en ellas se encierra algún apoyo a la interpretación fenomenista de su filosofía de la percepción tan en boga entre sus comentadores. Es cierto que, por fin, se nos ha presentado las impresiones (p), lo percibido, como algo a ciencia cierta interrumpido y de lo que, limitándonos a considerar estrictamente los informes de nuestros sentidos, no podemos decidir a propósito de su existencia cuando no está siendo el objeto de nuestra percepción (283). ¿Cabe su-

(282) Cf. J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume pág 320

(283) "Por lo que hace a la independiencia de nuestras percepciones respecto a nosotros mismos, nunca puede ser ésta un objeto de los sentidos; por contra, toda opinión que formemos concerniente a este asunto deberá ser derivada de la experiencia y la observación" T.H. N. pág 191.

poner por ello que Hume acepta lo que nosotros denominábamos la "premisa fenómeno causalista"; recuérdese: que lo que percibimos nunca son los objetos?. La misma observación con que abre su discusión a propósito de la responsabilidad de los sentidos en la creencia del sentido común en un mundo objetivo, nos pone en la pista de que el filósofo escocés distó mucho de suscribir tal tesis:

"Para empezar -nos dice- con los SENTIDOS, es evidente que estas facultades son incapaces de darnos la noción de la existencia continua de sus objetos"
(284)

Fijémonos bien: los sentidos son incapaces de darnos la noción de existencia continua pero Hume no dice que sus objetos tengan una existencia efímera. Todo lo contrario. La noción de existencia continua que los sentidos no pueden darnos es, precisamente, la de sus objetos. Cuando ejercemos los sentidos, cuando percibimos, con lo que entramos en contacto es con un mundo objetivo, constituido por entes que existen continua e independientemente de nosotros mismos: cuando "... los hombres son conducidos por un instinto o propensión natural a dar fe a sus sentidos... siempre suponemos un universo externo, el cual no depende de nuestra percepción sino que debiera existir igualmente aunque toda criatura sensible estuviera ausente o fuera aniquilada" (285). Los sentidos, parece reconocerse ahora, ya nos están ofreciendo información sobre algo externo, independiente. ¿Es preciso concluir a la vista de lo expuesto que Hume ha pecado de incoherente?. Me inclino a pensar que tal valoración no sería acertada. Más

(284) T.H.N. pág 188. Subrayado y mayúsculas original

(285) E.H.U. pág 151

bien me parece, por contra, que el filósofo escocés ha sido perfectamente consciente de que la percepción puede proyectarse sobre dos ámbitos bien diferentes, de tal manera que cuando lo que entra en juego son aquellos sentidos a los que se refiere en la conclusión del libro I del Treatise como fundados sobre la imaginación (286), el nivel en que nos desenvolvemos es objetivo: su información es de un mundo de entidades cuya existencia es continua e independiente de la del observador; mientras que cuando nos referimos a aquellos sentidos que, como diferentes de la razón y de la imaginación, entran en consideración como posible fundamento de nuestra creencia ontológica, entonces el nivel en que nos situamos es fenoménico: ellos nos dan acceso a una experiencia efímera.

Tal dualismo, por otra parte, a la hora de concretar la naturaleza de las percepciones (p), no decide la balanza ni a favor de las interpretaciones fenomenistas ni a favor de las realistas. Por un lado, al distinguir entre los sentidos fundados en la imaginación y los sentidos como diferentes de la razón y de la imaginación, puede pensarse que Hume está haciendo algo semejante a lo de esos teóricos fenomenistas que distinguen entre la percepción directa, proceso cognitivo puramente sensorial que nos pone en contacto con el mundo de los fenómenos, y la percepción indirecta, proceso a la vez sensorial e intelectual por el que entramos en el mundo objetivo; por el otro, puede argumentarse que un realista no tiene por qué comprometerse con la tesis de que lo percibido son siempre objetos, puede también reconocer que en ciertas circunstancias (como cuando tratamos de describir al oculista exactamente qué es lo que vemos, o cuando tratamos de averiguar si nuestra creencia en un mundo objetivo es un dato primiti

vo de nuestra experiencia sensorial) lo que percibimos es algo efímero y que aún, para su existencia, puede ser dependiente de nosotros mismos (287) si bien, a diferencia del fenomenista, considera que toda percepción, sea la propia de una conciencia directa, sea la que tenemos en una situación reflexiva como la que acabamos de apuntar, es un acto que involucra la actividad intelectual. Sin embargo, hay algo en el modo como Hume presenta y trata esta dualidad de niveles sobre los que puede ejercerse la percepción (a), que podría utilizarse como indicio de que el filósofo escocés se ha alineado con los teóricos fenomenistas.

En efecto, para empezar debe recordarse que nuestro filósofo parece otorgar una certeza privilegiada al conocimiento del ámbito fenoménico: "... todas las sensaciones -nos decía- son sentidas por la mente tal como ellas realmente son" o aún, en un texto archicitado ya recogido por nosotros, "... todas las acciones y sensaciones de la mente, siéndonos conocidas por consciencia, deben necesariamente aparecernos en todo particular lo que ellas son y ser lo que aparentan" (288). Pues bien, ¿no son estas aseveraciones del escocés -la última de las cuales fue bautizada por Armstrong como "el principio de Hume" (289)- equivalentes a aquellas otras que ha hecho algún fenomenista en el sentido de que los enunciados sobre la experiencia resultan incorregibles (290)?; ¿no es propio del fenomenismo el atribuir una certeza abso-

(287) Como es el caso de las manchas negras que le decimos al oculista percibir en nuestro campo visual. Su existencia no es independiente de mi acto perceptivo. No existen en el mundo. Son consecuencias del deterioro de mis ojos. Dependen para y deben por tanto su existencia a factores en el observador.

(288) T.H.N.pág. 189-190

(289) D.M.Armstrong, La percepción y el mundo físico pág 55

(290) A.J.Ayer, The Foundations of Empirical Knowledge págs. 78-84

luta al conocimiento de la experiencia sensorial?. La respuesta a ambas preguntas debe ser a nuestro entender negativa.

Para empezar por la consideración de la última de ellas: del mismo modo que han habido realistas que han aceptado la incorregibilidad de nuestro conocimiento de la experiencia sensorial (291), han habido fenomenistas que han admitido la susceptibilidad de error de nuestras descripciones de tal experiencia (292). La atribución de incorregibilidad a tales juicios no es patrimonio exclusivo ni genuino del fenomenismo. Una premisa irrenunciable del mismo, pero que no debe confundirse con aquella, es la de que nuestro conocimiento del nivel fenoménico, cualquiera que sea su grado de certeza, resulta básico con respecto al conocimiento del nivel objetivo. En consecuencia pues: aunque relamente nuestro filósofo hubiera atribuido una certeza absoluta al conocimiento de la propia experiencia sensorial, no podría concluirse por ello que había aceptado el punto de vista fenomenista. Pero es que además puede dudarse razonablemente de que el hacer tal atribución haya estado en el ánimo del escocés. Quienes así piensan y aducen como justificación, sobre todo, el texto de Treatise 190, suelen cometer a nuestro entender dos faltas igualmente graves: Descontextualizar el texto humano y citarlo sólo parcialmente (293).

Así es, resulta preciso empezar por constatar que a la altura de Treatise 190 Hume no está discutiendo la cuestión general de si podemos o no equivocarnos cuando describimos

(291) Cf. D.M.Armstrong, Op. Cit. pág 62-3

(292) Por ejemplo, el mismo Ayer en otra época, The Problem of Knowledge pág 69

(293) Cf. D.M.Armstrong, Op. Cit. pág 55 y H.H. Price, Hume's Theory of the external World pág 23n

nuestra experiencia sensorial sino, tan solo, de si podemos o no equivocarnos cuando juzgamos que aquella experiencia no nos es presentada como independiente de nosotros mismos, para llegar a entender lo que queremos decir. Respecto a nuestra experiencia sensorial, del mismo modo que con respecto al mundo objetivo, pueden hacerse muy distintos tipos de preguntas que admiten también un muy distinto grado de certeza en sus respuestas, desde las más problemáticas hasta aquellas indubitables. ¿De qué color se ven los extremos del campo visual? pertenecería al primer tipo; ¿se presenta tu experiencia sensorial como independiente o como dependiente de ti?, según Hume, al segundo. Según el autor del Treatise, esta última pregunta podía ser entendida de dos maneras diferentes: bien como sinónima de ¿hay algo en esta experiencia que denote su independencia?, o bien como sinónima de ¿se deduce de las relaciones entre los elementos de la misma que es independiente?. Aunque para el filósofo escocés la respuesta a ambas preguntas es igualmente negativa y resulta, por otra parte, difícilmente imaginable que podamos equivocarnos con respecto a alguna de ellas (294), no por ello gozan del mismo grado de inmediatez:

"... cuando dudamos de si ellas (las sensaciones) se nos presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no estriba en su naturaleza, sino en sus relaciones y situación"
(295)

Para responder la última cuestión es preciso apelar al razonamiento, plantearse si mi experiencia sensorial me presen-

(294) "... no es concebible que nuestros sentidos sean más capaces de defraudarnos respecto a la situación y relaciones que respecto a la naturaleza de nuestras impresiones" T.H.N. pág 190

(295) T.H.N. pág 189

ta a mi mismo, a mi cuerpo o a mi persona, como a algo diferente de mis sensaciones. En tanto tal razonamiento no se ha efectuado, la duda puede persistir. Por contra, responder si es de la naturaleza de tal experiencia el presentarse como algo independiente sólo exige que me fije (intente hacerme autoconsciente, "conocer por consciencia") en si siento (feel) la misma como algo distinto de mi. ¿Acaso siento de distinta manera los puntos negros producto de mi miopía y la imagen de la mesa?. La respuesta es aquí inmediata, no cabe ningún tipo de razonamiento, sólo constatar si tengo o no determinado sentimiento (feeling) (296). En este respecto de que no es sentida como algo independiente, y sólo en este respecto de la naturaleza de nuestra experiencia sensorial, es en el que dice Hume que "... todas las acciones y sensaciones de la mente, siéndonos conocidas por consciencia, deben necesariamente aparecernos en todo particular lo que ellas son y ser lo que aparentan (pues) siendo en realidad toda cosa que entra en la mente una percepción, es imposible sentirla como algo distinto". Dudar de esta conclusión "... sería suponer que, igualmente donde somos más íntimamente conscientes, podemos equivocarnos" (297). En resumen pues, no sólo es que si Hume hubiera atribuido una certeza absoluta a nuestro conocimiento de la experiencia sensorial no por ello se seguiría que había adoptado un punto de vista fenomenista, es que además no parecen haber serias razones para atribuirle tal opinión.

No obstante, y aunque nuestro anterior análisis haya sido correcto, subsiste una duda. Aún cuando el fenomenista

(296) Con esto no quiero decir que todas las preguntas acerca de nuestros sentimientos admitan respuestas inmediatas y evidentes.

(297) T.H.N. pág 190. Subrayado original

puede no reconocer infalibilidad a nuestro conocimiento del mundo fenoménico, siempre es su intención dejar constancia de que este conocimiento es de un tipo diferente, puramente sensorial, inmediato, etc, al que tenemos del mundo objetivo, inferencial y mediato. Pues bien, al distinguir Hume entre los sentidos como fundados en la imaginación y los sentidos en cuanto diferentes de la razón y de la imaginación, ¿no está reproduciendo la dicotomía fenomenista, advirtiéndonos de que la experiencia sensorial es captada directamente, por "un modo de consciencia cara a cara" (298), de tal modo que nuestro conocimiento de la misma sería puramente sensorial, por "familiaridad" (299), mientras que ya el conocimiento del mundo objetivo sería mediato, por descripción, producto de la inferencia racional o la postulación imaginativa, en cualquier caso: de la elaboración intelectual?. La sospecha saldrá tanto más reforzada si volvemos ahora a las secciones que inauguran el primer libro del Treatise. ¿Acaso no quedaban funcionalmente definidas allí las impresiones como lo sentido en cuanto que perfectamente separable y rigidamente opuesto a lo pensado? (300). A la vista de todo esto no parece descabellada la lectura husserliana (301) presentándonos a un Hume empeñado en la bús-

(298) N. Kemp Smith, The Philosophical of David Hume pág 113 "a mode of face to face awareness".

(299) "by acquaintance". H.H. Price, Hume's Theory of the external World pág 23.

(300) "Creo que no será necesario emplear muchas palabras en explicar esta distinción (entre impresiones e ideas). Cualquiera, por si mismo, debe percibir la diferencia entre sentir (feeling) y pensar (thinking)" T.H.N. pág 1. Aquí radican, principalmente, los leves acentos fenomenistas que, adelantábamos, pueden encontrarse en las secciones iniciales del Treatise. No obstante estos acentos aparecen ahogados por la tónica realista de los ejemplos, y muchos de los planteamientos humeanos en estas mismas secciones.

(301) E. Husserl, Philosophie Première págs 228-9 vol. I

queda de "una objetividad radical" para "una consciencia sin presupuestos", pero nosotros no concordamos con ella.

Cabría advertir, para empezar, que Hume fue bien consciente de que la diferencia entre lo sentido y lo pensado, si tomada tajantemente y no dada a título simplemente indicativo, es algo realmente muy difícil de establecer pues hay un acto de la mente: la creencia, que aproxima las ideas a las impresiones (302) hasta hacerlas equivalentes (303) o convertir aquellas en éstas (304), y que estando involucrado siempre tanto en la memoria como en los sentidos (305), hace que nuestras sensaciones ya comporten "inferencias del juicio" (306) no siendo en todo caso tarea del metafísico, sino del filósofo natural y del anatomista (307) -alguien por cierto sin ninguna aspiración a prescindir de todo presupuesto-, el llegar a hacer efectiva aquella distinción. Pero no profundizaremos aquí en esta línea argumentativa que nos llevaría a la conclusión de que la distinción humeana entre impresión e idea no es la distinción fenomenológica radical entre lo sentido y lo pensado, sino la distinción, puramente relativa y funcional hecha siempre en un contexto concreto de verificación, entre evidencia confirmatoria (o refutatoria) y creencia confirmada (o refutada), pues es esta una tarea que pensamos abordar sólo tras haber dejado bien patente el realismo humeano. Al margen de ella, nos queda abierta otra posibilidad de dejar claro cuán lejos en este punto se encuentra Hume de las posiciones fenomenistas:

-
- (302) T.H.N. pág 96n
 (303) T.H.N. pág 82
 (304) T.H.N. pág 317
 (305) T.H.N. pág 86
 (306) T.H.N. pág 112
 (307) T.H.N. pág 8

se trata de demostrar cómo, desde los principios humeanos, es imposible cualquier conocimiento que, por ser puramente sensorial, no involucre ya la aportación del pensamiento.

En efecto, todo el mundo concederá que la descripción de cualquiera de nuestras experiencias sensoriales que integran eso que llamamos nivel fenoménico, deberá ser expresada en una proposición que contenga un predicado, una palabra general (308); de este modo, si se sostiene que nuestro conocimiento del mundo de los fenómenos es un conocimiento puramente sensible, que no involucra proceso de pensamiento alguno, se debe entonces uno comprometer con el supuesto "platónico" de que existen entidades universales, referencia de aquellos términos generales, que son captadas sensorialmente, directamente o por familiaridad, sin necesidad de la mediación del pensamiento (309). Sin embargo, que éste no fue el caso de Hume se hará claro a cualquiera que, por poco que lo haya estudiado, repare en su posición respecto a las ideas abstractas. Como es bien sabido, en este tema sostuvo el filósofo escocés un nominalismo estricto que lo apartó tanto del realismo -entendámonos: como postura ante el problema de los universales- cuanto del conceptualismo. Así, la palabra "pez", por ejemplo, no sería general ni por referirse a algo universal que existiera en la realidad: la "peceidad", pues "toda cosa de la naturaleza es individual"; ni por estar por una entidad mental que lo fuera pues "lo que es absurdo (la existencia de un universal) de hecho y en la realidad, debe serlo también en la idea" (310). Lo único ge-

(308) De aquí arranca un famoso argumento, cuyo más probable origen radique en Austin, en contra de la incorregibilidad de las descripciones de nuestras experiencias sensoriales. Cf. A. Quinton: "El problema de la percepción" en G.J. Warnock, La filosofía de la percepción pág 142.

(309) Tal consecuencia ya fue vislumbrada y aceptada por B. Russell. Cf., Los problemas de la filosofía pág 49

(310) T.H.N. pág 19. Subrayado original

neral en la palabra "pez" sería su uso. Tenemos la costumbre, el hábito del que Hume hace responsable a la imaginación, de aplicar la misma palabra a entes que estimamos parecidos en ciertos respectos; eso es todo. Conocer el significado de un término general no es, según esto, tener en mente esta o aquella idea, o referirse a este o aquel universal, es simplemente estar dispuesto a utilizar una determinada palabra en ciertos casos y a no utilizarla en otros (311). Debe quedar pues claro que en cuanto todo conocimiento implica, en el mejor de los supuestos, la adscripción de un universal a un particular, no habría tal, ni tan siquiera el de nuestra experiencia sensorial, que para nuestro filósofo no involucrase ya la mediación del pensamiento o, más concretamente, de la imaginación.

Podemos ahora proseguir nuestro análisis de la sección I-iv-2 pero antes, bueno será que recapitulemos el estado de la cuestión. Hume se pregunta por los fundamentos de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo; su primera conclusión al respecto es que tal existencia no es un dato primitivo de nuestra experiencia sensorial. Para el asunto que nos concierne, el pretendido fenomenismo humano, lo relevante ha sido constatar que el escocés distingue dos niveles sobre los que la percepción(a) puede ejercerse: un nivel objetivo en el que lo percibido son entes continuos e independientes, y un nivel fenoménico en el que lo percibido son nuestras propias experiencias sensoriales interrumpidas, pero que ni tal distinción, ni el modo como Hume nos la presenta, suponen ningún espaldarazo a la lectura fenomenista. Para poder decidir la cuestión es pues preciso que busquemos en lo que resta de la sección el modo en que,

(311) Sobre la teoría del significado aquí incoada abundaremos posteriormente

según Hume, se articulan ambos niveles ya que es precisamente por la diferente articulación que entre ellos postulan por lo que, en definitiva, se distinguen realistas y fenomenistas.

En efecto, tanto para unos como para otros la relación será a la vez ontológica y epistemológica. Pero el peculiar tipo de relación ontológica o epistemológica postulada entre el nivel objetivo y el nivel fenoménico varía sustancialmente según adoptemos una opción fenomenista, causalista o realista a propósito del problema de la percepción y del mundo externo. Para el fenomenista la relación ontológica entre el nivel fenoménico y el objetivo es de dependencia existencial de este último con respecto al primero. Los objetos, si se concede que existen, son para el fenomenista un conjunto de fenómenos (perceptos, percepciones, datos sensoriales o sensibles). Por contra, para el realista, que en esto hace causa común con el teórico causalista, la relación ontológica es justamente la inversa. El nivel fenoménico es dependiente existencialmente del nivel objetivo. Son los objetos los que provocan nuestras experiencias sensoriales. En cuanto a la relación epistemológica, la diferencia es no menos evidente. Para el fenomenista y el causalista, aliados ahora, la relación entre el nivel fenoménico y el objetivo es inferencial. A partir de nuestro conocimiento privilegiado de los fenómenos hemos de llegar a conocer el mundo de los objetos. Por contra, para el realista la relación epistemológica entre ambos niveles sigue siendo causal. Las experiencias sensoriales, nivel fenoménico, son las que permiten mi conocimiento del mundo externo. Pero esto es sólo decir que

00211

se deben tener, no conocer, experiencias sensoriales para poder conocer el mundo. (312)

(312) Cuando veo (percibo) una mesa he de tener experiencias sensoriales que son las que me permiten decir que veo una mesa. Pero esto no significa que sea consciente (conozca) tales experiencias. Si se me preguntara que experiencia sensorial tuve ayer cuando vi esta mesa no sabría que contestar. No me fije. Por ejemplo: cuando vi la mesa ¿había en los extremos de mi campo visual esos puntos negros que a veces aparecen?

1.3.2.1.3. RAZON Y OBJETIVIDAD

Descartados los sentidos como responsables de la creencia ontológica, pasa a considerar Hume si no lo será la razón. Hay que advertir de nuevo que esta cuestión no es psicológica sino epistemológica. Se trata de dilucidar si nuestra creencia en un mundo objetivo está o no lógicamente fundada sobre la experiencia sensorial. Hume no parece necesitar mucho espacio para despachar el asunto. Tras una breve argumentación que no alcanzó a ocupar una página en la edición de Selby concluye:

"Así que, en suma, nuestra razón ni nos da, ni es posible bajo ningún supuesto que pueda darnos, ninguna seguridad por lo que hace a la existencia distinta y continua de los cuerpos" (313)

¿Qué pasos han conducido a nuestro filósofo hasta esta conclusión?. Parece ser que el hecho de que "cualesquiera sean los argumentos convincentes que los filósofos fantaseen que pueden producir para establecer la creencia de objetos independientes de la mente, es obvio que estos argumentos no son conocidos sino de muy pocos y que no son por ellos por los que los niños, los campesinos y la mayor parte de la humanidad son inducidos a atribuir objetos a algunas impresiones y a negárselos a otras" (314) es el que justifica la primera parte de la afirmación humeana: que la razón, de facto, no es la responsable de la creencia ontológica. El asunto parece trivial: a la creencia en un mundo objetivo no llegan los hombres a través de ningún tipo de razonamiento. Y, sin embargo, nos da la oportunidad de poner ciertos puntos sobre ciertas ideas del fenomenismo.

(313) T.H.N. pág 193

(314) T.H.N. pág 193

Recuérdese que, según dijimos, desde la óptica fenomenista y también desde la de los teóricos causalistas de la percepción, la relación epistemológica existente entre los niveles fenoménico y objetivo era una relación inferencial. Pues bien, ¿no cuenta la constatación humeana como una refutación de esta tesis?. Cuando, por seguir el ejemplo de Quinton, digo bajo condiciones normales de observación: "eso es un caballo" (315), mi afirmación no es, en absoluto, la culminación de ningún tipo de proceso inferencial simple o complejo. Yo no he partido de ninguna premisa para llegar a una conclusión. Simplemente me he limitado a describir lo que veo. ¿No es suficiente esta constatación para descartar las teorías fenomenistas y causales como explicaciones adecuadas del fenómeno cotidiano de la percepción?

Mejor será no apresurarnos en nuestras estimaciones. Ningún fenomenista, que yo sepa, ha defendido la tesis de que la relación inferencial entre los niveles fenoménico y objetivo tenga por qué plasmarse en un proceso inferencial consciente por parte del sujeto que asevera algo a propósito del mundo objetivo. De hacerlo, sencillamente se comprometería con una tesis empírica obviamente falsa. A partir de aquí se le abre la posibilidad al fenomenista de ir retrocediendo a distintas posiciones a cada cual menos radical pero también, por ello mismo, más verosímil.

La primera de ellas consistiría en defender que cuando (decimos que) percibimos un objeto físico estamos en reali-

(315) "analicemos el ejemplo de alguien que, a plena luz del día, a un metro de distancia de un caballo de tiro, grande y perfectamente normal, de color bayo, dijera: "Eso es un caballo". A. Quinton: "El problema de la percepción" en G.J. Warnock, La filosofía de la percepción. pág 150.

dad haciendo una inferencia inmediata e inconsciente a partir del nivel fenoménico directamente percibido. Sería algo análogo a cuando oímos pasos en la habitación contigua y alguien afirma: "Juan está ahí" ya que, aunque esto no se dice ni tampoco tiene por qué haberse pensado, sólo Juan hace tan peculiar ruido al andar (quizás debido a que tiene una pata de palo). Con esta explicación hemos salvado el escollo que suponía el hecho de que nadie, en condiciones normales, hace conscientemente inferencias para llegar a decir que percibe un objeto del mundo. Pero inmediatamente nos salen al paso otras múltiples dificultades. Exactamente ¿qué se entiende por inferencia inconsciente?. Y lo que es más importante: precisado el significado de tal expresión, ¿efectivamente se da una tal inferencia inconsciente en todos los casos de percepción de objetos físicos?. A la primera de estas dos preguntas, tal y como está planteada, me parece bastante difícil contestar. Sin embargo, por fortuna, pienso que hay un modo relativamente fácil de establecer cuando una persona ha realizado una inferencia inconsciente, y esto bastará para nuestro propósito de responder la segunda y última cuestión.

Analicemos un poco que es lo que pasa en el ejemplo de inferencia inconsciente que pusimos. Para quien no viviera con Juan y oyera a su interlocutor identificar a éste por sus pasos la situación podría llamarle la atención. ¿Por qué esa seguridad de que quien anda ahí es precisamente Juan? A buen seguro que su curiosidad quedaría satisfecha cuando se le explicase que sólo Juan tiene una pata de palo y que sólo una pata de palo arma ese ruido tan característico. Los casos en que tiene lugar una inferencia inconsciente tienen todos este rasgo en común: que lo que se afirma no aparece apoyado sobre una evidencia estándar. En nuestro anterior e-

jemplo del caballo no nos sentimos inclinados a decir que se hizo ninguna inferencia, ni tan siquiera inconsciente, y ello precisamente porque una de las evidencias que se consideran estándar para la aseveración "eso es un caballo", es la que uno obtiene cuando está situado a un metro de un caballo de tiro grande y perfectamente normal de color bayo. Por otra parte, es característico de los casos en que se afirma algo en base a una inferencia inconsciente, el que siempre quedé abierta la posibilidad de indagar cuáles son las premisas sobre las que tal inferencia se apoya. Indagar por qué alguien dice con todo convencimiento que Juan está ahí cuando simplemente se oye un ruido extraño.

Todas estas observaciones nos advierten ya de cuán insostenible resulta la apelación a una inferencia inconsciente para salvar la tesis fenomenista. Pretender que todas nuestras afirmaciones sobre objetos obedecen a inferencias de tal tipo, es lo mismo que sostener que todas nuestras afirmaciones sobre objetos se realizan bajo condiciones no estándar. Una tesis empírica tan falsa como aquella otra que desechamos anteriormente según la cual toda aseveración acerca de objetos iba precedida por una inferencia consciente desde el nivel fenoménico al objetivo. Para todo el mundo, excepto quizás para el fenomenista, existen evidencias estándar para la mayor parte de afirmaciones sobre el mundo objetivo. Si situado a un metro de distancia de un caballo de tiro grande, perfectamente normal y de color bayo alguien, de vista también normal y que conoce el idioma castellano, dijese: "con todo no puedo asegurar sólo en base a esta evidencia que esto es un caballo", lo más caritativo que podríamos decir de él, rememorando a Wittgenstein (316) sería: "Este hombre no está loco, sólo filosofa".

(316) L. Wittgenstein, Sobre la certeza § 467

Por otro lado, la insostenibilidad de esta posición fenomenista se hace aún más patente cuando reflexionamos sobre qué tipo de premisas son aquellas en las que nos apoyamos cuando realmente hacemos inferencias inconscientes al aseverar algo respecto al mundo objetivo. Para el fenomenista tales inferencias deben apoyarse sobre premisas que describen el ámbito fenoménico de nuestras experiencias sensoriales, pero ¿realmente ocurre así?. Cuando se dice "Juan está ahí" o cualquier otra cosa de este tipo ¿qué razones son las que nos llevan a hacerlo?. O mucho me equivoco, o debiera resultarnos sumamente sorprendente que alguien, para justificar una afirmación respecto al mundo objetivo, apelase a una descripción de su experiencia sensorial. "Aquel es Juan", cuando es dicho a una distancia considerable y bajo condiciones de observación malas, esperamos que esté justificado en base a hechos tales como "lo sé por su modo inconfundible de andar" o "lo reconozco por el abrigo que lleva" etc. pero no sabríamos qué pensar si se nos dijera: "lo sé porque en mi campo visual hay ahora una mancha de color marrón rodeada de otra gris etc.". No es que sea imposible inferir a partir de experiencias sensoriales hechos del mundo objetivo (y esta cuestión no debe confundirse con esta otra: ¿es posible inferir a partir de la experiencia sensorial la existencia de un mundo externo?). No quiero afirmar esto. Sencillamente quiero defender que las inferencias inconscientes del tipo que estamos discutiendo, aquellas que tienen lugar cuando en base a evidencia empírica no estándar hacemos determinadas aseveraciones sobre objetos, se apoyan normalmente sobre premisas que describen hechos del mundo objetivo, no sobre premisas que refieren al nivel fenoménico. Así pues, ni es cierto que todos nuestros juicios objetivos obedezcan a inferencias inconscientes, ni es cierto que en los casos donde éstas están involucradas sus premisas sean pro-

posiciones referentes a nuestra experiencia sensorial.

En resumidas cuentas: el hecho, constatado por Hume, de que la razón no está a la base de nuestra creencia ontológica o, lo que es lo mismo, el hecho de que el decir que percibimos un objeto físico no requiere en los casos normales apoyarse sobre ningún tipo de inferencia explícita o implícita, condena cualquier pretensión del fenomenismo de convertirse en una explicación adecuada de los procesos epistemológicos efectivos que subyacen al fenómeno de la percepción. Percibir un objeto físico no es hacer algún tipo de inferencia desde nuestra experiencia sensorial.

Sin embargo, no tiene por qué ser esencial al fenomenismo el presentarse como aspirante a ser una tal explicación. Concedido que por lo general cuando percibimos objetos físicos los seres humanos no estamos haciendo ningún tipo de inferencia, es posible postular aún que para alguien que decidiera partir de la consideración de lo que aquí venimos llamando nivel fenoménico, de la consideración de sus experiencias sensoriales, llegar a hacer el mismo enunciado sobre objetos que la mayoría de gente hace de una forma inmediata implicaría el hacer una inferencia más o menos complicada. Se trata de otra posición defensiva mucho menos drástica pero mucho más verosímil que el teórico fenomenista puede adoptar. Ahora ya no pretende estar dando cuenta de los procesos lógicos efectivos que subyacen en el fenómeno de la percepción. Más modesto, sólo aspira a presentarnos una alternativa gnoseológica o lingüística paralela a la del realismo del sentido común. El fenomenista se ha convertido en el individuo que voluntariamente decide llegar a inferir la existencia de objetos físicos a partir de la constatación de sus experiencias sensoriales o que decide, de manera análoga al lógico

que en aras a la simplicidad teórica decide construir un sistema axiomático donde como juntor primitivo sólo cuente el funtor de Sheffer, sustituir el lenguaje de objetos por el lenguaje equivalente (que no es lo mismo que traducible) pero "epistemológicamente más básico" de fenómenos (317).

Pues bien, ni tan siquiera esta forma tan matizada de fenomenismo parece ser aceptada por Hume. No olvidemos que en su opinión no sólo se trata de que la razón, de facto, no sea la responsable de nuestra creencia en el mundo externo es que, además, "no es posible bajo ningún supuesto que pueda darnos (la razón) ninguna seguridad por lo que hace a la existencia distinta y continua de los cuerpos (318). Dicho de otra forma: nunca encontraremos ninguna inferencia legítima que pueda llevarnos de nuestra experiencia sensorial a la existencia del mundo de objetos. ¿Por qué?. A esta altura de su discusión se muestra el filósofo escocés parco en explicaciones, pero no debemos pensar por ello -como

(317) "... tenemos dos esquemas conceptuales en competencia, uno fenomenalista y otro fisicalista... el uno es epistemológicamente fundamental, el otro físicamente fundamental" W.O.Quine, "Acerca de lo que hay" en Desde un punto de vista lógico pág. 45. No es tal nuestra opinión. No creemos que el lenguaje o el esquema conceptual fenomenista, de ser posible, sea en algún respecto epistemológicamente privilegiado y ello por dos razones:

1) porque, aunque no vamos a entrar en esto, el lenguaje que describiese el nivel fenoménico es necesariamente deudor del lenguaje objetivo (Cf. P.F. Strawson, "Perception and its objects" en G.F. Macdonald (Edt), Perception and Identity pág. 46) y

2) porque si el fenomenista quiere librarse del fantasma solipsista tiene que postular la existencia de fenómenos impercibidos, pero ¿que ventaja tiene tal compromiso sobre el de los objetos físicos?. La efimeridad de los fenómenos no constituye ventaja alguna. Antes bien, una multiplicación innecesaria de entidades (Cf. H.H. Price, Perception pág. 46)

(318) T.H.N. pág. 193

ha hecho Bennett (319)- que no haya dado oportunidad a la razón de defenderse. Se trata simplemente de una estrategia expositiva. Hume prefirió no comenzar por descartar sistemáticamente todas y cada una de las posibilidades de la razón para realizar la inferencia en cuestión, y eligió ir haciendo tal descarte al hilo conductor y una vez expuesta su solución al problema de la percepción. Es por ello que aquí no encontramos sino una declaración de principios a cumplir: que cualquiera que sea el supuesto en el que nos situemos, sea el del vulgo o el del filósofo, no habrá camino lógico que nos lleve de la experiencia sensorial a la creencia ontológica, pues si optamos por el primero:

"... en la medida en que tomamos nuestras percepciones y los objetos ser lo mismo, nunca podremos inferir la existencia de estos a partir de la de aquellas, ni formar ningún argumento desde la relación de causa y efecto, la cual es la única que puede asegurarnos de una cuestión de hecho" (320)

mientras que si optamos por la posición filosófica, no por ello adelantamos nada pues:

"... igualmente después de que hemos distinguido nuestras percepciones de nuestros objetos, nos aparecerá evidente que aún somos incapaces de razonar desde la existencia de uno de ellos la existencia del otro" (321)

(319) J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume. pág 320

(320) T.H.N.pág 193

(321) Idem. Estamos ahora en disposición de revisar cuál es el significado preciso de un texto humeano ya citado por nosotros (ved nuestra cita 194) y que los intérpretes fenomenistas consideran clave para su lectura. Nos referimos a aquel de Treatise 84 en el que Hume, recordémoslo, nos avisaba de la impotencia de la razón para decidir del origen último de nuestras impresiones de sensación. Este texto, junto con la atribución en

¿Tenemos con esto razón suficiente para concluir que Hume se opuso a cualquier posición fenomenista?. Puesto que como habíamos adelantado el fenomenismo postulaba la existencia de

Treatise 7 de tales impresiones a causas desconocidas, ha sido tomado como evidencia confirmatoria de que nuestro filósofo consideraba a las mismas como innatas (Cf. S. Rábade, Hume y el fenomenismo moderno págs 137-151). Tesis que, por cierto, parece explícitamente formulada en el Abstract pág 648: "... es evidente -allí se nos dice- que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas".

Sin embargo, olvidan citar estos autores otros textos humeanos igualmente significativos que nos hacen dudar de su interpretación. Así, por ejemplo, finalizando la importante y poco atendida sección Treatise I-iv-5 puede leerse:

"debemos separar la cuestión concerniente a la sustancia de la mente de la tocante a la causa de su pensamiento;... confinándonos a la última cuestión, encontramos por la comparación de sus ideas que el pensamiento y el movimiento son diferentes uno del otro, y por experiencia, que ambos están unidos constantemente; lo cual, constituyendo todas las circunstancias que entran en la idea de causa y efecto, cuando aplicadas a las operaciones de la materia podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de facto es, la causa del pensamiento y de la percepción" T.H.N. pág 248

¿las impresiones producto de causas desconocidas?. Hume parece aquí estar defendiendo una posición realista: es el movimiento de la materia el que produce nuestra experiencia sensorial, razón quizás por la que en Treatise 8, casi a continuación de aquella atribución que ahora se nos hace problemática, nos dice que "el examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral", pues del fisiólogo y del físico, por utilizar nuestra moderna terminología, y no de otro, es la tarea de estudiar como "desde la constitución del cuerpo, desde los espíritus animales o desde la aplicación de los objetos a los órganos externos" surgen en el alma "las impresiones originales o las impresiones de sensación" (T.H.N. pág 275. Ved también Abstract pág 647)

La cuestión es que sólo cuando el asunto no tiene importancia para el tema que en ese preciso instante está Hume tratando (ved T.H.N. págs 8 y 84), no decide

una relación inferencial entre el ámbito fenoménico y el objetivo y puesto que, como acabamos de ver aunque no de analizar en detalle por qué, Hume niega que tal relación inferencial exista o pueda existir, parecería adecuado responder afirmativamente. Sin embargo, una vez más, si así lo hi

éste a propósito del origen de nuestra experiencia sensorial. Pero cuando este asunto se lo plantea explícitamente, la solución del escocés es la de un realista: es el mundo externo el que estimulando nuestros órganos sensoriales provoca, por un proceso que corresponde de desentrañar el físico y al fisiólogo, nuestra experiencia perceptiva.

Con todo, el texto de Treatise 84 es perfectamente consecuente con las premisas de la filosofía de la percepción de Hume: la razón nunca decide el origen de nuestras impresiones pues, como hemos visto y como nos recuerda el primer Enquiry, no hay argumentos, según Hume, que pueda probarnos "que las percepciones de la mente deban ser causadas por objetos externos" (Cf. E.H.U. págs 152-5)

Pero que la razón no sea responsable de la creencia en un mundo externo, y por tanto no pueda decidir respecto a la cuestión de su existencia, no significa que esta creencia deba ser rechazada. La imaginación, no la razón, es quien nos hace creer en la existencia de un mundo externo, y una vez nos movemos en tal creencia está claro que el movimiento de la materia, en definitiva el mundo externo, es responsable directo de nuestras sensaciones.

Todas las impresiones son pues innatas para Hume sólo si por tal término se entiende "lo que es original o no copiado desde percepciones precedentes", pero si por innato se entiende, como normalmente suele hacerse, lo no informado por el mundo externo, entonces para el escocés sólo serían innatas "la afección natural, el amor de la virtud, el resentimiento y todas las otras pasiones" Abstract pág 648

Para una rigurosa argumentación a favor de la lectura interaccionista entre mente y cuerpo de la filosofía de Hume, remitimos a J. Bricke, Hume's Philosophy of Mind capítulo II, especialmente págs 26-32. Sin embargo, nos oponemos al dualismo que Bricke atribuye al pensador escocés. Distinguir entre fenómenos mentales y físicos no exige, y desde luego Hume lo vió muy claro, la "reificación" de lo mental.

cieramos volveríamos a dejar por atar un cabo al que pueden amarrarse las interpretaciones fenomenistas del escocés.

Ciertamente Hume ha negado la existencia y hasta la posibilidad de una relación inferencial legítima -una inferencia racional- entre la experiencia sensorial y la creencia ontológica, pero no por ello, reclamará el fenomenista, debemos apresurarnos y concluir que también ha negado la posibilidad de una relación inferencial ilegítima, y si tal posibilidad la ha dejado abierta queda abierta con ella la posibilidad de una lectura fenomenista de su filosofía, pues no estando escrito en ninguna parte que una inferencia, para ser tal, tenga que ser correcta, es ésta una nueva posición defensiva que el fenomenismo puede adoptar: existe o puede hacerse existir con fines filosóficos de clarificación del significado de nuestras expresiones de sentido común, una inferencia ilegítima que nos lleve desde nuestra experiencia sensorial hasta la creencia ontológica.

Sabemos ahora que tipo de fenomenismo debiéramos, en el caso de que lo hubiera, encontrar en Hume: o bien defendió, y ésta sería la alternativa más fuerte, que cuando hacemos enunciados acerca de objetos lo que estamos haciendo, consciente o inconscientemente, es, a partir de nuestra actual experiencia de fenómenos, inferir de una manera no justificable ni inductiva ni deductivamente la existencia de conjuntos de datos sensoriales, sensibles, percepciones o perceptos que son en realidad lo que llamamos objetos físicos, o bien defendió, y ésta sería la alternativa más débil, que nuestros enunciados referentes a objetos físicos resultan traducibles a conjuntos de fenómenos cuya existencia puede ser inferida ilegítimamente a partir de nuestra experiencia sensorial. A fin de descartar esta última posible lectura fenomenista, no

00223

nos queda más remedio que proseguir con el análisis de la sección I-iv-2 dirigiendo nuestra mirada, a partir de ahora, hacia los compromisos ontológicos que en su discusión de la percepción adopta el filósofo escocés.

1.3.2.1.4. LOS PRESUPUESTOS REALISTAS DE HUME

Eliminados los sentidos y la razón como candidatos a facultades responsables de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos, a Hume sólo le queda proclamar que "... esta opinión tiene que ser enteramente debida a la IMAGINACIÓN" (322). Dicho en un lenguaje menos susceptible de malinterpretaciones psicologistas: la existencia de un mundo objetivo no es un dato originario de nuestra experiencia sensorial ni una creencia que esté o pueda estar lógicamente fundada en ella. ¿Está ya implícita en esta conclusión una posición escéptica respecto a la cuestión de la existencia del mundo objetivo?. Cuando menos, algún comentarista ha sido de esta opinión (323) pero, por nuestra parte, pensamos que tal juicio no es inevitable. Ya hablamos antes (ved nuestra cita nº 124) de lo inconveniente que resulta el calificar a alguien de escéptico si no se precisa previamente respecto a qué y a quién o a quiénes lo es. Pues bien, si el polo de referencia que se toma es "el sentido común", entonces el reconocimiento de que la creencia en un mundo objetivo carece de un fundamento lógico en la experiencia sensorial, y ésta es nuestra tesis, sólo se convierte en una posición escéptica si se opta por una alternativa fenomenista a la hora de encarar el problema de la percepción.

En efecto, los teóricos realistas pueden reconocer -y de hecho reconocen (324)- que no hay una relación lógica entre aquella creencia y nuestra experiencia, pero puesto que

(322) T.H.N. pág 193. Mayúsculas de Hume

(323) J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume. pág 320

(324) Cf. A. Quinton, "El problema de la percepción" en G.J. Warnock, La filosofía de la percepción pág 156

en su opinión la relación que existe entre una y otra no es inferencial sino causal, tal hecho no afecta en lo más mínimo al grado de credibilidad que debemos otorgar a la primera. El tener ciertas experiencias sensoriales es lo que provoca nuestro asentimiento a determinadas proposiciones concernientes al mundo externo, por consiguiente lo relevante cuando se cuestiona la credibilidad de alguna de estas proposiciones es si tenemos, hemos tenido o podemos tener las experiencias pertinentes; no si desde la descripción de estas experiencias puede o no inferirse la proposición en cuestión. Puesto que cuando percibimos, la adjudicación de credibilidad a la proposición que expresa lo que percibimos como un hecho del mundo objetivo no viene regulada en virtud de ningún proceso inferencial, la legitimidad o ilegitimidad de tal proceso en nada afecta nuestra creencia en la verdad o falsedad de la misma.

Para el fenomenista el caso es muy otro. Puesto que desde su óptica la percepción de objetos físicos es el resultado de una inferencia realizada a partir de nuestra experiencia sensorial, el afirmar que tal inferencia es ilegítima viene a suponer que nuestra credibilidad para con la existencia de tales objetos debe ser puesta en cuarentena. ¿Acaso no sería absurdo seguir creyendo en una conclusión que sabemos mal inferida?. Así pues para los intérpretes fenomenistas del escocés no queda otro remedio, si es que quieren separarse del escepticismo en que según su punto de vista cae irremisiblemente aquí el autor del Treatise, que denunciar la ilegitimidad del razonamiento de éste cuando niega que pueda haber un tránsito inductivamente legítimo desde el ámbito fenoménico de la experiencia sensorial al ámbito obje-

tivo de los entes físicos (325).

En resumidas cuentas: no podremos decidir si el escepticismo de Hume respecto al problema de la percepción -caso de haberlo que, como veremos, lo hay- reside en éste o en otro punto, en tanto no hallamos despejado la pugna entre nuestra pretendida lectura realista y las más usuales interpretaciones fenomenistas de Treatise I-iv-2. Pero, por vez primera, creo que no tendremos ya que esperar demasiado pues, por fin, parece que nos encontramos en disposición de iniciar el asalto definitivo a esta cuestión que hasta ahora tan duramente nos ha resistido.

No conforme con haber señalado a la imaginación como la facultad responsable de la creencia ontológica, pasa Hume a ofrecernos una larga (abarca desde Treatise 194 hasta 210), minuciosa y sumamente difícil explicación de como tal creencia llega a producirse. Afortunadamente, no será necesario ahora entrar en un análisis pormenorizado de estas páginas pues para nuestro propósito, bastará con que preguntemos: ¿bajo qué supuestos, fenomenistas o realistas, se desarrolla

(325) Véanse al respecto las observaciones de Bennett y Laird a propósito del texto de Treatise 197 en el que Hume niega que podamos pasar de la coherencia de nuestra experiencia sensorial a la postulación de la existencia de entes continuos (objetivos) a través de un razonamiento concerniente "a causas y efectos", un razonamiento inductivo legítimo. J. Bennett, Op. Cit pág 328-9; J. Laird, Hume's philosophy of human nature pág 149.

Quienes, por otra parte, han intentado mantener la lectura fenomenista de Hume despojándola de todo matiz escéptico, han afirmado que, en realidad, el filósofo escocés nunca negó que el razonamiento desde la coherencia de nuestra experiencia a la existencia de entes continuos fuera una inferencia causal razonable. Cf. J. García Roca, Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume págs 171-3.

esta explicación?. La respuesta a esta pregunta debe ayudar nos a dar el paso decisivo en todo este asunto pero, para empezar a darla, debemos empezar por volver un poco sobre nuestros pasos.

Ya cuando Hume descartó a la razón como facultad responsable de la creencia ontológica tuvo que considerar dos supuestos básicos diferentes desde los que la pretensión de racionalidad de la susodicha creencia podía cobrar carta de naturaleza; nos referimos a los supuestos de lo que Hume llama el vulgo (the vulgar) y la filosofía (the philosophy). Pues bien, la cuestión es: ¿qué entendía el filósofo escocés por estos puntos de vista?, ¿resulta acaso alguno de ellos equiparable a lo que nosotros considerábamos premisas básicas de las teorías realistas, causales o fenomenistas de la percepción? y aún más decisivamente ¿bajo cuál de estos dos supuestos lleva a cabo Hume su discusión del modo como la imaginación se responsabiliza de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo?. Por último: ¿qué relación existía entre ambos supuestos en su opinión?, ¿eran incompatibles entre sí?, ¿acaso dependía el uno del otro? etc.

Ninguna de estas cuestiones tiene una respuesta fácil. A propósito de la primera, por ejemplo, podemos encontrar entre los comentadores del escocés las opiniones más dispares. Ciertamente que todos conceden que para Hume el supuesto básico del vulgo es la identificación de percepciones y objetos (326) pero puesto que esta premisa resulta lo suficientemente enigmática, cada cual se encuentra en libertad para interpretarla como mejor le parezca. Ya hemos advertido que el término percepción tiene dos usos bien distintos: uno ac-

(326)"El vulgo confunde percepciones y objetos" T.H.N.pág 193

tivo, la percepción es el acto de percibir, y otro pasivo por el que hacemos la percepción sinónimo de lo percibido. Descartado, por absurdo, el que Hume haya podido tener en mente el primero de estos sentidos cuando nos ha hablado de confusión entre percepciones y objetos, el problema todavía subsiste: ¿cómo interpretar la identificación, que Hume atribuye al vulgo, entre percepciones y objetos?.

Para algunos comentadores, lo que Hume quiere decirnos es que el sentido común considera que los objetos no son más que percepciones o conjunto de percepciones (327). El punto de vista o sistema que, según esto, Hume atribuiría al vulgo, sería entonces bastante fenomenista y no es por tanto de extrañar que cuando se haya pretendido concretar este sistema en un personaje histórico que lo asumiera, las miradas se hayan vuelto hacia Berkeley (328). Pero si esto fue lo que Hume quiso decirnos, entonces hay que conceder que su concep

-
- (327) Véase por ejemplo: J. García Roca, Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume pág 191. H.H. Price, Hume's theory of the external World págs 93, 100 y 101 y J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume págs 322 y 349.
- (328) Cf. J. Bennett, Op. Cit. pág 349 y H.H. Price, Op. Cit. pág 99. García Roca ha protestado enérgicamente contra la asimilación del "sistema vulgar" humeano y el fenomenismo berkeleyano. La diferencia entre ellos estribaría, a su parecer, en el hecho de que Hume "no está dispuesto a admitir la conclusión de la subjetividad de todas las percepciones" J. García Roca, Op. Cit. pág 189. Parece entonces que la diferencia entre uno y otro residiría en que, considerando ambos los objetos como un conjunto de percepciones, el irlandés atribuiría a éstas un carácter subjetivo mientras que el escocés se lo atribuiría objetivo. Por nuestra parte no pensamos que el subjetivismo de Berkeley sea tan fácil de conceder. Cf. "Principles of Human Knowledge" § 48 y 90 en Principles, Dialogues and Correspondence págs 44 y 66.

ción del sentido común fue bastante peculiar (329). Por mi parte puedo asegurar que antes de haber estudiado filosofía nunca se me hubiera ocurrido pensar que las cosas eran conjuntos de entidades que existen interrumpida o efímeramente, y me siento inclinado a pensar que el mío no es, en absoluto, un caso aislado de tal modo que, de haber efectivamente realizado Hume tal asimilación, su sentido común fue muy poco "común".

Tan irrespetuosa conclusión puede, sin embargo, evitarse fácilmente. Bastará para ello con que, siguiendo en realidad a la mayoría de sus comentadores (330), interpretemos esa identificación de percepciones y objetos que él atribuye al vulgo, como la atribución a éste de la opinión de que lo que se percibe son las cosas mismas. Esta tesis, aparte de ser perfectamente compatible con el realismo ingenuo del hombre de la calle, es justamente lo que nosotros denominábamos "la premisa realista". La "suposición" del sistema vulgar, según Hume, sería entonces, lejos de una tesis fenomenista, la premisa esencial del realismo perceptivo. Pero, aparte de que así se halla entendido usualmente, ¿contamos con alguna evidencia favorable en la que sostener tal identificación?. ¡Y tanto que la hay!. En Treatise 206, por ejemplo, puede leerse:

"... casi toda la humanidad, y aún los filósofos

(329) Sin embargo, esta peculiar concepción del sentido común ha solido ser adoptada por quienes han elaborado una teoría fenomenista de la percepción. Cf. H.H. Price, Perception pág 26 y, en general, todo el II capítulo de este importante libro dedicado al "naive realism".

(330) Cf. N. Kemp Smith, Op. cit. pág 114 y 450, T. Penelhum, Hume pág 63, B. Stroud, Hume pág 98, J. Bricke, Hume's Philosophy of mind págs 6 y 12 y R.H. Popkin, "D. Hume: His Pyrronism and his critic of Pyrronism" en V.C. Chappell (edt), Hume: A collection of critical essays pág 65.

mismos en la mayor parte de sus vidas, toman sus percepciones ser sus únicos objetos, y suponen que el mismo ser el cual es íntimamente presente a la mente es el cuerpo real o la existencia material" (331)

Más claro, agua. Confundir percepciones y objetos no es interpretar que éstos son conjuntos de aquellas sino tomar lo que se percibe por los objetos mismos, entes existiendo con tínua e independientemente; atribuir, en definitiva, "una e xistencia distinta y contínua a las cosas mismas (que) se sienten o se ven" (332). Nuestra pregunta a propósito de la legitimidad de la identificación entre los supuestos que Hume atribuye al vulgo y a los filósofos y las premisas básicas de las teorías realistas y causales o fenomenistas de la percepción respectivamente, tiene ahora media respuesta: el supuesto del vulgo viene a coincidir con la premisa realista según la cual lo que se percibe normalmente son objetos. ¿Pero qué hay del supuesto del sistema filosófico?

Existe la tendencia entre los comentadores a identificar este sistema filosófico con las teorías representacionistas modernas del conocimiento, estrechamente ligadas a posiciones causalistas frente al problema de la percepción y ontológicamente comprometidas con un mundo de objetos dotados sólo de las "famosas" cualidades primarias (333). Tal asimilación, sin embargo, resulta a nuestro entender excesivamente restrictiva. Lo que Hume nos dice es que para el filósofo, a diferencia de para el hombre guiado por el sentido común, "toda co-

(331) T.H.N. pág 206. Véase también T.H.N. 202, 205 y 213 y E.H.U. pág 151-2 y 153-4.

(332) T.H.N. pág 193.

(333) Cf. H.H. Price, Hume's theory of the external World págs 24 y 102 y J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume pág 349.

sa que aparece a la mente, no es nada sino una percepción, y es interrumpida y dependiente de la mente" (334) o dicho de otro modo: que para el filósofo lo percibido no son nunca los objetos mismos; una tesis compatible 1) tanto con la asimilación de aquellas "meras" percepciones efímeras y dependientes con las especies sensibles, producidas en nosotros por las sustancias constituidas al modo de lo que Hume denomina la filosofía antigua (la tradición peripatética en su "degeneración" escolástica) por una materia prima más una forma sustancial y unas cualidades ocultas (335), como con 2) la interpretación de las mismas como las ideas sensibles producidas en la mente por las sustancias del mundo físico, entendidas al modo de lo que nuestro filósofo denomina filosofía moderna (que agrupa en realidad tanto a los principales metafísicos cuanto a los más destacados filósofos naturales del XVII) como entes dotados sólo de cualidades primarias: extensión y solidez (336), y aún con 3) la consideración de estas percepciones como las ideas sensibles entendidas ahora al modo de "unos pocos escépticos extravagantes" (337) (a buen seguro Berkeley y sus seguidores) como no representativas de ningún mundo externo. Podemos pues concluir que, por oposición a los supuestos del sistema del vulgo, los del sistema filosófico vienen a coincidir con la premisa fenómeno causalista según la cual lo percibido no son los objetos.

Estamos ahora en disposición de encarar la que, para nuestro presente propósito, es sin duda la pregunta más decisiva de cuantas formulamos: ¿bajo cuál de estos dos supues-

(334) T.H.N. pág 193

(335) Cf. T.H.N. págs 221-2.

(336) Cf. T.H.N. pág 227

(337) Cf. T.H.N. pág 214 y también E.H.U. pág 155n.

tos -el del vulgo o el de la filosofía- lleva a cabo Hume la elaboración de su enseñanza positiva a propósito del problema de la percepción: su explicación del modo como la imaginación es responsable de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo?. Puesto que esta explicación se inaugura con la siguiente declaración metodológica:

"Dado que todas las impresiones son existencias internas y perecederas y como tales aparecen, la noción de su existencia continúa y distinta debe surgir de una concurrencia de algunas de sus cualidades con las cualidades de la imaginación, y puesto que esta noción no se extiende a todas ellas, deberá surgir de ciertas cualidades peculiares a algunas impresiones. Nos será por consiguiente fácil descubrir estas cualidades por una comparación de aquellas impresiones a las que atribuimos una existencia distinta y continúa, con aquellas a las que miramos como internas y perecederas" (338)

¿no está el asunto listo para sentencia?. ¿No debemos concluir que Hume ha elaborado su teoría de la percepción bajo los supuestos de lo que él llama sistema filosófico, bajo la premisa común a las teorizaciones causalistas y fenomenistas de que lo percibido nunca son entidades continuas e independientes, objetos, sino, por contra, "existencias internas y perecederas"?. Tal es la opinión de prácticamente todos los comentaristas del escocés (339). Su problema, en consecuencia,

(338) T.H.N. pág 194. Subrayado nuestro.

(339) Cf. por ejemplo, T. Penelhum, Hume pág 74, S. Rábade, Hume y el fenomenismo moderno pág 286, N. Kemp Smith, The Philosophy of David Hume pág 469, C. Maund, "On the Nature and Significance of Hume's Scepticism" en Revue Internationale de Philosophie vol. 6 (1.952) pág. 177, D.G.C. Macnabb, David Hume: his theory of knowledge and morality pág 123, B. Stroud, Hume pág 105. H. Leroy, David Hume pág 147.

será el de explicarnos cómo, a partir de nuestra percepción de algo interrumpido, llegamos a creer en la existencia de los objetos y, puesto que según nos advierte en Treatise 219, "es confesado por los más juiciosos filósofos que nuestras ideas de cuerpos nada son sino colecciones formadas por la mente a partir de las ideas de las múltiples cualidades sensibles distintas, de las cuales están compuestos, y las cuales encontramos que tienen una unión constante unas con otras", parece que en la respuesta a este problema Hume se ha decantado antes por la solución fenomenista que por la causal: los objetos no son las hipotéticas causas de nuestras percepciones sino los conjuntos formados por éstas o, si se prefiere, los constructos formados a partir de éstas por la imaginación.

Pues bien, a pesar de todo esto y aún a riesgo de que se nos acuse de testarudos, seguimos pensando que esta lectura fenomenista de Hume es completamente errónea y para empezar a justificar esta nuestra opinión expondremos, en primer lugar, algunas de las dificultades con que se enfrenta.

Como acabamos de ver, la discusión de cómo a través de un proceso imaginativo llegamos a asumir la creencia ontológica, la inaugura Hume con la declaración, que parece situarlo en el campo fenomenista, de que "todas las impresiones son existencias internas y perecederas" para, a continuación, añadir la siguiente enigmática coletilla: "y como tales aparecen". Concedamos que lo que el escocés pretende formular es la tesis de que absolutamente todo lo que percibimos sea, en realidad, algo efímero e interno; ésta de hecho es la premisa básica del fenomenismo subjetivo, pero ¿cómo puede decirse además que todo lo que percibimos aparece como tal?. ¿Acaso no reconoce el propio Hume que el vulgo con-

funde percepciones y objetos, esto es: que lo que percibe le parece algo continuo e independiente?. Así, no sólo estaría Hume afirmando algo evidentemente falso al afirmar que todo lo que percibimos se nos aparece como algo percedero y dependiente sino que, además, como acertadamente ha señalado Mandelbaum, estaría contradiciendo "lo que él mismo sostiene con respecto a nuestro realismo de sentido común" (340). Parece, en consecuencia, que no cabe otra alternativa, si es que se mantiene la lectura fenomenista de este texto, que concluir que el dichoso "aparecen como tales" es "una adición ilegítima" (341), un desafortunado error del escocés que vendría pasarle por alto. Ahora bien, ¿no cabría otra interpretación en la que el "aparecen como tales" tuviera perfecto sentido?. Pero antes de responder esta pregunta planteemos otra dificultad, a mi entender mucho más grave que ésta recién apuntada, con la que se enfrentan los intérpretes fenomenistas de los textos humeanos.

Dispuesto a encontrar aquellas propiedades de nuestras impresiones que al concurrir con las de nuestra imaginación hacen surgir nuestra creencia en la existencia de un mundo

(340) M. Mandelbaum, Philosophy, Science and Sense Perception: Historical and Critical Studies pág 135.

(341) N. Kemp Smith, Op. Cit. pág 469n. García Roca, no obstante, ha intentado evitar tal conclusión argumentando que: "está claro que 'internas y percederas' no tienen el mismo sentido al comienzo que al final del pasaje citado (nuestra cita nº 338); mientras que aquí tienen el valor de 'subjetivas', lo que Hume pretende decir al comienzo del párrafo es que tenemos conciencia de que todas las percepciones están presentes a nuestra mente y son fugaces e interrumpidas; ello no prejuzga el que además tengan o no una existencia continua" J. García Roca, Op. Cit. pág 168. Subrayado original. No terminamos de entender lo que Roca quiere decir.

objetivo, empieza Hume por descartar aquellas "opiniones vulgares" que atribuyen al grado de fuerza y violencia o a la involuntariedad de algunas de nuestras experiencias sensoriales, la responsabilidad de que éstas sean consideradas como informadoras de los entes del mundo externo pues:

"es evidente que nuestros dolores y placeres, nuestras pasiones y afecciones, las cuales nunca suponemos que tienen una existencia más allá de nuestra percepción, operan con mayor violencia, y son igualmente involuntarias, que las impresiones de figura y extensión, color y sonido, que suponemos ser seres permanentes" (342).

No obstante, "tras un pequeño examen" advierte el filósofo escocés "que todos aquellos objetos a los que atribuimos una existencia continua, tienen una peculiar constancia la cual los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción" y añade: "Estas montañas, y casas, y árboles que ahora están frente a mis ojos, me han aparecido siempre en el mismo orden; y cuando dejo de verlos, bien por cerrar mis ojos o tornar mi cabeza, inmediatamente los encuentro volver a mí (return upon me) sin la menor alteración. Mi cama y mi mesa, mis libros y papeles, se presentan en la misma manera uniforme (in the same uniform manner), y no cambian en razón de ninguna interrupción en mi verlos o percibirlos. Este es el caso con todas las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa; y no es el caso para ninguna otra impresión, sea débil o violenta, voluntaria o involuntaria" (343). La constancia es pues una de aquellas propiedades que el filósofo escocés pretendía sacar a la luz sólo que, puesto que "esta constancia... no es

(342) T.H.N. pág 194

(343) T.H.N. pág 194-5. Subrayado original.

tan perfecta como para no admitir excepciones muy considerables" en la medida en que "los cuerpos frecuentemente cambían su posición y cualidades de manera que, después de una pequeña interrupción o ausencia nos resultan difícilmente reconocibles" y, sin embargo, "... es observable que igualmente en estos cambios preservan una coherencia", debe admitirse que "la opinión de la existencia continua de los cuerpos depende" tanto de aquella constancia como de esta coherencia "de algunas impresiones" (344).

El asunto está claro: las expresiones de Hume no responden a los planteamientos fenomenistas; cuando ha llegado la hora de explicitar las razones por las que creemos en la existencia de un mundo externo, el filósofo escocés no nos ha remitido a las características de nuestra experiencia de algo cuya existencia sea interrumpida o efímera, por contra ha hecho hincapié en la constancia y coherencia de las montañas, las casas, los árboles... en definitiva: de los cuerpos; cualidades por las que éstos conservan más o menos inalterables sus apariencias o, cuando las cambian, no lo hacen de una manera irregular y arbitraria sino según determinado orden.

La cuestión es grave porque ya advertimos que los planteamientos humeanos a lo largo del Treatise y del primer Enquiry son, en su casi totalidad, los planteamientos de un realista siendo por ello que los intérpretes fenomenistas han buscado refugio en la sección I-iv-2 para denunciar, desde ella, el "lenguaje realista" en el que normalmente se expresa el filósofo escocés. Lo sorprendente ahora es que esta misma sección, convertida por los fenomenistas mismos en "cornerstone" de las posiciones onto-epistemológicas de Hume, tam-

(344) T.H.N. pág 195. Subrayado original.

bién está escrita en clave realista; también en ella, como ha señalado Price, está Hume "usando una vez más el lenguaje fraudulento del sentido común" (345). Tal evidencia, sin embargo, no arredra a los comentaristas fenomenistas. Cuando no se ha dudado en atribuir una pertinaz incoherencia al filósofo de Edimburgo, ni en postular la necesidad de reinterpretar, para hacerlo coherente con "sus" principios, las dos terceras partes de su enseñanza en el libro I del Treatise (véase nuestra cita nº 229) no iban ahora a detenerse ante tal menudencia. Si Hume, en Treatise I-iv-2 no se expresa como un fenomenista es, se nos dirá, por "su habitual descuido". Bastará para poner las cosas en su sitio con que nosotros, mucho más escrupulosos que él, lo traduzcamos en concordancia con lo que, pensamos, son sus puntos de vista más profundos (346). Y sin embargo, los "lapsus" de Hume son tan reiterados que no ha faltado quien ha llegado a insinuar, eso sí, timidamente, la posibilidad de que, en definitiva, no fueran accidentales (347).

¡Y tanto que no lo son!. En Treatise 202, en un texto realmente fundamental, Hume, que está intentando aclarar có-

(345) "again using the question-begging language of common sense". H.H. Price, Hume's theory of the external world, pág 34. Nuestra traducción es completamente libre pero nos resulta imposible encontrar una expresión castellana que responda perfectamente a la inglesa "question-begging language"

(346) Esta actitud, llamémosla "paternalista", a propósito de la sección I-iv-2, está muy difundida entre los comentaristas del escocés. Pocos han resistido la tentación de "re-expresar" en un lenguaje fenomenista lo que Hume dice en uno realista. Cf. J. Bennett, Op. Cit. págs 322-3, H.H. Price, Hume's theory of the external world pág 32, B. Stroud, Hume pág 100 y J. García Roca, Op. Cit. pág. 170.

(347) Cf. T. Penelhum, Op. Cit. pág 68.

mo llegamos a ascribir una identidad numérica a los entes del mundo externo, nos dice:

"Para evitar toda ambigüedad y confusión en este respecto, debo observar que aquí explico yo las opiniones y creencias del vulgo con respecto a la existencia de los cuerpos y que, por consiguiente, debo conformarme enteramente a su manera de pensar y de expresarse. Ahora bien, ya observamos que aún cuando los filósofos pueden distinguir entre los objetos y las percepciones de los sentidos su poniéndolas coexistentes y semejantes entre sí, es esta una distinción que no es comprendida por la mayoría de la humanidad la cual, puesto que sólo percibe un ser, jamás puede asentir a la opinión de una doble existencia y de la representación. Aquellas mismas sensaciones que les entran por el ojo o el oído son para ellos el verdadero objeto de tal manera que no pueden concebir así, sin más, que esta pluma o este papel, que es percibido de manera inmediata, represente otro del que es diferente pero parecido. En orden a acomodarme por con siguiente a sus nociones, empezaré por suponer que hay una única existencia a la que llamaré indiferentemente objeto o percepción, de acuerdo como re sulte mejor para mi propósito, entendiendo por ambas lo que cualquier hombre común por un sombrero, o un zapato, o una piedra, o cualquier otra impresión suministrada a él por sus sentidos" (348).

(348) Esta larga cita, de la que pedimos disculpas, al ser con siderada por Price -dicho sea de paso-, le obliga a con fesar su total impotencia para hacerla cuadrar con su in terpretación fenomenista del escocés, según la cual éste estaría defendiendo la tesis "del sentido común" de que los objetos son conjuntos de percepciones. H.H. Price, Hume's theory of the external world pág 98.

Hume asume por completo "la manera de pensar y de expresarse del sistema vulgar", esto es: según vimos, los puntos de vista realistas. En consecuencia, cuando discute cómo llegamos a formarnos la creencia en la existencia de un mundo externo sus presupuestos son los del realista, no los del fenomenista. Su discusión no es sobre cómo, a partir de nuestra percepción de algo interrumpido e interno, llegamos a inferir la existencia de un mundo externo que existe continuamente. Su discusión es sobre cómo nuestra percepción interrumpida de entes cuya existencia es continua e independiente de la nuestra, nos provoca la creencia en su existencia. Su punto de partida no es el de Descartes (349) y, en consecuencia, no empieza por negar o hacer epojée sino por presuponer la existencia de un mundo objetivo, algo que, y aunque nos queda demostrar por qué, en su opinión debemos conceder en todos nuestros razonamientos. No hay pues incoherencia ni lapsus en los ejemplos ni en la forma de expresarse de Hume.

Ahora estamos en disposición de ver también qué es lo que nuestro filósofo quiere decirnos cuando califica a todas nuestras impresiones de existencias internas y perecederas, y por qué no sobra su remate de que "y como tales aparecen". No se está afirmando aquí que nuestras percepciones lo sean de algo interrumpido -premisa fenómeno causalista- sino que nuestras experiencias sensoriales, independientemente de que sean o no (que para Hume lo son) de un mundo objetivo, son interrumpidas y dependientes de nosotros mismos y que, puesto que "como tales aparecen", ésta es una verdad obvia que nadie negará (350).

(349) Cf. E.H.U. pág 149-150.

(350) Ya advertimos (véase nuestra cita nº 234) que el realista no negaba que el percibir involucrase el tener experiencias sensoriales ni que éstas, evidentemente,

En resumen: nuestro análisis de la sección I-iv-2 nos ha hecho ver hasta el momento cómo, puesto que para Hume, a ún cuando no hemos dado con el por qué último de ello, no puede negarse la existencia de un mundo de entidades objeti vas (T.H.N.pág 187), su problema es el de indagar sobre la causa: sean los sentidos, la razón o la imaginación, de nues tra creencia en tal existencia (T.H.N.pág 187-8); cómo, des- cartada que la responsabilidad de la misma radique en los sen tidos (T.H.N.pág 188-193) o en la razón (T.H.N.pág 193), pasa nuestro filósofo a elaborar su enseñanza positiva en el pro- blema de la percepción: la explicación del modo en que la i- maginación produce una tal creencia (T.H.N.pág 194-210); y cómo, a pesar de que no hemos entrado en el análisis de tal explicación (tarea que reservamos para el segundo capítulo) hemos de concluir, tanto por la aplicación del principio de caridad (de esta manera Hume no es en absoluto incoherente) en nuestro trabajo interpretativo, cuanto, sobre todo, por las propias declaraciones de Hume, que tal explicación se de sarrolla bajo los presupuestos realistas del vulgo, partien- do de la premisa de que, al quedar identificadas percepciones y objetos, lo que percibimos son los entes del mundo objeti vo, (por más que nuestra creencia en la existencia de tal mun

dependen en parte del sujeto (mi experiencia visual de pende del estado de mis ojos) siendo además interrumpi das. Strawson ha formulado claramente este punto: "co- mo una parte integral de este esquema (el del sentido común) distinguimos, natural e irreflexivamente, entre nuestro ver, oír y sentir -nuestro percibir- y los ob- jetos que vemos, oímos y sentimos; y en consecuencia a ceptamos... tanto la interrumpibilidad del primero co- mo la continuidad en la existencia inobservada de los últimos". "Perception and its objects" en G.F. Macdo- nald (edt), Perception and Identity pág 48

do ni a) sea un dato inmediato de nuestra experiencia sensorial, ni b) sea el resultado de una inferencia legítima a partir de ella) y no bajo los presupuestos fenomeno-causalistas del sistema filosófico, de tal manera que el problema de Hume a lo largo de estas 16 páginas de su Treatise es indagar cuáles son las condiciones del mundo externo -constancia y coherencia- por las que nuestra experiencia interrumpida de él provoca, de conformidad con nuestra imaginación, nuestra creencia en su existencia.

Varias preguntas se abren ahora ante nosotros. Si lo que hemos llamado la creencia ontológica, al adoptarse un punto de vista realista, no es el producto de una inferencia, entonces el hecho de que se la reconozca como lógicamente infundada sobre la experiencia sensorial no supone, como ya tuvimos ocasión de advertir, ninguna conclusión escéptica. ¿Dónde pues se halla, caso de haberlo, el escepticismo humeano a propósito del problema de la percepción?. Por otra parte, concedido que Hume haya aceptado los presupuestos realistas del sentido común ¿cuál es su opinión, si es que la tuvo, a propósito de los presupuestos fenomeno-causalistas?. Despejar estos y otros interrogantes es el empeño de nuestra próxima sección.

1.3.2.2. LA CRITICA AL SISTEMA FILOSOFICO

A la altura de Treatise 210, tras habernos explicado cómo aquellas experiencias sensoriales interrumpidas pero semejantes, a consecuencia de la constancia y coherencia de los entes que nos las provocan, llegan a ser tomadas por nosotros como apariencias o percepciones de un mismo objeto, observa Hume como "una muy pequeña reflexión y filosofía es suficiente para hacernos percibir la falacia de esta opinión".

Es necesario, pues no siempre se hace, percatarse de cuál es en este punto la intención de Hume. Desde el inicio mismo de la sección I-iV-2, ha estado el filósofo escocés intentando clarificar cuál es el fundamento de la creencia del sentido común en un mundo objetivo de entes dotados de cualidades sensibles. Pues bien, tras concluir que es la imaginación, con todo lo que ello significa, la responsable de la misma, su pregunta es ahora si tal creencia resulta consistente. Desde el punto de vista del sentido común o, lo que para Hume es lo mismo, desde el punto de vista del sistema del vulgo, los objetos son entidades de existencia continua e independiente que nos resultan principalmente conocidos a través de la percepción de sus cualidades sensibles (351), pero ¿son

(351) Podemos volver ahora sobre aquel texto de Treatise 219, completamente coherente por cierto con la explicación de nuestra idea de sustancia que Hume adelanta en I-i-6, y que, como ya advertíamos en la sección anterior, constituye uno de los principales puntos de apoyo de las lecturas fenomenistas del escocés. Nos referimos a aquel en que se nos dice "que nuestras ideas de cuerpos nada son sino colecciones formadas por la mente a partir de las ideas de las múltiples cualidades sensibles distintas, de las cuales están compuestos, y las cuales encontramos que tienen una unión constante unas con otras".

Este texto, a nuestro entender, tampoco apoya en contra de lo que piensa S. Rábade (Cf. Hume y el fe-

compatibles tales cualidades sensibles con aquellos rasgos de independencia y continuidad que constituyen la objetividad?. Este, y no otro, es el interrogante que ahora abre nuestro filósofo y su respuesta al mismo es inequívoca:

"cuando comparamos -nos dice- experimentos y razones sobre ellos, percibimos claramente que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la más evidente experiencia" (352)

y puesto que como ya vimos "independencia" y "continuidad" son para el escocés rasgos complicados,

"Esto nos hace volver sobre nuestros pasos para per

nomenismo moderno pág 302), la existencia de ningún idealismo imaginativo propio de posiciones fenomenistas en el escocés. No deben confundirse los niveles ontológico y epistemológico. Lo que es una colección formada por la mente no son los objetos sino nuestras ideas de ellos. Los objetos, sencillamente, tienen "múltiples cualidades sensibles distintas"; de ellas "están compuestos" y seguirían teniéndolas independientemente de que existiera ningún ser inteligente para conocerlos: "Es también cierto, que a esta misma percepción u objeto se le supone un ser continuo e ininterrumpido, y ni es aniquilado por nuestra ausencia, ni traído a existir por nuestra presencia. Cuando estamos ausentes decimos que aún existe pero que no lo sentimos, no lo vemos" T.H.N. pág 207. Véase también E.H.U. pág 151-2.

Nosotros percibimos estas cualidades de los objetos y nuestro conocimiento de ellos, sólo nuestro conocimiento, es un proceso mental de síntesis que, por no dársenos nunca todas aquellas cualidades, ni mucho menos dársenos todas a la vez, siempre está abierto: "Así nuestra idea de oro puede en un principio ser la de un color amarillo, un peso, una maleabilidad, fusibilidad; pero al descubrir su disolubilidad en agua regia, juntamos ésta a las otras cualidades, y suponemos que pertenece a la sustancia tanto como si su idea hubiera formado parte de la compuesta desde el inicio"

T.H.N. pág 16.

(352) T.H.N. pág 210.

cibir nuestro error al atribuir una existencia con
tínua a nuestras percepciones" (353).

Podemos pues bosquejar así la argumentación humeana. Se trata
ta 1) de demostrar que las cualidades sensibles que predicamos
mos de los objetos no tienen una existencia independiente para
ra 2) puesto que independencia y continuidad se coimplican,
3) concluir que aquellos entes dotados de propiedades sensibles
bles en los que el sentido común cree, tampoco existen continuamente. (354)

El primer punto de esta argumentación se establece según
gún Hume inequívocamente en cuanto atendemos a unos pocos exper
perimentos:

"Cuando presionamos un ojo con un dedo, inmediatamente
mente percibimos todos los objetos dobles, y una
mitad de ellos cambiar su posición común y natural.
Pero como no atribuimos una existencia continua a
ambas percepciones, y como ambas son de la misma
naturaleza, claramente percibimos que nuestras
percepciones son dependientes de nuestros órganos
y de la disposición de nuestros nervios y espíritus
tus animales. Esta opinión es confirmada por el aparente
parente crecimiento y disminución de los objetos de
acuerdo a su distancia, por las aparentes alteraciones
nes en su figura, por los cambios en su color y en
otras cualidades conforme a nuestras enfermedades e
indisposiciones, y por un infinito número de otros
experimentos de la misma clase de todos los cuales

(353) T.H.N. pág 210

(354) "La consecuencia natural de este razonamiento debe ser
que nuestras percepciones no tienen más una existencia
continúa que una independiente" T.H.N.pág 211. Esto es:
que los objetos que el sentido común cree percibir no e
xisten, ni continúa ni independientemente; no tienen una
na existencia objetiva.

aprendemos que nuestras percepciones sensibles no poseen ninguna existencia distinta o independiente" (355)

Todo esto suena mucho a lo que se ha llamado tradicionalmente en filosofía de la percepción el argumento de la ilusión, sólo que hay que reconocer que la presentación del mismo por parte de Hume no es todo lo precisa que sería de desear (356). Sin embargo, el principal problema no tiene que ver con la falta de rigor en la exposición. Hay algo en el modo en que el escocés nos presenta el argumento que no ha dejado de llamar la atención de sus comentadores y que ha desatado numerosas cábalas a propósito de cuál sería su intención al expo-

(355) En el primer Enquiry, desdobra Hume su argumentación. Por un lado nos presenta "los tópicos más trillados, empleados por los escépticos de todas las épocas, contra la evidencia de los sentidos tales como los derivados de la imperfección de nuestros órganos en infinidad de ocasiones, la apariencia quebrada de un remo en el agua, los varios aspectos de los objetos de acuerdo a sus diferentes distancias, la imagen doble que surge de presionar un ojo..." Por el otro, frente a estos argumentos débiles que sólo sirven para probar que no debemos fiarnos sólo de los sentidos y que "debemos corregir su evidencia por la razón y por consideraciones derivadas de la naturaleza del medio, la distancia del objeto y la disposición del órgano en orden a hacerlos (a los sentidos)... el criterio propio de verdad y falsedad" E.H.U. pág 151, nos advierte de la existencia de "otros argumentos más profundos contra los sentidos que no admiten tan fácil solución" Idem. Son aquellos dirigidos a mostrarnos "que nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción" E.H.U. pág 152.

(356) Así, por ejemplo, Hume no ha distinguido entre lo que Price llama "The Phenomenological form of the Argument" destinada a mostrar que no todas las percepciones son percepciones de objetos (por ejemplo en el caso de las alucinaciones), y "The causal Argument", destinado a mostrar que todas las percepciones son dependientes de nuestra constitución fisiológica. Cf. H.H. Price, Perception pág 30. La doble presentación del Enquiry podría entenderse sin embargo, y creo que con razón, como apuntando a esta distinción.

nerlo. Nos referimos a las muchas veces constatada (357) in compatibilidad entre el modo como se presentan las premisas del argumento y la conclusión que éste pretende establecer.

En efecto, para llegar a la conclusión de que no existen entes independientes y continuos sensiblemente cualificados, parte Hume de la consideración de fenómenos que conciernen a estos mismos entes, pues tales son los ojos, los dedos, el remo, el agua, las casas que se ven en la distancia etc. De esta manera, la formulación que el escocés nos da del argumento de la ilusión parece llevar implícita en sus premisas la verdad de la teoría que el mismo argumento pretende desacreditar: la teoría del sentido común de que existen objetos sensiblemente cualificados.

A la vista de que el autor del Treatise no hace ningún esfuerzo por prevenir tan básica objeción (358) no parece descabellada la sospecha, convertida en tesis por algunos, de que en definitiva este argumento, estos experimentos de los que Hume nos habla, no bastaban, en su opinión, "para in validar los supuestos básicos del sistema vulgar" (359) siendo su intención al formularlos el hacernos ver la necesidad

(357) Véase, por ejemplo, H.H. Price, Hume's theory of the external World pág 115. J. García Roca, Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume pág 186-7 y N. Kemp Smith, The philosophy of David Hume pág 114-5

(358) La objeción de que el argumento de la ilusión, momento básico en la configuración de todas las teorías fenomenistas, asume tácitamente en sus premisas la falsedad de su conclusión, es casi tan vieja como la formulación misma del argumento. Los pensadores fenomenistas han respondido a la misma defendiendo que una formulación más cuidadosa del mismo hace posible evitar la carga de circularidad que contra él suele levantarse. Cf. H.H. Price, Perception pág 34.

(359) J. García Roca, Op. cit. pág 195.

de "corregir", no de negar, el sistema del vulgo para hacer lo coherente (360). No podemos sin embargo compartir tal tesis y ello por varias razones. En primer lugar porque no se encontrará en Hume la menor referencia a algo así como un sistema vulgar corregido. Entre los sistemas del vulgo y el de los filósofos no sitúa el escocés nada. En segundo lugar, y quizás ésta sea la razón que explique el punto anterior, la "corrección" que se introduciría en el sistema vulgar: la corrección de "las reglas generales" (361), no sería en ningún caso ajena al mismo sistema del vulgo. El hombre con sentido común realiza sus juicios perceptivos apoyándose en gran medida en información ajena a la presente situación perceptiva: nadie piensa que al introducir el remo en el agua ésta lo vuelve quebrado. Y en tercer lugar, y sobre todo, porque como ya hemos señalado Hume distinguió entre aquellos razonamientos escépticos más tópicos que nosotros sugeríamos debían ser identificados con la forma fenomenológica del argumento de la ilusión y aquellos otros "más profundos" a nuestro entender la forma causal de este mismo argumento, y si bien concedía que los primeros sólo tenían como consecuencia el hacer que nos percatáramos de la necesidad de corregir la evidencia de los sentidos en base a la re

(360) "La única consecuencia de tales argumentos aceptable por Hume es la necesidad de corregir la versión más "ingenua" o "espontánea" del realismo epistemológico mediante el recurso a la "razón", la "reflexión" o las reglas generales". J. García Roca, Op. Cit pág. 195. Esta parece ser también la posición de Kemp Smith. Cf. The philosophy of David Hume pág 454

(361) En realidad este es sólo el punto de vista de García Roca a propósito de la modificación que quiere introducir Hume en el sistema del vulgo a partir del argumento de la ilusión. Para Kemp Smith este mismo argumento haría modificar a Hume la premisa básica del sistema vulgar: "que los objetos, en el modo en que son inmediatamente aprendidos, son independientemente reales" Op. Cit. pág 454.

flexión, no menos cierto es que apuntaba que los segundos no tienen "solución tan fácil"(362). ¿Qué es pues lo que Hume pretendió?. ¿Acaso no se percató de la inconsistencia sobre la que su argumentación descansaba?. Puesto que a esta última alternativa nos cuesta reconocerle crédito alguno, parece que debemos tomarnos muy en serio la sugerencia de Price de que "... el objetivo de este pasaje es puramente destructivo", que la argumentación humeana constituye aquí una verdadera reductio ad absurdum con la que se pretende demostrar "que nuestro punto de vista ordinario del mundo externo es un completo embrollo" (363) ya que "hay una directa y total oposición entre nuestra razón y nuestros sentidos o, más propiamente hablando, entre aquellas conclusiones que formamos a partir de las causas y los efectos, y aquellas que nos persuaden de la existencia continua e independiente de los cuerpos" (364)

En efecto, en A Letter from a Gentleman, un texto a mi entender incomprensiblemente desatendido por los comentadores de Hume, éste nos dice:

"Por lo que respecta al escepticismo del que el autor -esto es: él mismo- es acusado, debo observar que la doctrina de los pirrónicos o escépticos ha sido considerada en todos los tiempos como principios de mera curiosidad, o una clase de Jeux d'esprit sin ninguna influencia sobre los firmes principios o la conducta en la vida de un hombre. En

(362) Curiosamente García Roca cita en favor de sus tesis el pasaje del Enquiry en que Hume expone y critica "los tópicos escépticos más trillados", pero no hace la menor alusión al reconocimiento, por parte del escocés, de la existencia de los otros argumentos "más profundos".

(363) H.H.Price, Hume's theory of the external World pág 122-3

(364) T.H.N. pág 231

realidad, un filósofo que gusta de dudar de las máximas de la razón común e igualmente de sus sentidos, declara suficientemente que no habla en serio y que no intenta avanzar una opinión que él propone como estándar del juicio y de la acción. Todo lo que intenta con estos escrúpulos es abatir el orgullo de los meros razonadores humanos, mostrándoles que igualmente con respecto a los principios que estiman los más claros y que, conforme a los más fuertes instintos de la naturaleza, se ven necesitados a abrazar, no son capaces de conseguir una completa consistencia y una certeza absoluta. Modestia por consiguiente, y humildad con respecto a las operaciones de nuestras facultades naturales, es el resultado del escepticismo, no una duda universal imposible para cualquier hombre de sostener y que el primer y más trivial accidente de la vida debe inmediatamente desbaratar y destruir" (365)

Este preciosísimo texto sobre el que a buen seguro merecerá la pena volver, viene a dejar, a mi entender, las cosas definitivamente en su sitio. Lo que Hume pretende demostrar en toda la sección I-iv-2, la sección "Del escepticismo con respecto a los sentidos", es, por una parte, que el sistema del vulgo, la creencia en un mundo de entidades objetivas sensiblemente cualificadas, no goza de una certeza absoluta (366)

(365) D. Hume, A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh pág 19, Subrayado original. Véase también E.H.U. pág 160

(366) Que la certeza sea absoluta no tiene que ver con el grado de la misma sino con su naturaleza. Del mismo modo que hay razonamientos que por estar basados en la experiencia no disfrutan de una certeza absoluta o racional y, sin embargo, "están por entero libres de duda e incer

pues como ha terminado por demostrar ya a la altura de Treatise 210, la existencia de un tal mundo ni es un dato inmediato de nuestra experiencia sensorial, ni es el posible resultado de una inferencia racional a partir de la misma; y, por la otra, y, esto es ahora lo que principalmente nos concierne, que este mismo sistema no es consistente, que él mismo lleva en su seno la contradicción, que cuando empezamos a investigar causalmente, en el campo de la fisiología, nuestro proceso perceptivo, debemos partir de la base de que lo que percibimos son las propiedades del mundo objetivo para llegar a la conclusión de que "todas nuestras percepciones (y aquí entendidas en su sentido pasivo) son dependientes de nuestros órganos y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales" (367)

Establecido pues que las cosas que percibimos no son in-

teza" T.H.N. pág 124, también A Letter from a Gentleman pág 22, ocurre con la creencia ontológica. Reconocer que nuestra creencia en un mundo objetivo no está basada en la razón, no disfruta de una certeza absoluta, no significa que debemos reducir nuestro grado de credibilidad hacia ella. Como ya señalamos, en este reconocimiento no se encierra ninguna actitud escéptica respecto al sentido común. El único escepticismo, en todo caso, sería respecto a los filósofos dogmáticos que estiman que toda creencia debe disfrutar de una certeza racional, metafísica en el sentido cartesiano.

(367) T.H.N. pág 211. Cf. H.H. Price, Hume's theory of the external World pág 122 y D.G.C. Macnabb, David Hume: his theory of knowledge and morality pág 128. En definitiva lo que estaría apuntando Hume sería el dilema del neurofisiólogo; éste "basa sus teorías... en lo que él y sus colaboradores y ayudantes pueden observar... Sin embargo, la teoría de la percepción a la que llega parece implicar constitutivamente la existencia de una escisión insalvable entre lo que la gente, incluido él mismo, ve u oye y lo que hay en realidad... Mientras trabaja en el laboratorio hace el mejor uso posible de sus ojos y oídos; mientras redacta sus resultados tiene que ejercer la censura más severa sobre esos testigos falsos" G.Ryle, Dilemmas pág 2.

dependientes de nosotros mismos que las contemplamos, que los entes que captamos sensiblemente cualificados no existirían como tales si no estuviéramos nosotros para percibirlos pues, en definitiva, parece innegable que el hecho de que yo, por ejemplo, vea algo azul (y todas nuestras identificaciones de las cosas del mundo que nos rodean dependen, en última instancia, de nuestra ascripción a las mismas de este tipo de propiedades) depende de la constitución de mi sistema nervioso; la conclusión inmediata es que esos mismo objetos tampoco existen cuando ya no los percibimos, "que nuestras percepciones (de nuevo entendidas en su sentido pasivo) no tienen más una existencia continua que una independiente" (368) y que, en consecuencia, debe abandonarse la premisa básica del realismo en beneficio de aquel presupuesto común tanto a las teorías fenomenistas como a las causalistas:

"... y realmente los filósofos han ido tan lejos en esta opinión (la de que nuestras percepciones no tienen más una existencia continua que una independiente) que cambian su sistema y distinguen -tal y como haremos nosotros de cara al futuro- entre percepciones y objetos, de los cuales las primeras son supuestas interrumpidas y perecederas, y diferentes a cada aparición diferente; los últimos ininterrumpidos y preservando una existencia y una identidad continua" (369)

lo que se percibe ahora no son los objetos sino la propia experiencia sensorial, el mundo de los fenómenos compuesto por entidades efímeras. El problema es ineludible. Creemos haber demostrado suficientemente que hasta Treatise 210 cuando Hume ha discutido cómo se produce nuestra creencia en un mundo

(368) T.H.N. pág 211

(369) T.H.N. pág 211.

objetivo, se ha movido bajo la premisa realista del vulgo de que nuestras percepciones, aún cuando interrumpidas, lo son de algo objetivo, que "la misma percepción o imagen sensible es el objeto externo" como dirá en el Enquiry (370), sin que, no obstante, se nos haya razonado por qué se opera bajo ésta y no otra presuposición. Pero puesto que como acabamos de ver en su opinión "un poco de reflexión destruye la conclusión de que nuestras percepciones tienen una existencia continua" (371), al reconocer la inconsistencia del sistema realista vulgar de la percepción ¿no estará Hume de cantándose por las teorizaciones causales o fenomenistas -alguna concreción del sistema filosófico- que compiten con aquella?.

Nuestra respuesta a esta pregunta es tajante: en absoluto. Ciertamente que una vez considerado el argumento de la ilusión va Hume a adoptar "de cara al futuro" el supuesto filosófico de que nuestras percepciones lo son de algo interrumpido; pero sólo para mostrar cómo, aún con sus inconsistencias, el realismo del sentido común resulta mil veces preferible a cualquiera de los sistemas que sobre aquel supuesto pueda edificarse.(372)

(370) E.H.U. pág 154

(371) T.H.N. pág 214

(372) Es precisamente aquí donde reside el elemento escéptico respecto al sentido común de la discusión humeana de la percepción: en su atribución "de contradicciones y dificultades" a "todo sistema concerniente a los objetos externos" T.H.N. pág 232. Cf. J. Wilbanks, Hume's theory of imagination pág 145. No es que para el autor del Treatise no debamos aceptar ningún sistema, es que para él, igualmente el sistema del vulgo, que es el que debemos asumir, está minado por la inconsistencia. Tal conclusión es no sólo paradójica para el sentido común sino, probablemente, inaceptable para cualquier filósofo que se precie, pues éste siempre estimará que es pre

En efecto, empecemos por considerar las teorías causales de la percepción, esto es: aquellos sistemas que consideren nuestras percepciones como existencias efímeras y dependientes producidas en nosotros por el mundo externo. Según el modo en que decidamos interpretar los entes de este mundo, tendremos un sistema u otro. Pues bien, al menos tres posiciones genéricas, tres sistemas filosóficos distintos con sus correspondientes compromisos ontológicos, son en principio posibles.

En primer lugar, está la opción de aquellos que considerarían a tales entes como "específicamente diferentes" de nuestras percepciones, esto es: como la causa de éstas pero no dotados de ninguna de las cualidades sensibles que creemos percibir en ellos. Hume identifica tal postura con la de lo que genéricamente denomina "filosofía antigua" si bien sus tiros parecen ir dirigidos, más en concreto, contra la "filosofía peripatética". A exponer, en una especie de psicoanálisis epistemológico (373), el origen de tales posiciones y a criticarlas, dedica Hume la sección 3 de la iv parte del I libro de su Treatise.

ferible pensar que se ha fracasado en resolver un "dilema" que que debemos aceptar un sistema que se muestra contradictorio. Trataremos más adelante de aportar nuestro grano de arena en favor del primer miembro de esta disyuntiva.

- (373) "Muchos moralistas han recomendado como un método excelente para resultar familiarizados con nuestros corazones y conocer nuestros progresos en moral, recordar nuestros sueños por la mañana y examinarlos con... rigor... De igual manera estoy persuadido de que pueden hacerse múltiples descubrimientos útiles desde una crítica de las ficciones de la filosofía antigua" T.H.N. pág 219. Ya advertimos en nuestra nota nº 206 que Hume se planteaba la terapia de la falsa y adulterada metafísica.

Desde el sentido común un objeto se identifica por sus propiedades. Pero es innegable que muchas veces el objeto cambia alguna de ellas no obstante lo cual, seguimos considerándolo el mismo objeto: "Un niño -nos dice Hume- se hace hombre y está a veces gordo, a veces delgado, sin sufrir ninguna alteración en su identidad" (374). Es justamente esta doble tensión entre unidad y multiplicidad por un lado y entre identidad y cambio por otro, el que abre el camino hacia la ficción de una entidad específicamente diferente de nuestras percepciones. Se me pregunta cuál es el color de mi carpeta extraviada y contesto: verde; se me pregunta por su forma y contesto: rectangular etc. Pero evidentemente estas son propiedades que mi carpeta tiene y que podría no tener. Se incoa así el punto de vista de que mi carpeta ~~es algo que~~ ~~tiene~~ pero que no es el conjunto de propiedades que, de facto, mi carpeta tiene. ¿Qué es este algo?. Obviamente no podemos describirlo por ninguna propiedad pues entonces la pregunta se retrotrae: ¿qué es este algo que tiene esta nueva propiedad?, luego la única respuesta posible parece ser que este algo es un "desconocido algo (unknow something) o sustancia y materia original", que actúa "como un principio de unión o cohesión entre estas cualidades y como lo que puede dar al objeto compuesto una credencial (a title) para ser llamado una cosa, no obstante su diversidad y composición" (375).

Algo semejante ocurre con el cambio. Puedo pintar mi carpeta de azul o recortar sus tapas de cartulina hasta dejarla cuadrada, y diremos que son las propiedades de mi carpeta las que cambian pero ¿qué es lo que permanecería en el cambio de todas sus propiedades?. De nuevo no parece haber otra respues

(374) T.H.N.pág 257

(375) T.H.N.pág 221

ta más que la de que lo que permanece es un "algo desconocido e invisible que se supone continuar lo mismo bajo todas estas variaciones", y a lo que se llama "una sustancia o materia primera y original" (376)

Así, para este primer sistema filosófico lo que percibimos estaría producido por un algo desconocido, una combinación, según la tradición peripatética (377), de una materia (uniforme en todo ente), una forma sustancial (uniforme para todos los entes de una misma especie) y un conjunto de cualidades ocultas (propias de cada ente individual) que explicarían la diversidad de cualidades sensibles que observamos y atribuimos a cada uno de los distintos cuerpos que componen el mundo. El durísimo juicio de Hume respecto al mismo no se hace esperar: "El sistema entero -nos dice-... es completamente incomprendible" (378)

Las palabras de Hume por una vez, y sin que sirva de precedente, están perfectamente medidas. La materia prima, las formas sustanciales, las cualidades ocultas, en cuanto que son entidades específicamente diferentes de nuestras percepciones, esto es: en cuanto que no son algo describable por alguna cualidad sensible pues son, precisamente, ese algo que soporta y produce las cualidades que nosotros percibimos, son "quimeras ininteligibles" (379), entidades inconcebibles y, en consecuencia, "términos completamente carentes de signifi

(376) T.H.N. pág 220. Es discutible, y nosotros lo discutiremos en nuestro segundo capítulo, hasta qué punto atribuyó Hume esta misma forma de pensar al vulgo; hasta qué punto pensó Hume que existe un error "vulgar" por el que los objetos son pensados también como algo desconocido que tiene, eso sí, las cualidades sensibles que percibimos.

(377) T.H.N. pág 221

(378) T.H.N. pág 222

(379) T.H.N. pág 222

cado" (terms... wholly insignificant) (380) a los que sólo su constante repetición termina por hacernos otorgar un "significado secreto" (a secret meaning) que pensamos susceptible de descubrimiento por reflexión (381)

Las razones de este enjuiciamiento del sistema de la filosofía antigua no se encuentran, principalmente, en la sección que al análisis de la misma dedica Hume, sino mucho antes, en la última sección, la 6ª, de la ii parte del I libro del Treatise, aquella donde se discute la idea de existencia y la de existencia externa. Allí, en un texto al que ya hemos hecho alguna referencia, leemos:

"Ahora bien, puesto que nada salvo percepciones está nunca presente a la mente, y puesto que todas las ideas son derivadas desde algo previamente presente a la mente, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formar una idea de cualquier cosa específicamente diferente de las ideas e impresiones" (382)

Lo que Hume quiere decirnos, de manera un tanto oscura por cierto, es algo bastante sencillo y razonable, a saber: que cualquier entidad, para resultar identificable, ha de ser remisible a las cualidades sensibles que percibimos pues sólo "las percepciones", estas cualidades sensibles, están "presentes a la mente". Un ente que por principio, como sería el caso del "unknow something", tuviera una existencia externa, esto es: independiente de nosotros, sin poseer ninguna cualidad sensible: una existencia específicamente diferente de nuestras impresiones e ideas, sería, sencillamente, inconcebible. Puesto que no podemos hacernos una idea de él, nunca podremos identificarlo y, en consecuencia, nunca sabremos si

(380) T.H.N. pág 224
 (381) T.H.N. pág 224
 (382) T.H.N. pág 67

cualquier afirmación que hagamos a su propósito es verdadera o falsa (383). Lo más lejos que podríamos llegar en su concepción sería, reconoce Hume, "a formarnos una idea relativa" sin pretender comprenderlo (384).

Pero este reconocimiento, lejos de suponer una concepción, es en realidad un anatema contra cualquier suposición de existencias específicamente distintas, contra la concepción de los entes externos que causan nuestras percepciones como "un cierto desconocido e inexplicable algo", pues es ésta "una noción tan imperfecta que ningún escéptico se tomará la molestia de arremeter contra ella" (385). Si del mundo externo sólo podemos formarnos una idea relativa, si hemos de renunciar a comprender e igualmente a concebir los entes que lo componen, entonces "el escéptico extravagante", aquel que pretende negar la existencia de objetos cuya existencia sea independiente y continua, puede sentirse tranquilo. Conceder la existencia de un mundo específicamente diferente de nuestras percepciones es asentir a una hipótesis totalmente superflua (386).

El segundo sistema filosófico posible desde el ámbito de

(383) Nuestra lectura de este texto es deudora de la de García Roca. Cf. Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume págs 189-91.

(384) T.H.N. pág 68

(385) E.H.U. pág 155

(386) "... si lo que tu entiendes por la palabra "materia" es sólo el soporte desconocido de desconocidas cualidades, no importa si hay o no tal cosa puesto que ésta en ningún modo nos concierne; y no veo la ventaja que hay en disputar sobre no sabemos qué y no sabemos por qué" (disputing about we know not what and we know not why) Principles of human knowledge en G. Brekeley, Principles, Dialogues and Correspondence pág 60. Sin duda, Berkeley era, a los ojos de Hume, "el escéptico extravagante". Cf. E.H.U. pág 155n.

una teoría causal de la percepción sería el propio de lo que Hume denomina "filosofía moderna" (387), caracterizado por poblar el mundo objetivo con entes sólo parcialmente específicamente diferentes de nuestras percepciones ya que si bien "el principio básico de esta filosofía es la opinión de que los colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío nada son sino impresiones en la mente", no es menos cierto que tras "la eliminación de los sonidos, los colores, el calor, el frío y otras cualidades sensibles del rango de existencias continuas e independientes, nos quedan sólo lo que son llamadas cualidades primarias como las únicas reales" pero teniendo ya de éstas: "extensión y solidez con sus diferentes composiciones y modificaciones: figura, movimiento, gravedad y cohesión", "una noción adecuada" (388). Los objetos ya no son el inconcebible "unknow something" de antes. Ahora son entidades extensas y sólidas que se mueven y que producen nuestras percepciones, interrumpidas y dependientes, de cualidades sensibles que, obviamente, "no tienen un modelo o arquetipo externo" (389).

De las muchas objeciones a las que este sistema está expuesto, Hume va a elegir una que en su opinión resulta muy decisiva (390). En principio, es necesario concederle, las cualidades primarias que los "filósofos modernos" atribuyen a los objetos del mundo externo son perfectamente concebibles. Es perfectamente concebible la extensión, lo es la solidez, el movimiento, la figura, etc. Pero, y he aquí la cuestión decisiva, ¿son concebibles completamente al margen de las cualidades secundarias?. La respuesta de Hume es que no. Cierta-

(387) Cf. Treatise I-iv-4

(388) T.H.N. pág. 227. Subrayado original

(389) T.H.N. pág. 227

(390) T.H.N. pág. 227. Cf. T.H.N. pág. 228-9 y E.H.U. pág. 154-5. Nuestra exposición no es una paráfrasis de ninguno de estos dos textos.

mente que podemos considerar sólo la extensión o la figura de un cuerpo prescindiendo de atender a sus cualidades secundarias (sensibles). Aún más, podemos hasta considerar la extensión o la figura en general pero nunca -y esto no es poner un mero límite psicológico a la imaginación figurativa- una figura sin ninguna cualidad secundaria.

El asunto es que nuestra identificación de un objeto siempre se hace, directa o indirectamente, apélando a la información sensorial -información de cualidades secundarias- que podemos obtener o suministrar. Podemos enseñarle a alguien a abstraer (a no considerar sino) la figura pero siempre, en este proceso, deberemos partir de figuras sensiblemente cualificadas. El mundo sensible es pues el mundo en el que se aprenden y se enseñan los significados de las palabras, aún el de las más abstractas (y esto es obvio desde el momento que el primer paso para aprender el significado de una palabra es oírla o verla escrita). Así pues, "tras la exclusión de los colores, los sonidos, el calor y el frío del rango de existencias externas, nada queda que pueda ofrecernos una idea justa y consistente de cuerpo" (391). En consecuencia, si afirmar que el mundo externo es un conjunto de "unknow something" era asentir a una hipótesis que, por superflua, ningún escéptico se molestará en refutar, afirmar que los objetos sólo poseen cualidades primarias y ninguna sensible, secundaria, es hacer causa común con "el más extravagante escepticismo" según el cual "nada que podamos concebir posee una existencia real, continuada e independiente" (392).

Por último, aunque es el primero que Hume discute (393),

(391) T.H.N. pág. 229

(392) T.H.N. pág. 228

(393) Ya en la misma sección I-iv-2, T.H.N. págs. 211-17

nos encontramos con el sistema filosófico que más similitud guarda con el del vulgo (394). Se trata de, sin renunciar a la premisa básica de que lo que percibimos no son los objetos mismos sino algo efímero y dependiente, concebir nuestras percepciones como el efecto en nosotros de la estimulación producida por entes de existencia continua e independiente dotados de las mismas cualidades sensibles con las que estamos familiarizados. Se supone pues no sólo que los "objetos, en general, se parecen a nuestras percepciones" sino, incluso, "que cada objeto particular se parece a aquella percepción que causa" (395)

Obviamente, la censura que se dirija a este "sistema filosófico" no podrá ser del mismo tipo que la dirigida contra los de la filosofía antigua y moderna pues resulta innegable que sus entidades sensiblemente cualificadas resultan, a diferencia de lo que ocurre con los "unknown something" o con las cosas dotadas sólo de cualidades primarias, perfectamente concebibles. El cargo contra ellas no será pues el de inconcebibilidad sino el bien distinto de inverificabilidad.

En efecto, la argumentación de Hume aquí es a la vez tan clara y demoledora que no nos cabe sino reproducirla por entero:

"La única conclusión -nos dice el escocés- que podemos trazar desde la existencia de una cosa a la existencia de otra, es por medio de la relación de causa y efecto, la cual nos muestra que existe una conexión entre ellas y que la existencia de la una

(394) Hasta el punto de que aún hoy en día hay quien confunde e identifica un sistema filosófico de este tipo con el realismo del sentido común, Cf. J.L. Mackie, Problems from Locke. Cáp. II

(395) T.H.N. pág 217.

es dependiente de la de la otra. La idea de esta relación es derivada desde la experiencia pasada por la cual encontramos que dos cosas están constantemente conjuntadas y siempre presentes a la vez ante la mente. Pero puesto que ningún ser, salvo las percepciones, está presente a la mente, se sigue que podemos observar una conjunción constante o una relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca podremos observar ésta entre percepciones y objetos. Es imposible, por consiguiente, que desde la existencia o cualquiera de las cualidades de las primeras podamos nunca formar ninguna conclusión concerniente a la existencia de la última, o satisfacer nuestra razón en este particular" (396)

No se trata de negar que podamos concluir con certeza que entre el mundo objetivo y nuestras experiencias sensoriales existe una relación causal pues, como ya hemos tenido ocasión de señalar (véase nuestra nota nº 321), Hume afirma que "podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, la causa del pensamiento y la percepción" (397); se trata tan sólo de señalar que es completamente imposible establecer tal conclusión si se acepta la premisa del sistema filosófico de que nuestras percepciones lo son de entidades efímeras.

(396) T.H.N. pág 212.

(397) T.H.N. pág 248.

Si nos situamos en el punto de vista del sentido común, en lo que nuestro filósofo llama el sistema del vulgo, resulta obvio que la existencia del objeto percibido es condición sine qua non de nuestro percibirlo (398). Como ha dicho Strawson: "la idea de la presencia de una cosa como explicativa o siendo responsable de nuestra consciencia perceptual, está implícita en el esquema pre-teorético desde el primer momento... asumimos... la fiabilidad general de nuestra experiencia perceptiva y esta asunción es la misma asunción de la dependencia causal general de nuestra experiencia perceptiva sobre las cosas existiendo independientemente de las que consideramos que son experiencias perceptivas" (399). Ahora bien, si no consideramos que nuestra experiencia perceptiva es ya una experiencia de cosas, si no confundimos, por utilizar terminología humeana, percepciones y objetos, si, por contra, aceptamos la premisa fenomenista del sistema filosófico: lo percibido son entidades efímeras y dependientes, entonces no hay camino alguno que nos lleve desde nuestra experiencia de estas entidades subjetivas hasta el mundo objetivo. Y éste es aquí el punto de Hume (400). Cuando desaparece el objeto y con él nuestra percepción de él, nunca podremos concluir, como concluye quien se mueve desde el sistema del vulgo, que el objeto causaba nuestra percepción pues, por hipótesis, lo que veíamos cuando creíamos percibirlo no era el objeto sino un fenómeno, una entidad efímera y dependiente, de la misma forma que ahora, que hemos dejado de ver

(398) En el caso de una alucinación no se percibe algo no existente. Simplemente se alucina y, como consecuencia, se cree percibir algo. Aquí hay una analogía entre percibir y saber. No se puede percibir algo no existente como no se puede saber algo falso.

(399) F.P. Strawson, "Perception and its objects" en G.F. MacDonald, Perception and Identity pág 51.

(400) Cf. A. Leroy, David Hume pág 145

lo, lo que percibimos es también un fenómeno igualmente efímero y dependiente. Lo que de aquí se deduce es que ciertos fenómenos se suceden unos a otros y, a lo más, si esta sucesión es constante y regular, que ciertos fenómenos causan ciertos fenómenos; nunca que ellos son producidos por un mundo objetivo de entes continuos, independientes y, para más inri, específicamente homogéneos. La premisa fenomenista de la que parte hace inviable cualquier explicación causal de la percepción. Aunque a diferencia de sus colegas de la filosofía antigua y moderna el partidario de este sistema filosófico más afín al sistema del vulgo sostiene, cuando menos, una ontología concebible, sus tesis resultan, a pesar de todo, inverificables, incapaces de satisfacer nuestra razón y, por ello, también él se ve abocado de manera "necesaria" al rechazo escéptico "de la opinión de que hay en la naturaleza tal cosa como una existencia continua, la cual persevera igualmente cuando no se hace presente a los sentidos" (401).

Sin embargo, no basta con mostrar que este sistema no goza de ninguna "recomendación prioritaria" ante la razón; es preciso también demostrar que tampoco ante la imaginación goza de ningún privilegio. Concedido que desde nuestra experiencia sensorial fenomenísticamente interpretada como experiencia de algo efímero y dependiente, no hay inferencia lógica que justifique la creencia en la existencia de un mundo objetivo de entes sensorialmente cualificados, no es menos cierto que para Hume, como ya hemos señalado, nuestra experiencia sensorial realísticamente interpretada como experiencia interrumpida de entes cuya existencia es continua e independiente, tampoco justifica lógicamente nuestra creen-

(401) T.H.N. pág 214. También E.H.U. pág 153

cia ontológica (402). Ambos sistemas, éste filosófico y aquél del vulgo, están fundados en la imaginación. ¿Por qué uno habría entonces de ser preferible al otro?. La única respuesta posible a esta pregunta, y es la respuesta de Hume, es la de que ambos sistemas no gozan del mismo status respecto a aquella facultad: mientras uno le sería connatural, el otro sería derivado, dependiendo de aquel para conformarse.

En efecto, tanto el sistema del vulgo como este peculiar sistema filosófico deben su génesis a la imaginación, lo que quiere decir que están ambos lógicamente infundados en la experiencia. Pero mientras el primero es universal, lo comparten todos los hombres (incluidos los filósofos durante la mayor parte de sus vidas) de tal manera que podría decirse que los seres humanos son llevados por una especie de "instinto natural" a creer que aquello de lo que son conscientes en la percepción no son imágenes de las cosas físicas sino las cosas físicas mismas (403); el segundo, que postula la hipótesis de una doble existencia de manera que lo inmediatamente percibido "representa algo otro diferente pero semejante" (404), es sólo adoptado por aquellos quienes, par

(402) ¿Pero no acabamos de decir que desde el sistema del vulgo si que es lícito concluir la dependencia causal de nuestras percepciones con respecto al mundo objetivo?. No hay contradicción. Convencido ya de que el mundo externo existe y de que es precisamente lo que durante gran parte de mi vida percibo, puedo perfectamente concluir en base a determinadas experiencias que mi percepción interrumpida de él es dependiente de su existencia y ello sin prejuicio de que pueda preguntarme como he llegado a aquella creencia de la que pende todo este razonamiento, y aún contestar que no es ninguna inferencia lógica la que me lleva desde la percepción interrumpida de los objetos hasta la postulación de su existencia.

(403) T.H.N. pág 202. Cf. F.P. Strawson, Op. Cit. pág 50

(404) T.H.N. pág 202

tiendo del primero y viendo las inconsistencias que acechan a éste, intentan a la vez satisfacer a la razón y a la imaginación concediendo, por una parte, que nuestras percepciones son dependientes y efímeras y postulando, por la otra, la existencia inverificable de un mundo objetivo específicamente homogéneo con aquellas percepciones (405).

En conclusión pues, este sistema filosófico, como los otros dos que hemos analizado, "es sólo un mal remedio que contiene todas las dificultades del sistema vulgar junto con otras que le son peculiares" (406). Podemos ahora resumir las críticas de Hume a las teorías causales de la percepción. O bien éstas se condenan por comprometerse con una ontología ininteligible de entidades total (la materia prima, las formas sustanciales, las cualidades ocultas) o parcialmente (los objetos dotados sólo de cualidades primarias) específicamente diferentes de nuestras percepciones; o bien, en el mejor de los casos, su compromiso con un mundo concebible de entidades sensiblemente cualificadas resulta una hipótesis inverificable, al impedir de principio la premisa fenomenista sobre la que se construye el sistema cualquier inferencia causal entre el mundo, por hipótesis, subjetivo de las percepciones, y el mundo objetivo de entidades continuas e independientes. Así ninguno de estos sistemas filosóficos se encuentra en mejor situación que el sistema del vulgo de cara a justificar la creencia ontológica. Más bien parece que, por contra, como ha señalado Popkin, de seguir alguno de aquellos sistemas filosóficos la conclusión debiera ser la conclusión escéptica de que no existe un mundo objetivo (407), con lo que da la impresión de que a través de la

(405) T.H.N. pág 215

(406) T.H.N. pág 211

(407) Cf. R.H. Popkin: "David Hume: His Pyrronism and his Critique of Pyrronism" en V.C. Chappell, Hume: A Collection of critical essays pág 67.

crítica de estos sistemas lo que pretende Hume es llegar a demostrar que: "Cualquiera que deba explicar el origen de la opinión común concerniente a la existencia continua y distinta de los cuerpos, debe considerar a la mente en su situación común y debe proceder sobre la suposición de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y continúan existiendo igualmente cuando no son percibidas, pues aunque esta opinión es falsa, es la más natural de todas y la única que tiene una recomendación prioritaria ante la fantasía" (408); esto es: que a pesar de que el argumento de la ilusión en su forma causal nos descubre la inconsistencia del sistema vulgar, la teoría realista de la percepción sobre el que este sistema descansa es no sólo la mejor sino también la única que nos permite dar cuenta de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo.

Sin embargo, aunque esta sea la conclusión humeana hay que reconocer que en este punto no está aún legítimamente establecida. Ciertamente se ha mostrado que las teorías causales de la percepción tienen las mismas dificultades que la teoría realista más algunas que les son exclusivas e, incluso, que su conclusión necesaria sería la negación escéptica de la existencia de un mundo objetivo pero, y he aquí lo decisivo, causalismo y realismo no son los únicos contendientes en la batalla de la percepción; ¿qué hay de la teoría fenomenista?.

Cuando hemos tratado el supuesto fundamental del sistema filosófico lo hemos identificado con la premisa básica tanto de las teorías causales como fenomenistas de la percepción pero hasta ahora, cuando hemos analizado la crítica hu-

meana al sistema filosófico, sólo hemos podido presentar su crítica a las teorías causales. ¿Acaso pasó desapercibida la posibilidad fenomenista al filósofo escocés?. En absoluto. Lo que hoy entendemos por fenomenismo -al menos tal y como aquí lo hemos definido- fue para Hume, precisamente, e se "escepticismo extravagante" totalmente inadmisibile en el que, nos advierte, desembocan en última instancia las teorías causales.

Para empezar es preciso señalar que del mismo modo en que algunas de las teorías causales de la percepción que Hume atacó tuvieron a los ojos del escocés sus concreciones históricas (la filosofía peripatética o la filosofía moderna, probablemente Locke), también las posiciones escépticas contra las que arremetió nuestro filósofo la tuvieron. En efecto, no puede ponerse seriamente en duda que cuando Hume discute el problema de la percepción y del mundo externo y dispara contra el escepticismo, a quien tiene en el punto de mira es al Obispo de Cloyne: G. Berkeley (409). Sobre esta base quizás se nos argumente que, puesto que a pesar de las interpretaciones tradicionales Berkeley no fue en el terreno de la percepción un fenomenista (410) o, en todo caso,

(409) Cf. E.H.U. pág. 155

(410) No es mi propósito aquí entrar en exegésis de Berkeley pero sí quiero dejar constancia de mis dudas acerca de su "fenomenismo". En mi opinión quizás fuera más exacto calificar su teoría de la percepción como una muy peculiar síntesis de realismo y causalismo comprometido con una ontología inmaterialista. Realismo porque para Berkeley lo percibido son las cosas mismas. Causalismo porque no obstante lo percibido es el efecto efímero que produce en nosotros un agente externo: Dios. Inmaterialismo porque las cosas que percibimos no son materiales sino mentales. Cf. G. Berkeley, Principles, Dialogues and Correspondence pág. 36.

defendió un muy determinado fenomenismo (subjetivo), las críticas que Hume le dirigiera, sus críticas al escepticismo, no pueden extenderse, sin más, como críticas a todo tipo de fenomenismo (por ejemplo, como críticas al fenomenismo objetivo). Sin embargo, pensamos, y vamos a intentar demostrarlo, que desde los supuestos del escocés sus críticas a Berkeley eran críticas a cualquier tipo de fenomenismo.

Lo que a nuestro filósofo le parecía intolerable -no entremos ahora a precisar por qué (411)- del escepticismo extravagante del pensador irlandés, era su rechazo de la opinión de una existencia continua e independiente (412); su conclusión de que "todos aquellos cuerpos que componen el admirable armazón del universo no tienen ninguna subsistencia sin una mente" (413). Pues bien, ¿no es ésta una conclusión inevitable para cualquier tipo de fenomenismo?. Obviamente éste es el caso para el fenomenismo subjetivo, único por otra parte que Hume, dada su opinión de que continuidad e independencia se coimplican, puede considerar, pues aquí los objetos son entendidos como constructos a partir de entidades subjetivas, dependientes de la mente. Pero ¿qué decir del fenomenismo objetivo?. Desde la óptica de éste los objetos físicos también son complejos de entidades inmediatamente captadas o susceptibles de serlo, sólo que ahora a estas entidades se les concede una existencia, aunque efímera, objetiva, independiente del observador. La pregunta clave es: ¿qué tipo de complejos son exactamente los objetos físicos?. Y dos alternativas se abren aquí. Por un lado es posible que estos complejos sean configurados por la mente;

(411) De momento conste sólo, como ya reconocimos, la imposibilidad psicológica de sustentar, según Hume, este escepticismo.

(412) Cf. T.H.N. pág 214

(413) G. Berkeley, Op. Cit. pág 24

por el otro, que a la mente sólo le quepa el descubrir su existencia. En el primer caso las cosas materiales, los cuerpos como dice Hume, serían construcciones mentales con lo que seguiría siendo cierto que para un fenomenista objetivo tampoco existirían existencias continuas e independientes, objetos físicos, sin una mente que los construyera. Pero ¿qué decir ante la segunda opción que se nos abre?. Aquí los objetos ya no son constructos sino el conjunto formado por todas aquellas entidades efímeras y objetivas que guardan entre sí determinada relación. Hablar de un objeto ya no es hablar de una combinación realizada por la mente sino hacerlo de una estructura configurada por la relación, descubierta por la mente, de múltiples fenómenos. Este fenomenismo no parece, después de todo, compartir aquella premisa del "escepticismo extravagante" contra la que se dirige el ataque humeano. Sin embargo, desde los supuestos del escocés tal a pariencia no dejaría de ser ilusoria. Los objetos, concedámoslo por un momento, son entidades efímeras y objetivas que guardan entre sí determinadas relaciones pero, y he aquí el quid de todo este asunto, ¿podríamos afirmar que estas relaciones existen independientemente de la mente?. Para Hume, la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. En un texto que nada tiene que ver con el asunto que aquí venimos tratando nos advierte Hume:

"... consideremos que puesto que la igualdad es una relación, ésta no es, estrictamente hablando, una propiedad de las figuras mismas sino que surge de la comparación que la mente hace entre ellas" (414)

La relación sólo es descubierta por la mente si ésta tiene fijado de antemano el criterio de comparación de los relata

(414) "... let us consider, that since equality is a relation, it is not, strictly speaking, a property in the figures themselves, but arises merely from the comparison, which the mind makes betwixt them" T.H.N. pág 46. También T.H. Green y T.H. Grose (edts), David Hume. The Philosophical Works vol I pág. 352.

que debe aplicar. Pero este criterio de comparación, como veremos en 2.2.2., no se lo ofrece la experiencia misma. Apliquemos ahora el cuento al tema que nos traemos entre manos. La relación entre los fenómenos (sensibles) que determina que éstos constituyan o no un objeto, no sería estrictamente hablando, qua relación, una propiedad de los fenómenos mismos sino algo que, por contra, surgiría de la comparación que la mente haría entre ellos. Una vez más la conclusión es que sin mente no habría objetividad, existencias continuas e independientes.

Este análisis de Treatise I-iv-2 que acabamos de realizar, aún incompleto, nos permite ya reflexionar sobre los resultados hacia los que nuestras dos últimas secciones, quizás en exceso puntillosas, apuntan. Habíamos visto cómo, al atribuir a Hume la doctrina oficial de lo mental, su metafísica, su ciencia del hombre o de la mente, se resolvía en ese inmanentismo radical que es el fenomenismo. El objeto de su especulación sería entonces el de sacar a la luz las relaciones, cuya causa sería la naturaleza humana, existentes entre el nivel fenoménico -el mundo de las impresiones- y nuestros conceptos objetivos -las ideas-. Sin embargo, pronto advertimos de nuestras sospechas hacia esta lectura de Hume. Si bien se encuentran en la obra del escocés algunas afirmaciones que parecen respaldarla (y digo parecen porque ya explicamos el significado preciso de algunos de estos textos y vimos que no era así), está el hecho incontestable de que nuestro filósofo se expresa en la casi totalidad de su obra con un lenguaje realista propio de la conciencia ordinaria. No obstante tal indicio no tenía ningún valor probatorio en tanto no afrontáramos el análisis de la sección I-iv-2 a la que, por presentarnos en ella el filósofo de Edimburgo su teoría de la percepción, se aferraban sus intérpretes fenomenistas

en su exigencia de no conceder relevancia al lenguaje realista utilizado por Hume normalmente. Pues bien, el análisis de estos textos humeanos, escritos ellos mismos también en clave realista, se ha convertido a nuestro entender en el testigo de cargo que exigía la solución de nuestro contencioso con las lecturas fenomenistas del escocés. Hemos visto en ellos como, desechada la posibilidad de que nuestra creencia ordinaria en la existencia de un mundo de objetos sensiblemente cualificados fuera un dato inmediato de nuestra experiencia sensorial (415), Hume distinguía perfectamente las dos ópticas, la vulgar y la filosófica, bajo las que esta experiencia podía ser vislumbrada según se la considerase bien al modo realista, como experiencia interrumpida de algo continuo e independiente (416), bien al modo causal-fenomenista, como experiencia de algo efímero (417), de tal modo que concluía que, bajo ninguna de estas dos alternativas (418) se puede inferir la existencia de un mundo externo desde nuestra experiencia sensorial (419) optando, en consecuencia, el filósofo escocés por explicar cómo esta experiencia, interpretada desde una perspectiva realista (420) provoca el pro-

-
- (415) "... los sentidos... son incapaces de hacer surgir la noción de la existencia continua de sus objetos" T.H.N. pág 188. Subrayado original
- (416) "... confunde percepciones y objetos" T.H.N. pág 193
- (417) "... distinguimos nuestras percepciones de nuestros objetos" T.H.N. pág 193
- (418) Hemos visto en esta misma sección el por qué de esta conclusión cuando uno se mueve en la opción filosófica. Veremos en el capítulo II el por qué de la misma cuando se opta por el punto de vista del vulgo.
- (419) "... nuestra razón ni nos da, ni es posible que pueda darnos bajo ningún supuesto, ninguna seguridad por lo que hace a la existencia distinta y continua de los cuerpos" T.H.N. pág 193
- (420) "... aquí explico las opiniones y la creencia del vulgo respecto a la existencia de cuerpos, y por consiguiente debo conformarme enteramente yo mismo a su manera de pensar y expresarse" T.H.N. pág 202

ceso imaginativo (421) que concluye con nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo específicamente homogéneo con nuestras percepciones; creencia que, a la postre, y aquí radica el escepticismo humeano en esta cuestión, se mostrará inconsistente con el punto de partida desde el que se ha derivado: la interpretación realista de nuestra experiencia sensorial (422), sin que esta inconsistencia lleve a nuestro filósofo a abrazar la opción filosófica que considera a esta experiencia como de algo efímero pues, ya se opte por el sistema causalista de la percepción, en cualquiera de sus formas, ya se opte por el fenomenista, igualmente en cualquiera de sus posibles concreciones, el resultado debiera ser el mismo: la negación, para Hume totalmente inaceptable (aunque aún no hemos visto ni explicado sino parcialmente por qué), de la existencia de un mundo objetivo (423).

A la vista de todo esto nuestra sospecha parece totalmente confirmada. Fundamentalmente la consideración detallada de Treatise I-iv-2, pero también el hecho de que los textos con acentos fenomenistas que encontramos en el propio Treatise, en el Abstract y en mucha menor medida en el Enquiry, pueden explicarse como el lógico precio que debe pagar quien utiliza una terminología (la de las ideas) que pertenece a una tradición a la que, en definitiva, resulta enfrentado y, sobre

-
- (421) "Esta opinión (de la existencia continua y distinta de los cuerpos) debe ser enteramente debida a la imaginación; la cual debe ahora ser el objeto de nuestra investigación." T.H.N. pág. 193. Subrayado original.
- (422) "Cuando comparamos experimentos, y razonamos un poco sobre ellos, claramente percibimos que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la más clara experiencia." T.H.N. pág. 210.
- (423) "Debiera naturalmente esperarse que debemos refutar totalmente la opinión de que hay en la naturaleza una cosa tal como una existencia continua." T.H.N. pág. 214

todo, el hecho de que un análisis serio y pormenorizado de estos mismos textos demuestra que no se encuentran en ellos los puntos de vista fenomenistas que han pretendido encontrarse, nos hacen concluir que Hume no sólo adoptó un punto de vista realista, un punto de vista según el cual los niveles más inmediatos de nuestra consciencia -aquellos que se producen en la percepción y a los que nuestro filósofo rotuló bajo el término genérico de impresiones de sensación -lo son ya de un mundo objetivo sino que también, y por añadidura, fue un muy consciente defensor del mismo y un despiadado crítico de las opciones inmanentistas e idealistas, propias de su tiempo y del nuestro, que se le oponen, pues intentó mostrar, y a nuestro entender lo consiguió en buena medida, que si se comienza por dudar -como dudan los fenomenistas- de la existencia del mundo externo o, incluso, sólo de que nuestra consciencia inmediata lo sea ya de entidades objetivas y continuas, entonces no hay manera de evitar el más extravagante escepticismo.

Ahora ya podríamos pues dar por zanjada la cuestión del "fenomenismo" humeano y, cumpliendo con el objetivo que nos habíamos propuesto, pasar a reinterpretar su filosofía de la mente y del significado que acababan por configurar la interpretación inmanentista de su metafísica. Pero antes, y puesto que lo prometido es deuda, bueno será que nos ocupemos, siquiera sea brevemente, de aquel aspecto escéptico de la filosofía humeana de la percepción que tan incómodo nos resultaba: su atribución de inconsistencia al sistema vulgar. Empecemos por repetir esquemáticamente el camino que conduce al escocés hasta tan indeseable conclusión.

1.3.2.3. HUME Y EL ARGUMENTO DE LA ILUSION

Desde la óptica del sentido común las cualidades sensibles que percibimos, por ejemplo: la temperatura, disfrutan de una existencia objetiva o, dicho en terminología del escocés, las percepciones son existencias continuas e independientes. Ahora bien, supongamos que metemos nuestra mano derecha en agua muy caliente y que mientras tanto hacemos lo propio con la izquierda pero en agua muy fría; si después introducimos ambas manos en agua tibia comprobaremos que mientras en la mano derecha tenemos la impresión de que esta nueva agua está fría, en la mano izquierda tendremos la impresión contraria de que está caliente. De seguir la premisa del sentido común de que lo percibido tiene una existencia independiente, debiéramos concluir que el calor y la frialdad son a la vez cualidades del agua en aquel momento, pero "como el mismo objeto no puede, al mismo tiempo, estar dotado de diferentes cualidades del mismo sentido", nos vemos obligados a negar que estas impresiones nuestras "tengan ningún modelo o arquetipo externo" (424). Esto es: nos vemos obligados a reconocer que los "muy numerosos y frecuentes"(425) ejemplos de este tipo demuestran fehacientemente que nuestras percepciones no son independientes de la constitución y actual disposición de nuestros órganos sensoriales (argumento de la ilusión en su forma causal) y, por tanto, en cuanto que independencia y continuidad se coimplican según Hume, que, en contra de la premisa vulgar de la que partíamos, nuestras percepciones son tanto dependientes cuanto efímeras. Puesto que tampoco nos queda la posibilidad de abandonar el sistema del vulgo en beneficio de ningún otro,

(424) T.H.N. pág 227

(425) T.H.N. pág 227

la conclusión del escocés es que frente a estos hechos "sólo el descuido y la falta de atención pueden ofrecernos algún remedio" (426). Nuestra pregunta es: ¿puede encontrarse algo que más que un remedio constituya una solución?, ¿es posible evitar la inconsistencia que Hume denuncia en el sistema realista vulgar?.

Es preciso empezar por reconocer, en honor del autor del Treatise y como atenuante de nuestras limitaciones en el presente tema, que el escocés demostró una gran intuición filosófica al valorar sobre todo, frente a la forma fenomenológica del argumento de la ilusión, las dificultades que su forma causal presenta pues, en contra de lo que pensaron algunos (427), han sido éstas las que se han mostrado más difíciles de vencer (428). Es por ello que nuestro objetivo aquí es muy limitado. Conformarémonos si logramos explicar: a) que de la dependencia de nuestras experiencias sensoriales respecto a la constitución de nuestros órganos sensoriales no se sigue la existencia dependiente y efímera de lo percibido, b) que las cualidades secundarias no son subjetivas por más que sean antropomórficas, y c) que ésta es una tesis que, implícitamente, tiene en cuenta tanto el científico como el hombre de sentido común. Conformarémonos, esto

(426) T.H.N. pág 226

(427) Cf. H.H. Price, Perception pág 33

(428) Hasta el punto de que si después del trabajo de Austin puede considerarse totalmente fuera de combate la forma fenomenológica del argumento de la ilusión, muchos de los problemas planteados por su forma causal siguen plenamente vigentes. "... podemos añadir... como problema que todavía necesita de mucha investigación, la cuestión de determinar las relaciones lógicas entre aquellas cosas que el hombre común cree y dice acerca del mundo ... y aquellas otras cosas que... dicen los psicólogos, los fisiólogos, los físicos y otros especialistas" J. Warnock: "Introducción" a La filosofía de la percepción pág 18.

es, si conseguimos establecer que de la forma causal del argumento de la ilusión no se sigue ningún apoyo a la premisa básica de las teorías causales-fenomenistas de la percepción, en terminología humeana, al supuesto fundamental del sistema filosófico; que las ontologías de la ciencia y las del sentido común no resultan incompatibles y que no hay contradicción entre las premisas de uno y las conclusiones de la otra.

Resulta innegable que el tener ciertas experiencias sensoriales es condición sine qua non del proceso que llamamos percibir, y no es menos cierto que estas experiencias dependen a su vez de la propia constitución de nuestros sentidos. Si por una mutación genética esta constitución se alterase, es evidente que nuestra percepción del mundo también se alteraría. Ahora bien, ¿se sigue de aquí que lo que percibimos tiene una existencia dependiente de nosotros?. En mi opinión la respuesta es clara: rotundamente no. Casos delusivos aparte (429) lo que el fisiólogo nos enseña es que nuestras experiencias sensoriales están en función de la estructura de nuestros sentidos y de nuestro sistema nervioso pero también, y esto es fundamental y no conviene olvidarlo, del tipo de estímulo por el que somos afectados. Así, cuando vemos, por ejemplo, un objeto rojo, lo que vemos depende tanto del estado de nuestra retina y de nuestro nervio óptico cuanto del tipo de los rayos de luz que llegan hasta nues

(429) La diferencia entre delusión e ilusión, debida a Austin, puede resumirse así: en los casos delusivos (alucinaciones, por ejemplo) creemos percibir cuando realmente no percibimos nada. Por contra en los casos ilusivos lo que ocurre es que creemos percibir algo cuando realmente lo que percibimos es una cosa distinta. Cf. J.L. Austin, Sentido y percepción Cáp. III.

tros ojos. Si fuéramos daltónicos, ciertamente que podríamos no ver el objeto de color rojo y, aún peor, si nuestra retina estuviera destrozada probablemente no veríamos nada, estaríamos ciegos. Pero no es menos cierto que si el objeto reflejase los rayos de luz de una longitud de onda diferente, tampoco veríamos el objeto del color en que lo vemos, y que si hasta nuestros ojos no llegase rayo de luz alguno en tonces, sin ser ciegos, tampoco veríamos nada. Estrictamente hablando pues, la conclusión del científico no viene en absoluto a dar la razón al teórico causalista o fenomenista. Lo que vemos existe independientemente de nosotros mismos. Aniquilada la humanidad el objeto aún seguiría reflejando rayos de luz de determinada longitud de onda. No es lo que percibimos sino cómo lo percibimos lo que depende de nosotros mismos. Nuestros ojos no nos permiten observar los rayos in frarrojos pero cuando percibimos algo de un determinado color, entonces percibimos algo que independientemente de nue stra existencia refleja rayos de luz de determinada longitud de onda. Afirmar pues que nuestras experiencias sensoriales son dependientes de nuestra constitución neurofisiológica no implica, en modo alguno, la dependencia y efimeridad de lo percibido.

El segundo objetivo que nos habíamos fijado aparenta en principio ser mucho más difícil de cubrir. Al margen de que nuestra percepción de objetos coloreados, por seguir con el mismo ejemplo, depende de las estimulaciones del mundo objeti vo, es incontestable que nuestra experiencia de los colores y, en general, de todas las cualidades sensibles, está en función de la peculiar estructura de nuestros órganos sensoriales. El mismo rayo de luz que a nosotros nos hace percibir el objeto como rojo puede hacer a otros seres percibirlo como algo equi-parable a nuestro verde o, incluso, no percibirlo. Ahora bien,

también es incontestable que la mayoría de los hombres pose en órganos sensoriales y sistemas nerviosos muy semejantes, de tal modo que resulta legítimo inducir que ante una misma estimulación objetiva tendrán experiencias sensoriales muy parecidas. Podemos así llegar a definir antropomórficamente los colores. Un determinado color puede entenderse como la clase de experiencias que los rayos de luz de una determinada longitud de onda provoca sobre individuos humanos que son percipientes normales (430). Sin embargo no podemos detenernos aquí. Normalmente no sólo pensamos que vemos las cosas de

(430) ¿Cómo determinar qué individuos humanos son percipientes normales?. J.J.C. Smart, en su libro Philosophy and Scientific Realism págs 76-77 nos propone un método para llegar a establecer un criterio de normalidad perceptiva. Aunque no es nuestra tarea entrar en una crítica detallada de sus posiciones al respecto, debemos dejar constancia aquí de que no las compartimos, si bien entendemos que su idea de fondo: que la normalidad perceptora de un individuo debe juzgarse en base a las discriminaciones que es capaz de hacer, nos parece correcta.

En nuestra opinión una buena manera, aunque no exenta de dificultades, de decidir sobre la normalidad o anormalidad de un percipiente es la de comprobar si es capaz de realizar sin dificultades las discriminaciones perceptivas más usuales en su comunidad lingüística (cuáles son las discriminaciones perceptivas más usuales puede llegar a establecerse, por ejemplo, pasando tests a una muestra representativa de la población en la que ésta tenga que nombrar los colores que le son presentados). Al involucrar en el proceso de la determinación de normalidad la referencia a la comunidad lingüística propia, no queremos decir que "el percipiente normal" sea una expresión que sólo tenga sentido dentro del contexto de una tal comunidad. Un percipiente normal lo es tal en Europa y en el Polo Norte. Ciertamente que si es mediterráneo no podrá hacer las discriminaciones respecto al color blanco que hace un esquimal normal. Pero esto sólo se debe a que no ha recibido el entrenamiento que en este campo recibe el esquimal. Si pasara a formar parte de la comunidad lingüística del esquimal, precisamente por ser un percipiente normal, podría llegar con el tiempo a hacer estas discriminaciones.

manera muy semejante a como las ven los otros. También pensamos que las cosas son tal y como las vemos; tienen, por ejemplo, el color que nosotros experimentamos. En una palabra: pensamos que las cualidades secundarias disfrutan de un status objetivo. Pero ¿no hemos reconocido que lo que nosotros vemos como rojo otros seres pueden verlo como verde? ¿Son entonces las cosas rojas o verdes? La solución más tajante sería negar que las cualidades secundarias fueran propiedades del mundo externo pero, como ya hemos visto que denunciaba Hume, de seguir tal opción llegamos ineludiblemente a la postulación de una ontología inconcebible.

Hay, en mi opinión, una salida de este atolladero. Consiste en entender las cualidades secundarias como propiedades objetivas sí, pero relacionales; entendiendo por propiedades relacionales aquellas propiedades que sólo pertenecen a un objeto en el caso de que cumplan determinada condición respecto a una relación. El color rojo podría describirse así como el color del objeto que refleja aquellos rayos de luz cuya longitud de onda sea precisamente tal que, de estimular adecuadamente los órganos sensoriales de un percipiente humano normal, produzca en éste una de las experiencias visuales que le llevaría, caso de pertenecer a la comunidad lingüística castellana, a aseverar que percibe algo rojo. Poco importaría que estos mismos rayos provocasen en un extraterrestre una experiencia visual semejante a la nuestra de verde pues entonces la definición del color rojo quedaría precisada, no rectificadada, en el siguiente modo: el color rojo es el color del objeto que refleja aquellos rayos de luz cuya longitud de onda sea precisamente tal que de estimular adecuadamente los órganos sensoriales de un percipiente humano normal etc, y que de estimular adecuadamente los órganos sensoriales de un percipiente extraterrestre normal le produzca una experien

cia visual semejante a las experiencias visuales de verde que tienen los percipientes humanos normales. Y del mismo modo con las experiencias visuales de cualquier otra clase de cualquier nuevo tipo de seres que se nos quieran presentar. Poco importaría también que hubiera o no seres humanos pues todo lo que se exige es que, de haberlos y de ser estimulados adecuadamente, se produzca en ellos determinadas experiencias. En definitiva pues: que a pesar de ser conceptos antropomórficos hay un sentido en el que puede hablarse de las cualidades sensibles como propiedades objetivas y que, por tanto, se tenga o no presente la dependencia de nuestras experiencias sensoriales respecto a nuestra constitución neurofisiológica, tiene sentido la atribución de cualquier cualidad sensible a cualquier objeto.

Por otra parte, y con esto liquidamos la última cuestión que nos quedaba pendiente, si nuestra explicación hasta aquí del asunto es correcta, no hay contradicción entre la premisa realista del sentido común que atribuye objetividad a las cualidades sensibles, y la conclusión científica de que nuestras experiencias visuales son dependientes de nuestra constitución neurofisiológica siendo por tanto conceptos antropomórficos. El científico y el hombre de la calle están de acuerdo en aceptar ambos miembros de esta conjunción. El primero así lo demuestra al no desconfiar de sus sentidos a pesar de la conclusión a la que llega al seguir utilizando su experiencia sensorial para informarse e investigar el mundo objetivo. El segundo, al contabilizar entre el conjunto de condiciones que definen la consecución de una evidencia estándar las condiciones fisiológicas del observador.

1.3.3. EL CONCEPTO HUMEANO DE LO MENTAL

En Treatise 207 nos encontramos con la formulación, quizás más contundente y a la vez más famosa de todas cuantas nos legó, de lo que entendía Hume por mente:

"... lo que llamamos una mente -nos dice- nada es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones, y supuestas, aunque falsamente, dotadas de una simplicidad e identidad perfecta"

La última parte de este texto ya deja traslucir el matiz polémico de las reflexiones humeanas en este punto. En efecto, como deja claro la sección I-IV-5: "De la inmortalidad del alma", nuestro filósofo condena cualquiera de las concepciones sustancialistas de la mente que los pensadores que le han precedido: aquellos "curiosos razonadores respecto a las sustancias materiales o inmateriales en las cuales suponen inherir nuestras percepciones" (431), han aportado. Estos, a los que denominaremos partidarios del sustrato, han considerado las percepciones como afecciones, modos, acciones... (la palabra exacta poco importa) de una sustancia, soporte o sustrato, en el que aquellas inhieren, y después se han puesto a discutir a propósito de si esta sustancia era de naturaleza material o inmaterial. Pero exactamente, pregunta Hume, "¿qué significan por sustancia e inherencia?" (432).

Los viejos fantasmas con que la filosofía antigua poblaba el mundo objetivo parecen ahora haberse mudado al in

(431) T.H.N. pág 232

(432) T.H.N. pág 232

terior del mundo mental. "Puesto que de acuerdo a esta filosofía" (433) toda percepción va a ser, por definición, algo distinto de la sustancia en la que inhiere y que la soporta, la mente o el alma, como se prefiera, resulta tan específicamente diferente de éstas como lo era la materia primera de los peripatéticos y, en consecuencia, como aquella, algo "muy difícil, sino imposible, de ser concebido" (434). La herencia de la metafísica en este punto, en consecuencia, es una noción "de sustancia... totalmente confusa e imperfecta" de tal modo que "materia... y espíritu, son en el fondo igualmente desconocidos" (435) y de nada servirá, para descalificar esta acusación de inconcebibilidad, apelar al recurso apriorístico de definir estipulativamente la sustancia como aquello que puede concebirse como existiendo por sí mismo pues tal definición, según Hume, es aplicable "a toda cosa que pueda posiblemente ser concebida (can possibly be conceiv'd)" de tal modo que "nunca servirá para distinguir sustancia de accidente, o el alma de sus percepciones" (436). En resumidas cuentas "ni considerando el primer origen de las ideas, ni por medio de una definición", somos capaces de llegar a tener una noción adecuada de sustancia en el sentido que sería requerido por las teorías de la mente que consideran a ésta como el soporte de las percepciones. ¿Y qué decir del problema de la inhesión?

Inconscientes de lo carente de significado que resul-

(433) T.H.N. pág 233

(434) Idem

(435) D.Hume, "Of the immortality of the Soul". Philosophical Works vol IV pág 399. Ved también A Letter from a Gentleman... pág 30

(436) T.H.N. pág 233

ta la propia noción de sustancia cuya naturaleza pretenden clarificar, idealistas y materialistas se han lanzado a una discusión sin fin a propósito de la espiritualidad o materialidad de aquel sustrato de percepciones al que denominan alma. En favor de la inmaterialidad de la misma han argumentado algunos a partir de lo absurdo que resulta el conjuntar un deseo, por ejemplo, con la extensión propia de cualquier ente material -¿tendría partes el deseo?- y hay que concederles que "desde esta perspectiva no podemos negarnos a condenar a los materialistas quienes conjuntan todo pensamiento con la extensión" (437); sólo que "un poco de reflexión debe mostrarnos igual razón para descalificar a sus antagonistas, quienes conjuntan todo pensamiento con una sustancia simple e indivisible" (438).

En efecto, si aún "la más vulgar filosofía" en la que en el peor de los casos se mueven ambos contendientes, nos informa de que lo que percibimos no son nunca entidades independientes y objetivas sino "meras percepciones", entonces resulta obvio que si bien respecto a algunas de estas percepciones, por ejemplo: las emociones, no tiene sentido al-

(437) Es preciso distinguir entre el problema de "la sustancia y la conjunción local de nuestras percepciones" (T.H.N. pág 246. Subrayado original) y el de "la causa de nuestras percepciones" (T.H.N. pág 248. Subrayado nuestro). Si el primero es un pseudoproblema, el segundo tiene para Hume perfecto sentido y, como ya señalamos, una sola respuesta. Mientras resulta un sinsentido afirmar o negar que "el pensamiento está en la materia" (¿qué pensaríamos de quien se abriese la cabeza buscando una idea que le atormenta?) es una proposición perfectamente legítima la que afirma que, por ejemplo, "las sensaciones placenteras dependen de la estimulación que el sistema nervioso conduce hasta el hipotálamo".

(438) T.H.N. pág 239.

guro el atribuirles predicados o relaciones propias de las cosas extensas, respecto a algunas otras percepciones el caso es justamente el contrario. ¿Acaso en lo que yo veo según este sistema filosófico: un ente interrumpido y dependiente— cuando miro el papel sobre el que escribo no puedo distinguir partes?. Y si es así, de igual manera que parecía absurda la inhesión de las percepciones inextensas en un sustrato, un alma material, ¿no lo parecerá también la inhesión de las percepciones extensas en un sustrato, un alma espiritual? (439).

En conclusión pues, las teorías tradicionales que "conciben" la mente como un soporte de las percepciones y a éstas como afecciones, modos o acciones que inhieren en un sustrato, se originan, como se originaban las "teorías filosóficas" de los objetos físicos, en tensiones epistemológicas de nuestro esquema conceptual cotidiano (440) sólo que, como suele ocurrir muchas veces, el remedio es peor que la enfermedad: la postulación de entidades inconcebibles, el planteamiento de pseudocuestiones irresolubles. Frente a esta alternativa de la falsa y adulterada metafísica, ¿cuál es la opción de Hume? Ya lo hemos señalado: la mente no es un sustrato ni las percepciones son sus afecciones; la mente no es sino un montón (heap), una colección (collection), un haz (bundle) de percepciones (441). Pero ¿en cuál de los

(439) T.H.N. pág 239-40

(440) Tensiones entre unidad y multiplicidad, identidad y cambio, que aquí se ejemplifican en el hecho de que consideramos a alguien que, por ejemplo, es a la vez sentimental e inteligente, que unas veces está triste y otras alegre, como una única y misma persona.

(441) Cf. T.H.N. págs 207, 252, 261 y 636.

múltiples sentidos en que utiliza Hume este término debemos aquí comprender la palabra percepciones?

Obviamente que aquí "percepción" ya no está siendo utilizada, como lo ha venido siendo a lo largo de casi toda la sección I-iv-2, como sinónimo de impresión de sensación sino en el sentido más general de cualquier elemento, impresiones o ideas, de la mente. Pero -y ésta es la pregunta clave- ¿qué status categorial se concede a estos elementos? La mente es un conjunto de percepciones ¿entendidas éstas en su sentido activo o pasivo? Una cosa está clara, tras la crítica de la teoría del sustrato Hume no puede concebir las percepciones como "entia entis" o "entia per accidens"(442) ¿Deberá entonces concebir las pasivamente, como entidades sustanciales? Esta es al menos la opinión de la mayoría de comentaristas(443) Las percepciones son entendidas pasivamente, no como algo adjetivo sino como algo sustantivo, "pueden ser consideradas como separadamente existentes"(444) quedan, por utilizar la expresión de Bennett(445), "reificadas": son cosas, "sustancias"(446), de tal modo que Hume nos estaría ofreciendo una teoría de la mente como construcción lógica(447): la mente sería un

(442) Cf. R.Chisholm, "On the observability of the Self". Philosophy and Phenomenological Research nº 30 (1969) pág 17.

(443) Cf. D.Pears, "Hume's account of personal identity". Questions in the Philosophy of Mind pág 219; J.Ashley & M.Stack, "Hume's theory of the Self and its identity". Dialogue nº 13 (1974) pág 243; T.Penelhum, "Hume on personal identity" en A.Sesonske & N.Fleming, Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume y J.Bricke, Hume's Philosophy of Mind págs 7, 13 y 62.

(444) T.H.N. pág 233.

(445) J.Bennett, Locke. Berkeley. Hume págs 31-35.

(446) T.H.N. pág 233.

(447) J.Ashley & M.Stack, Op.Cit pág 251.

conjunto de cosas y como sería absurdo suponer que éstas fueran entidades del mundo externo, se interpreta que estas entidades son ítems, eventos, contenidos mentales(448). Dicho metafóricamente: la mente es "una especie de teatro (a kind of theatre)" o "una república o commonwealth" en la que los ciudadanos que viven y mueren en el interior de sus fronteras o los actores que aparecen y desaparecen del escenario, son particulares mentales(449). Frente al sistema de seres que constituyen "el universo de objetos o cuerpos: el sol, la luna, las estrellas, la tierra, el mar, las plantas, los animales, los hombres, los barcos, las casas y cualquier otra producción, sea del arte o de la naturaleza", la mente constituye ese "otro sistema de seres, a saber: el universo de mis pensamientos o impresiones e ideas" en el que se descubre otro sol, otra luna y estrellas, una tierra y mares cubiertos y habitados por plantas y animales, ciudades, casas, montañas, ríos y, en suma, toda cosa que se pueda descubrir o concebir en el primer sistema"(450). Decir pues que la mente es un montón o una colección de percepciones parece querer decir que la mente es un montón o una colección de particulares mentales privados.

De nuevo nos encontramos frente a la doctrina oficial

-
- (448) La posibilidad de que estos elementos no fueran ni mentales ni físicos, de tal modo que Hume viniera a defender una especie de monismo neutral, ha sido criticada por J.Bricke, *Op. Cit* págs 41-3.
- (449) No contentos con las metáforas humeanas, algunos comentaristas han utilizado otras y así nos han hablado, por ejemplo, de la mente humeana como de un receptáculo o contenedor (Ved: G.Clack, "Chisholm and Hume on observing the Self". *Philosophy and Phenomenological Research* nº 33 (1973)). Estas metáforas deben no obstante no perder de vista lo esencial: que para Hume la mente no tendría ninguna consistencia al margen de las percepciones que la integran. Cf. T.H.N. págs 252 y 253.
- (450) T.H.N. pág 242.

de lo mental atribuida a Hume pero ahora tal atribución ya no se apoya sólo en indicios sacados de aquí y de allá; ahora tal atribución se fundamenta en un análisis detallado justamente de aquella parte de los escritos del escocés: Treatise I-iv-5 y 6, "De la inmortalidad del alma" y "De la identidad personal", en los que éste encara frontalmente los tópicos de la filosofía de la mente. Se fundamenta 1) en su rechazo de las teorías de lo mental como un sustrato y, por tanto, en su rechazo de la consideración de las percepciones como entia per accidens, 2) en un análisis del significado de las metáforas que utiliza: los actores del teatro o los ciudadanos de la república que juegan como percepciones parecen, después de todo, tener una consistencia sustantiva propia y 3) sobre todo, en el propio reconocimiento por parte de Hume de una existencia distinta y diferenciada, sustancial, a las percepciones que componen la mente. Sin embargo, la doctrina oficial de lo mental no deja de ser incompatible con la teoría de la percepción que Hume ha elaborado a lo largo de Treatise I-iv-2, 3 y 4.

En efecto, si Hume ha defendido esta concepción de la mente entonces, necesariamente, ha debido comprometerse con lo que R.E. Aquila ha bautizado con el nombre de "teoría del contenido de conciencia" ("content theory of awareness") según la cual "decir que soy consciente de algún objeto... es implicar que algún objeto está contenido en la mente que tiene la conciencia de éste" (451). Ahora bien, cuando hemos analizado las tesis de Hume a propósito de esa específica "awareness" que es el percibir, hemos visto que su posi-

(451) R.E. Aquila, "Brentano, Descartes and Hume on Awareness" en Philosophy and Phenomenological Research n^o 35 (1.974) pág 228. También J.Bricke, Hume's Philosophy of mind pág 62-3

ción dista mucho de ser ésta, pues al adoptar y defender Hume el sistema del vulgo para el que las percepciones son sus únicos objetos, esto es: lo percibido son los objetos mismos, "nunca piensa en una existencia doble: interna y externa, representante y representada. La misma imagen presente a los sentidos es para nosotros el cuerpo real" (452).

El asunto no deja lugar a dudas: cuando percibimos un objeto la mente no es consciente de un contenido que le es propio sino, justamente, de algo que le es externo; aquí quiebra la "content theory of awareness" porque percibir es para Hume aquel proceso inteligente que consiste en, sobre la base de tener ciertas experiencias sensoriales, resultar consciente de la existencia de un mundo externo. Si la mente ha de ser concebida como una construcción lógica de particulares mentales, uno debe comprometerse con alguna de las formas de lo que nuestro pensador denominó el sistema filosófico; si uno acepta por contra el sistema del vulgo, entonces no puede consistentemente sostener tal filosofía de la mente (453). Si se acepta el sistema del vulgo y se define la mente como un conjunto de percepciones, éstas no pueden entenderse en su sentido pasivo pues lo percibido, al menos en el caso de las impresiones de sensación, no son eventos mentales sino entidades físicas, y la tesis de que la mente es un complejo alguno de cuyos elementos son objetos físicos, es lo suficientemente absurda como para no merecer comentarios.

(452) T.H.N. pág 205

(453) Es por ello que Bricke sostiene la tesis de que Hume adoptó "this monstrous offspring" que es el sistema filosófico "as his own" Op. Cit pág 24

En conclusión pues, si consideramos, como debemos considerar, las dos últimas secciones de Treatise I-iv a la luz de lo que se nos ha dicho en las tres secciones anteriores, no cabe otra alternativa que aceptar que cuando el filósofo escocés nos define la mente como una colección o montón o haz de percepciones, debemos entender éstas en su sentido activo. A.L.Leroy tiene el indudable mérito de haber sido uno de los primeros comentadores del escocés en advertir esto mismo cuando ha señalado que: "... la palabra percepción está apoyada por todos estos prejuicios que dan a la idea un lugar en el espíritu y al espíritu un lugar en el cuerpo... Esta es una interpretación abusiva. Hume piensa las percepciones en términos de influencias y tonalidades. Nada está encerrado en nada; no hay más que presencias a, es decir acciones" (454). Y es por ello que cuando poco después concluye su discusión de la filosofía de la mente del escocés vuelve a acertar con las siguientes palabras: "Si tal es la opinión que Hume se hacía de la naturaleza humana, no se la puede denominar legítimamente un fenomenismo. Esta palabra expresa solamente la crítica prejuiciosa de la idea de sustancia, deja escapar el punto de vista positivo sobre la actividad de la imaginación y de toda la naturaleza humana. Si se consiente en aceptar este punto de vista más completo que acabá de ser propuesto, se descubre una de las originalidades de Hume... no es más sustancialista; la actividad es lo único real" (455).

(454) A.L.Leroy, David Hume pág 150. Ved también su "Statut de l'object extérieur dans la philosophie de Hume" en Revue Internationale de Philosophie nº20 (1.952) pág. 210-1. Ultimo subrayado nuestro.

(455) A.L.Leroy, David Hume pág 171. Y si un partidario de la teoría del sustrato nos pregunta con acento victorioso ¿quién realiza estos actos?, le contestaremos que a buen seguro no es un misterioso yo soporte de percepciones, sino un sujeto de la acción. ¿Quién realiza ese peculiar acto perceptivo que es el ver? Obviamente quien tiene ojos para ello. Un mismo sujeto puede realizar actos físicos y mentales.

El haz de percepciones que es la mente no es un haz de "cosas", de sustancias, sino, como dice R.T.Hull, un "bundle of particular acts" (456). Pero vayamos por partes, tal tesis aún necesita ser mejor argumentada, es preciso, primero, refutar la pretendida evidencia que las lecturas oficiales sustancialistas encuentran en las secciones donde Hume expone su filosofía de la mente para luego, ya con más calma, ver como aquella presentación (conforme con aquella lectura) de las percepciones en las secciones iniciales del Treatise como contenidos mentales diferenciados por su grado de fuerza y vivacidad, es paulatinamente sustituida por Hume por una concepción de las mismas mucho más acorde con lo que aquí acabamos de exponer.

Habíamos advertido que la primera razón que podían aportar quienes han atribuido la doctrina oficial de lo mental al filósofo escocés es la crítica que éste efectúa en Treatise I-iv-5 a las teorías que conciben la mente como un sustrato, pero ¿qué critica exactamente Hume?, ¿acaso la única manera de oponerse a la teoría que se desecha es manteniendo una concepción de la mente como un conjunto de percepciones identificadas con sustancias mentales? Lo que Hume critica en la sección "Of the immortality of soul" son aquellas teorías filosóficas anteriores a él que entendían la mente como algo, una sustancia simple, cuyos accidentes eran precisamente las percepciones (457). Ciertamente que

(456) R.T.Hull, "Some reflections occasioned by Clack and Chisholm on the Self" en Philosophy and Phenomenological Research n.º 35 (1.975) pág 258.

(457) García Roca ha señalado que "podemos sin duda considerar a Descartes y Berkeley como dos defensores, dentro de distintos marcos de pensamiento, de la teoría que va a ser objeto de los ataques de Hume" Op. Cit pág 213. Aunque sin duda muy probablemente estos sean dos de los autores que Hume pudo tomar en cuenta

una manera de oponerse a estas teorías es precisamente aceptar lo que hoy llamaríamos una alternativa fenomenista consistente en entender la mente como el conjunto, sin sustrato ni inhesión, de aquellas percepciones ahora reificadas y sustancializadas. Pero no es ésta, ni mucho menos, la única alternativa que queda abierta. También cabe la posibilidad de no entender más la mente como un algo, sea este algo él mismo una sustancia simple o un constructo complejo de sustancias simples. No se trata, por cierto, de negar el dualismo entre lo mental y lo físico; es sólo que el dualismo no es entre dos tipos de sustancias diferentes: la res extensa del mundo exterior y la res cogitans del mundo interior. El dualismo es entre tipos de fenómenos. Por una parte, los fenómenos físicos, aquellos sucesos que son relaciones entre cosas materiales; por la otra, los fenómenos mentales: todos aquellos eventos en que están involucrados seres inteligentes, esto es: seres capaces de actuar de determinada manera, cuando se comportan como tales. Nada prohíbe tampoco estudiar las interrelaciones entre unos y otros fenómenos. En resu-

cuando formuló sus críticas -de hecho en el Abstract se refiere explícitamente a Descartes (pág 658)-, creemos no obstante que el escocés pensaba que esta concepción de la mente era casi universal tanto entre los filósofos antiguos como entre los modernos. Tanto entre los free-thinkers materialistas como entre los Theologians de todas las épocas.

Por otra parte es muy discutible que Descartes haya mantenido una teoría del sustrato. D.L.Monton, en su artículo "Hume and Descartes on self-acquaintance" en Dialogue nº 13 (1.974), ha hecho notar que hay en la obra del francés hasta 3 teorías distintas e incompatibles entre sí de la naturaleza de la mente y de su identidad; algunas de ellas no muy alejadas de los puntos de vista que normalmente se atribuyen a Hume. Cf. Op. Cit págs 261-267.

men pues, respecto a este primer punto parece lícito concluir que la crítica a los sistemas filosóficos que conciben la mente como un sustrato simple, deja las puertas abiertas tanto a otro sistema filosófico que concebiría la mente como un constructo lógico de entidades, cuanto a una, llamemosla así, doctrina no oficial de lo mental según la cual decir de alguien o de algo (pues también los animales e incluso, ¿por qué no? las máquinas pueden tener una mente) que posee facultades mentales, es decir que ese alguien o algo puede realizar cierto tipo de cosas no estrictamente estipuladas tales como percibir, pensar, preveer ciertas situaciones, etc.

Ahora bien, reconociendo que tales posibilidades quedan abiertas, ¿no es obvio, y con ello entramos en el segundo punto a considerar, que las metáforas que Hume utiliza: la del teatro y la república, hacen pensar que se ha decantado por reificar las percepciones? Quienes así piensan olvidan normalmente el contexto polémico de estas comparaciones. Con ellas no pretende Hume, en absoluto, clarificar el status ontológico de los elementos que constituyen ese sistema que es la mente; no se trata de decidir si estos elementos son como los actores: cosas sustantivas, o si, por el contrario, podrían ser como los distintos movimientos físicos que componen la representación de un mimo: acciones. Se trata más bien de subrayar que la unidad y la identidad propia de una mente no es, como suponen quienes han defendido las tesis del sustrato, la simplicidad absoluta de lo inmutable, sino, por el contrario, y puesto que se opta por una teoría relacional de la mente y del yo, la identidad imperfecta y mutable de lo complejo (458). Por cierto, y quie

(458) Cf. A.L. Leroy, David Hume págs 168-9 y J.I. Biro "Hume on Self-identity and memory" en Review of Metaphysics nº 30 (1.976) págs 24, 25 y 26.

ro ya advertirlo aún con anterioridad a que nos centremos, cosa que haremos en el segundo capítulo de este trabajo, en la teoría humeana del yo, que aunque una mente no sea un conjunto de percepciones reificadas sino un sistema de actividades, esto no significa que para su identidad no cuente sobre qué se ejercen tales actividades. De acuerdo en que tengo una mente por la que soy capaz de realizar determinadas actividades tales como ver determinadas cosas, sentir dolor o placer, etc; pero lo que me identifica como persona, esto es: como un ser humano particular y concreto, es precisamente que he visto ésto (por ejemplo, París) y no aquéllo (por ejemplo, Londres); que tal suceso me provoca dolor y no placer, etc. Obviamente París, el dolor o el placer, no son contenidos de mi mente pero el hecho de percibirlos o no, sirve para identificarme a mi mismo.

Pasamos ahora al tercer y último punto de las secciones I-iv-5 y 6 que aquí nos habíamos propuesto tratar. Sin duda éste es el más decisivo de todos porque se trata nada menos que de la presunta confesión, por parte de Hume, de que las percepciones son sustancias. Si tal confesión existe poco podremos seguir argumentando nosotros contra las interpretaciones oficiales de su filosofía de la mente. Pero ¿existe realmente? En Treatise 233 se ha pretendido encontrarla. Allí, tras exigir Hume a los defensores de la teoría del sustrato que muestren de qué impresiones derivan su idea de una sustancia mental, nos dice:

"Si en lugar de responder estas cuestiones alguien intenta esquivar esta dificultad diciendo que la definición de una sustancia es la de algo que puede existir por si mismo, y que esta definición debe satisfacernos, puntualizaría yo que debe serle dicho a este alguien que esta definición es aplicable a toda cosa que pueda

posiblemente ser concebida, y nunca servirá para distinguir la sustancia de los accidentes o el alma de sus percepciones, y éste es mi argumento: todo lo que es claramente concebido puede existir según la misma manera en que haya sido concebido. Este es un principio que ya ha sido reconocido. Y además, toda cosa que es diferente es distinguible y toda cosa que es distinguible es separable por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión desde ambos es que puesto que todas nuestras percepciones son distintas y separables y pueden ser consideradas como separadamente existentes, y pueden existir separadamente, no tienen necesidad de ninguna otra cosa para soportar su existencia. Ellas son, por consiguiente, sustancias en la medida en que esta definición explica una sustancia" (Subrayado original).

¿Se sigue de aquí que Hume ha reificado las percepciones, que las ha entendido como sustancias? La respuesta para mí está clara: "sólo en la medida en que esta definición explica una sustancia". Pero ¿en qué medida, según el escocés, ocurre esto? Exactamente en ninguna pues "esta definición es -se nos dice en la misma página- aplicable a toda cosa que pueda posiblemente ser concebida y nunca servirá para distinguir la sustancia de los accidentes". De que todas las percepciones sean concebibles como existiendo independientemente, no se sigue que todas las percepciones existan independientemente, sean sustancias.

Cuando Hume realiza esta argumentación se está enfrentando a los filósofos partidarios del sustrato. Para éstos es evidente que de la misma manera en que decimos que no puede concebirse un dolor sin alguien que lo tenga o una alegría sin alguien que la sienta, no puede concebirse percep

ción alguna -esto es: algo que es percibido- sin alguien que lo perciba, pues incluso cuando creemos percibir un objeto físico, el mejor candidato para ser algo que aunque "de facto" percibido podría existir sin serlo, lo que percibimos no es el objeto mismo, sino una imagen de él en nosotros de tal forma que en este caso tampoco lo percibido, la imagen, existiría sin alguien que lo percibiera. Su conclusión es que puesto que ese alguien que percibe (el sustrato, el alma) puede pensarse que percibiera cosas distintas a las que de hecho percibe, mientras que, por contra, nos resulta imposible concebir que lo por él percibido, sus percepciones, pudieran existir impercibidas, independientes, ese sujeto de inhesión, ese alguien que percibe, aún cuando específicamente diferente de nuestras percepciones, resulta después de todo concebible. Concebible precisamente como aquello que a diferencia de las percepciones (afecciones suyas) no necesita de ninguna otra cosa para existir; concebible, en suma, como una sustancia. El argumento del teórico del sustrato puede pues resumirse en los siguientes pasos:

- 1) Cualquier cosa es bien una sustancia bien un accidente;
- 2) si una cosa es una sustancia, entonces puede concebirse como existiendo, y por tanto puede existir, por si misma (459).
- 3) Si una cosa es un accidente, entonces no puede concebirse como existiendo, y por tanto no puede existir, por si misma, independiente.
- 4) Las percepciones(p) no pueden concebirse como existiendo por si mismas.

(459) "Cuando concebimos la sustancia, sólo concebimos una cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad sino de si misma para existir". R.Descartes, Principes I §51 vol IX-2 A&T pág 47.

- 5) Las percepciones(p) son accidentes.
- 6) El alma, como sujeto de inhesión, puede concebirse, a diferencia de las percepciones, como existiendo por si misma.
- 7) El alma es una sustancia.

Toda la réplica de Hume va dirigida a demostrar que de ese alma sustrato no podemos hacernos idea alguna, nos re_sulta absolutamente inconcebible, y para ello argumentará que si todo lo que de ella puede decirse es que puede pen_sarse como existiendo por si misma, esta "propiedad" no sirve para discriminarla de nada. No sirve, por tanto, para que nos hagamos una idea de ella, del mismo modo que uno no se hace una idea de algo cuando se le dice que ese algo puede concebirse como siendo el mismo consigo mismo. Su contraargumentación ~~pueda~~ resumirse pues en los siguientes puntos: concediendo, asunto aquí no relevante, que

1) cualquier cosa es bien una sustancia bien un accidente, no puede aceptarse que, por el hecho de ser concebible como existiendo por si misma, podamos concluir que el alma sustrato es una sustancia y concebible como tal, pues "esta definición es aplicable a toda cosa que pueda posiblemente ser concebida", de modo que incluso las entidades consideradas por el teórico del sustrato como accidentales por antonomasia:

2) las percepciones(p), pueden ser concebidas como existiendo, y por tanto pueden existir, independientemente de tal manera que si bien es cierto que

3) si una cosa es una sustancia, entonces puede concebirse como existiendo por si misma, y, de facto, existirá como tal,

no es menos cierto que

4) si una cosa es un accidente también puede concebirse co

no existiendo independientemente, aunque, de facto, no existirá como tal

de donde se deduce que

5) al decir del alma sustrato que puede concebirse como existiendo por si misma, aún no sabemos si es una sustancia o un accidente; seguimos sin tener ninguna idea de ella, sin poder concebirla siquiera sea por contraste con las percepciones.

El asunto, aunque quizás no convincente, se hace ahora claro. Hume no dice que todo lo que percibimos, que todas las percepciones(p), sean sustancias, esto es: que existan independientemente. Lo que dice, muy diferente, es que todo lo que percibimos puede ser concebido como existiendo independientemente, pudiera existir, por tanto, independientemente. Pero de la posibilidad no se sigue la efectividad. Algunas de las cosas que percibimos, por ejemplo: los objetos físicos, serán, de facto, sustancias existentes independientemente de nuestro percibirlas, mientras que otras, por ejemplo los dolores, el hambre o la sed, no.

Clarificado ahora qué es lo que Hume ha dicho que, como se ha visto, dista mucho de suponer una reificación de las percepciones(p), podemos preguntarnos por la verosimilitud de su argumentación. El punto más problemático de ella misma es, sin duda, la atribución de concebibilidad a la existencia independiente de cualquiera de nuestras percepciones(p). Obviamente, esto significa que según Hume sería lógicamente posible la existencia independiente de, por ejemplo, un dolor. ¿No es esta tesis lo suficientemente absurda como para que no le concedamos el menor crédito? Quizás si, pero demos antes de condenarlo la oportunidad al escocés de defenderse.

En su opinión esta conclusión se sigue del principio de que "toda cosa que es diferente es distinguible y toda

cosa que es distinguible es separable por la imaginación", pero ¿qué vela lleva en este entierro este principio tantas veces aducido a lo largo del Treatise? Hume continúa: y

"puesto que todas nuestras percepciones son diferentes unas de otras y de toda otra cosa en el universo, son distintas y separables y pueden ser consideradas como separadamente existentes, y pueden existir separadamente, y no tienen necesidad de ninguna otra cosa que soporte su existencia"

(460)

El asunto sigue sin estar demasiado claro. Veamos: ¿el hambre que yo tengo ahora es distinto de todas mis otras percepciones? Desde luego, no es ninguna de las cosas que veo u oigo. Podría decirse que es el mismo hambre que sentí ayer a esta misma hora, pero no sería inexacto, y quizás si más correcto, decir que es otro distinto aunque idéntico a áquel. Un razonamiento parecido puede hacerse incluso respecto a mi percepción de objetos físicos tales como la mesa sobre la que escribo. Creo, vamos: estoy seguro, de que la mesa que ahora veo es la misma sobre la que ayer escribía. Pero no es lógicamente imposible que esta mesa que ahora percibo fuera distinta de la mesa de ayer. Alguien pudo por la noche, o simplemente mientras no la observaba, cambiarla por otra parecida. Así, aunque nadie va a ser tan suspicaz como para pensar que cada vez que percibe algo percibe algo numéricamente diferente a lo percibido hasta ahora, no hay ningún absurdo lógico en concebir que ésto pueda ocurrir. Lo percibido, por serlo en un acto perceptivo numéricamente diferente de los demás, es en principio distingui

ble, y por tanto puede concebirse y ser separable de cualesquiera otras cosas que hayamos percibido hasta ahora: es distinguible de todas nuestras otras percepciones (p) y también "de todas las otras cosas del universo" que nunca percibimos. Lo que de aquí se sigue es que la percepción de cualquier cosa puede ser lógicamente independiente de cualesquiera otros actos perceptivos y de cualesquiera otras cosas percibidas y que, llevadas las cosas a un punto extremo, puede existir por si sola. Puede pues existir una única percepción, un solo acto perceptivo o de conciencia de, por ejemplo, hambre o sed:

"Podemos concebir a un ser pensante teniendo muchas o pocas percepciones. Supongamos que la mente es reducida igualmente a menos que la vida de una ostra. Supongámosla teniendo sólo una percepción: de sed o de hambre. Considerémosla en esta situación ¿Concebís alguna otra cosa aparte de esta mera percepción?, ¿tenéis alguna noción de yo o sustancia? Si no, la adición de otra percepción nunca podrá daros esta noción" (461)

Parece que Hume toma la posibilidad de la existencia de una mente -permitáseme la expresión- uniperceptiva, como corroboración de su punto de vista de que cualquier percepción puede ser concebida, y por tanto existir, independientemente. Pero aquí el teórico del sustrato protestará: Hume incurre en una petitio principii pues ciertamente "es concebible que haya una mente o un sustrato mental que tenga una y sólo una percepción, por ejemplo: un dolor; lo que se nie

ga es la posibilidad de que un dolor no sea de alguien o de algo" (462). De la existencia de una mente uniperceptiva sólo lo seguire la concebibilidad de la existencia independiente de las percepciones si uno ya está dispuesto a admitir ésta.

Sin embargo, en nuestra opinión el razonamiento de Hume es más sutil y más difícil de desechar de lo que parece. Concedida la existencia de una mente uniperceptiva cuya única conciencia es, para aceptar el ejemplo de Bricke, el dolor, ¿cómo podría decidirse si esta percepción es dependiente o independiente de nuestro acto de percibirla? Ciertamente que para nosotros resulta obvio que un dolor es una de esas cosas que no pueden existir impercibidas, pero ¿podría saberlo la mente uniperceptiva? Sería concebible para ella, y éste es el asunto aquí relevante, que el dolor fuese fruto de, por ejemplo, su accidental situación en el espacio; podría ocurrir que sólo se experimentase dolor en determinados puntos, para todos los entes dotados de mente los mismos, del universo ¿No serían entonces estos puntos dolorosos tan objetivos, tan independientes en su existencia de nosotros mismos, como lo son, por ejemplo, los oasis de los desiertos? Lo mismo o parecido puede decirse de cualquier cosa que percibamos. Lo fundamental, y por eso pensamos que el razonamiento de Hume no es ninguna nadería, es que por un sólo acto perceptivo nunca podremos decidir si lo percibido posee una existencia independiente y objetiva, por si mismo, o una existencia dependiente y subjetiva. Ambas alternativas son, en prin-

(462) J. Bricke, Hume's Philosophy of mind pág 70-1

cipio, igualmente concebibles a-priori. Sólo podemos decidir si algo depende o no para su existencia de nosotros mismos sobre la base de la experiencia; sobre la base de la comparación y el análisis de las relaciones que nuestra actual percepción de él guarda con otras muchas percepciones. Este análisis es el que nos hace concluir que ciertas percepciones (p) son entidades objetivas, mientras que otras lo son subjetivas: "meras percepciones". Esta es pues la razón, a nuestro entender suficiente, por la que atribuye Hume a todas nuestras percepciones la concebibilidad de su existencia independiente. Esta atribución no supone de ninguna manera la reificación de las percepciones (p) sino, por contra, la invalidación de la definición de sustancia como aquello que puede concebirse existir separadamente, pues tal requisito es aplicable tanto a aquellas cosas que, de facto, existen como sustancia: independiente y objetivamente; cuanto a aquellas otras a las que todos nos negamos a atribuirles tal existencia.

Recapitulemos pues. Para el asunto que nos concierne, un análisis de Treatise I-iv-5 y 6 muestra a nuestro entender que: si bien

- a) es obvio que Hume se opone, por "ininteligible", a la teoría del sustrato que considera a las percepciones como "entia entis" inhiriendo en un sujeto o soporte específicamente distinto de ellas (463)

(463) "La mente no es una sustancia en la que inhieran las percepciones" Abstract pág 658.

- b) no está nada claro, por contra, que con la cristalización de esta oposición, con su definición de la mente como un sistema de percepciones, esté Hume adoptando una alternativa fenomenista que vería en la mente un constructo lógico, un conjunto de entidades mentales. Y ello porque
- b1) ni ésta es la única opción que queda abierta para quienes se oponen a la teoría del sustrato, ni
- b2) pueden tomarse las metáforas que el filósofo escocés utiliza para clarificar el "tipo de identidad" propio de la mente como apoyo a esta alternativa fenomenista, ni
- b3) al defender Hume, para oponerse a los teóricos del sustrato, la "concebibilidad" de la existencia independiente de cualquier percepción, está comprometiéndose con que tal posibilidad sea efectiva, «con la reificación de las percepciones que una tal alternativa fenomenista haría necesaria. Antes bien,
- c) si tenemos en cuenta la filosofía de la percepción desarrollada a lo largo de Treatise I-iv-2,3,4 y primer Enquiry [12 en la que, recordémoslo una vez más, se asume y defiende el "sistema vulgar" cuyo postulado básico lo constituye el supuesto de que "lo percibido" son objetos externos y no eventos mentales que los representen, parece que la única interpretación legítima de aquella definición que de la mente como sistema de percepciones nos ha legado el escocés, es la que concibiría a estas percepciones no pasivamente (pues lo percibido, a veces, en el caso de las impresiones de sensación, serían entidades físicas de las que no tendría sentido decir que configuran una mente) sino activamente. La mente es entonces, para Hume, un conjunto de acciones sucediéndose en el tiempo según ciertas reglas. Desaparecidas éstas, desaparece la mente:

"Y si fueran todas mis percepciones suprimidas por la muerte (remov'd by death) y ya no pudiera ni pensar, ni sentir, ni ver, ni amar, ni odiar después de la disolución de mi cuerpo, resultaría to talmente aniquilado de tal modo, que no puedo con cebir qué otro requisito es necesario para conver tirme en una perfecta nada"(464)

Tal interpretación no debe hacernos olvidar, no obstante, que estas acciones son siempre concretas, se ejercen so bre algo; algo que a veces es, como en el caso de las acciones tales como el ver, el oír, etc, una entidad objetiva; y otras, como lo es en el caso del sentir un dolor, subjetiva: una entidad cuya existencia depende de nuestro acto perceptivo. Por ello, una mente no queda suficientemente determinada por un conjunto de acciones en potencia, de facultades. Es preciso, para identificarla, conocer sobre qué se ejercen o se han ejercido tales facultades: saber no sólo que puede ver sino qué es lo que ha visto, no sólo que puede odiar sino qué es lo que odia, etc.

Dicho esto, ¿qué consecuencias extraer de aquí de cara a clarificar el proyecto humeano? La última vez que nos acercamos a éste, aún desde la óptica inmanentista, se nos aparecía como la tarea de determinar, a partir de la conjunción constante de ciertos tipos de percepciones (impresiones e ideas), la naturaleza humana. Tal caracterización podríamos mantenerla intacta pero después de cuanto hemos visto, obviamente, su significado será bien distinto. Se trata, si, de es tudiar la relación entre impresiones e ideas, pero este estudio no es ya la investigación de la relación entre ciertos

contenidos mentales ¿De qué se trata pues?

La fuerza-vivacidad como criterio diferenciador entre las percepciones-ideas y las percepciones-impresiones, aparte de los problemas en cuanto a su articulación e implicaciones, algunos de los cuales ya dejamos reseñados, estaba lo suficientemente ligado a la concepción sustancialista de la mente (465) como para que, a la postre, no produjera honda insatisfacción en Hume. Ciertamente que el escocés no iba a prescindir de él en ninguno de sus escritos (466) pero la razón de este gesto, a nuestro entender, no era tanto su convicción de la idoneidad del mismo, cuanto su intuición de que se trataba de un recurso práctico para poner al lector sobre la pista de una distinción fácil de hacer (467), pero muy difícil de explicar. Dirijamos pues nuestra mirada hacia el esfuerzo humeano por afrontar estas dificultades. Quizás encontremos aquí una confirmación de cuanto hemos dicho y, lo que es más fundamental, una clarificación del significado preciso del proyecto del escocés.

Como es bien sabido, para el filósofo de Edimburgo no sólo las impresiones y las ideas diferían por su grado de fuerza y vivacidad. En el seno mismo de aquellas últimas había también una gradación en el mismo respecto. Una idea podía ser "de algún modo intermedia entre una impresión y una idea" o perder "enteramente esta vivacidad"; podía ser una

(465) No en balde, recordémoslo, se halla presente tanto en Malebranche como en Berkeley; ambos defensores de la teoría del sustrato.

(466) Cf. Abstract 647 y E.H.U. pág 11

(467) "Creo que no será muy necesario emplear muchas palabras en explicar esta distinción. Cada cual percibirá por si mismo rápidamente la diferencia..." T.H.N. pág 1-2.

idea de la memoria o de la imaginación (468) o también, más en general, podía ser una idea creída, pues "la creencia sólo puede arrojar sobre nuestras ideas una fuerza y una vivacidad adicionales" (469), o no serlo. La gradación en la fuerza y vivacidad empezaba a tener demasiados índices. Por una parte: las impresiones, "el summun" de la fuerza y vivacidad, lo máximamente creído (470). Después las ideas de memoria, dotadas también de una muy grande creencia, el "quasi-summun" que, por ser tal, a veces recibía también el nombre de impresiones (471). Detrás las ideas creídas de la imaginación y, por último, estas mismas ideas no creídas. Y ello por no entrar en minucias, pues desde estas premisas se sigue que habría que distinguir también todas las gradaciones que corresponderían al "perfectamente recordado", "muy bien recordado", "vagamente recordado", etc o al "creído ciegamente", "firmemente creído", "creído con reparos", etc. El termómetro de la mente empezaba a registrar demasiadas "temperaturas" y no siempre es fácil apreciar las diferencias de calor. Si en un principio con el criterio de fuerza y vivacidad se apelaba a una distinción fácil que cada uno podía hacer por sí mismo, de repente las cosas empezaban a complicarse: ya habían ideas que podían tomarse como equivalentes a impresiones (472), ideas que se convertían, "de facto", en impresiones (473), casos en los que no se podía distinguir

(468) T.H.N. págs 8-9

(469) Idem pág 96

(470) Aunque Hume define la creencia (belief) como "una idea vivaz (a lively idea) relacionada a o asociada con una impresión presente" T.H.N. pág 96 (Subrayado original) lo que podía hacer pensar que resulta aplicable sólo a las ideas, lo cierto es que atribuyó creencia a cualquier tipo de percepción, impresiones incluidas.

(471) Cf. T.H.N. pág 84

(472) Idem pág 82.

(473) Idem pág 317.

apenas lo sentido de lo pensado, la inferencia del juicio de la información suministrada por la sensación (474). Se hacía perentorio revisar el criterio de demarcación de aquella "obvia" clasificación de las percepciones ¿Qué se entendía por fuerza y vivacidad? ¿Qué era aquella creencia que acercaba y hasta convertía a las ideas en impresiones? En el Apéndice que Hume añadió a la publicación del III y último libro de su Treatise leemos:

"Concluyo, por una inducción, que me parece muy evidente, que una opinión o creencia nada es sino una idea que difiere de una ficción no en la naturaleza o el orden de sus partes sino en la manera (manner) de su ser concebida. Pero cuando debo explicar esta manera, difícilmente encuentro palabras completamente adecuadas para hacerlo, viéndome obligado a recurrir al sentimiento (feeling) propio de cada uno en orden a darle una noción perfecta de esta operación de la mente. Una idea asentida se siente (feels) diferente de una idea ficticia que sólo la fantasía (fancy) nos presenta. Y este diferente sentimiento es el que pretendo ex-

(474) T.H.N. pág 112. La tesis de García Roca de que "la vivacidad entendida como intensidad no es una escala única en cuyos grados crecientes o decrecientes se puedan situar las impresiones e ideas" Op.Cit pág 80 nos parece pues equivocada. Ciertamente que Hume declara en el primer Enquiry que "el pensamiento más vívido es siempre inferior a la más débil sensación" pág 17; pero a la vista del desarrollo de su especulación resulta innegable que tal declaración se convierte en papel mojado. Roca acierta para nuestro gusto cuando sostiene que la diferencia entre impresiones e ideas es no de grado sino de naturaleza pero, precisamente por ello, pensamos nosotros que el criterio de la fuerza y la vivacidad no es el criterio, por más que Hume lo utilice, de esta diferencia.

plicar llamándolo una superior fuerza o vivacidad o solidez o firmeza o consistencia. Esta variedad de términos, que puede parecer tan poco filosófica, está dirigida sólo a expresar este acto de la mente el cual nos hace las realidades más presentes que las ficciones, les provoca un mayor peso sobre el pensamiento y les da una fuerza superior sobre las pasiones y la imaginación" (475)

Por más que muchos comentadores hayan respirado aliviados con la primera parte de este texto: después de todo la diferencia entre impresiones e ideas es indefinible e indescriptible, radica en un "cierto je ne sçai quoi" (476) razón por la que no hay que darle más vueltas al asunto; en mi opinión, es la segunda parte, la que sigue al último punto, la que resulta interesante. Me explicaré: remitir las diferencias entre impresiones e ideas a un sentimiento "propio de cada uno" es situarnos decididamente en la noche en que todos los gatos son pardos. El criterio de distinción entre un tipo de percepciones y otro sería indefectiblemente subjetivo, y por tanto, lo que serían impresiones e ideas serían lo que a cada uno le pareciera que lo eran. Yo experimento, vamos a concederle, una diferencia entre aquellos casos en que veo París (tengo entonces una impresión si hemos de fiarnos de los ejemplos de Hume) y aquellos otros en los que sólo me la imagino (tengo una idea). Pero ¿la siente, o la siente igual, quien está padeciendo una alucinación? ¿Produce en el alucinado un diferente feeling las impresiones y las ideas alucinadas? Mucho nos tememos que si la fuerza y la vivacidad no eran criterios adecuados de demarcación en los casos del

(475) T.H.N. pág 628-9. También E.H.U. pág 49.
 (476) T.H.N. pág 106.

"sueño, en la enfermedad, o en cualquier otra muy violenta emoción del alma", mucho menos lo sea este misterioso "feeling" al que ahora se apela. Son por estas razones, que lo que es verdaderamente de agradecer son esos intentos humanos por resolver la dificultad y encontrar "criterios objetivos" de distinción entre impresiones e ideas. Y en este sentido, es la segunda parte de este texto, no la primera, la que resulta más interesante. En ella nos hace Hume, al menos, dos sugestivas observaciones. Por empezar por la última; nos encontramos con que se nos apunta el hecho de que las impresiones tienen un mayor peso en el pensamiento, en nuestras pasiones e imaginación, que el que tienen las ideas ¿puede ser éste el criterio objetivo de demarcación que estamos buscando? Pensamos que no, y creemos que el mismo Hume fue consciente de ello. No es sólo que, como todos sabemos, hay quien está dispuesto hasta a morir por ideas tan abstractas como lo son la patria, el honor, la libertad, etc; es que, además, si bien miramos, nuestra conducta no se rige tanto por la "presencialidad impresiva" cuanto por la "previsibilidad ideal". Cuando me aparto presuroso de la trayectoria de un automóvil, no lo hago tanto por lo que veo ahora cuanto para no tener que ver lo que me ocurriría de quedarme quieto

"El efecto pues de la creencia, es poner en pie de igualdad una simple idea con nuestras impresiones (to raise up a simple idea to an equality with our impressions), y revestir a aquella de una influencia semejante sobre las pasiones"(477)

La segunda observación, sobre la que resulta más fácil pasar sin advertirla, es que el quid de todas estas cuestiones estriba en un acto de la mente.

Para mi, esta observación del escocés resulta de la mayor importancia. Hasta ahora, todos los criterios diferenciadores que se han esgrimido eran, por así decirlo, criterios noemáticos. La fuerza y la vivacidad, el mayor peso sobre las pasiones, incluso el feeling, eran propiedades de lo percibido. Según que lo percibido fuera más o menos vivaz, tuviera más o menos influencia en nuestra conducta, provocara o no cierto sentimiento, era catalogado como una impresión o una idea. Estos criterios, así, venían a reforzar la adscripción de Hume a la doctrina oficial pues, aparte de implicar alguno de ellos, concretamente el de la fuerza y la vivacidad, una teoría pictórica del pensar (pensar es tener imágenes mentales), venían todos a hacer opaco el papel activo, intencional, de la mente; a sugerirnos una filosofía de ésta muy afín a lo que vimos llamaban algunos la teoría del constructo lógico, y una "content theory" de los fenómenos de consciencia implicada por aquella. Las clasificaciones de los elementos que componen una mente se deciden en base a una comparación entre los contenidos de esta mente. Todo esto quiebra de repente, y lo hace en favor de nuestra previa interpretación, cuando Hume nos habla de una diferencia que obedece a un acto de la mente. El criterio es ahora noético. Una impresión y una idea pueden tener la misma fuerza, el mismo grado de vivacidad, igual influencia sobre las pasiones y, no obstante, seguir siendo la una una impresión y la otra una idea. Y ello porque la actitud de la mente que las considera no es la misma. ¿Cuál es esta actitud demarcadora?

En el primer Enquiry dice Hume algo que puede ayudarnos a responder a esta pregunta. Tras caracterizar a aquellas percepciones que son "los pensamientos o ideas", nos advierte:

"La otra especie carece de un nombre en nuestro lenguaje y en muchos otros. Supongo que porque no constituyó una exigencia para ningún propósito, excepto para los filosóficos, agruparlas bajo un término general o apelación" (478)

Las impresiones son aquellas percepciones que de manera sistemática busca el filósofo. Es en el seno de una actitud filosófica, con propósitos filosóficos, como se alumbran las impresiones. Pero ¿cuál era esa actitud filosófica? Recordémoslo: la curiosidad, la búsqueda de evidencia. Es por ello que Husserl acertó plenamente al decir: "la noción de impresión es para Hume el nombre epistemológico designando las intuiciones llamadas a ejercer la operación de conciencia de la verificación de evidencia" (479). Comprendemos a hora los significados con que el escocés utilizó el término impresión. Si la impresión es entendida como una percepción en su sentido activo, noéticamente, con ella se designa aquellas operaciones de consciencia de verificación de evidencia. Podría llamarles también actividades escrutadoras. Si la impresión es entendida en su sentido pasivo, noemáticamente, con ella se designa cualquier cosa que sea el objeto de aquellas actividades. El lenguaje de la teoría de las ideas que Hume asume impuso entre sus comentaristas durante años, que ya son siglos, la opinión de que el término impresión hacía referencia a un determinado tipo de entidad, de contenido mental. Al fin y al cabo el término impresión está cargado de resonancias mentalistas. Ya hemos argumentado contra esta interpretación. Ahora, además, comprendemos que la referencia de este término en la filosofía de Hume es radicalmente equívoca. La observación de un objeto físico, la

(478) E.H.U. pág 18

(479) E.Husserl, Philosophie Première vol I pág 237.

consciencia de un dolor, el sentimiento de una pasión, todo esto y mucho más son candidatos legítimos a ejercer de "intuición" destinada a satisfacer nuestras actividades escrutadoras. La percepción de entidades continuas e independientes; o de entidades efímeras y dependientes, siempre que sean tomadas como datos que nos son impuestos -el orden de la receptividad- son impresiones de sensación. La percepción de predisposiciones, de tendencias -el orden de la espontaneidad- son impresiones de reflexión. Unas y otras no tienen en común sino ser la referencia de una actitud escrutadora. Lo que sea una impresión no puede fijarse de antemano. Depende de qué es lo que deba verificarse. Las impresiones son la evidencia con que se cierra un proceso verificativo. Así lo deja traslucir este texto de Hume:

"Cuando inferimos efectos desde causas, debemos establecer la existencia de estas causas; lo cual sólo podemos hacerlo de dos modos: o por una percepción inmediata de nuestra memoria o sentidos, o por una inferencia de otras causas de las cuales debemos de nuevo cerciorarnos de la misma manera: o por una impresión presente o por una inferencia desde sus causas, y así sucesivamente hasta llegar a un objeto el cual vemos o recordamos. Es imposible para nosotros remontarnos en nuestras inferencias in infinitum; la única cosa que puede detenernos es una impresión de la memoria o de los sentidos más allá de la cual no hay lugar para la duda o la investigación" (480)

Es en el contexto del cerciorarse que las impresiones tienen lugar. Ahora, dicho sea de paso, comprendemos porque un re-

cuerdò puede ser tanto una impresión como una idea, pues justamente un recuerdo puede ser tomado tanto como una evidencia conclusiva ("Sé que tienes el libro porque recuerdo perfectamente que te lo di"), como una impresión por tanto, cuanto como una creencia necesitada de verificación ("Creo recordar que le di el libro, pero le preguntaré"), como una idea. En una expresión más cuidadosa Hume debía haber sustituido el término mentalista "impresión" por otro más neutro como "evidencia" o, incluso, "hecho" (481).

Caracterizado el acto de la mente por el que las impresiones tienen lugar, podemos pasar a preguntarnos ahora cuál es el propio de las ideas. La respuesta parece aquí,

(481) De hecho en el primer Enquiry, la obra en la que Hume se esfuerza más por cuidar su lenguaje, encontramos no tables ejemplos de su empeño en llevar a cabo esta sustitución. Veamos dos casos.

A T.H.N. pág 74: "Pero esta conclusión más allá de la impresión de nuestros sentidos puede estar fundada sólo sobre la conexión de causa y efecto", corresponde E.H.U. pág 26: "por medio de esta relación sólo (de causa y efecto) podemos ir más allá de la evidencia -de nuestra memoria y de los sentidos". A T.H.N. pág 82-3, que acabamos de citar corresponde E.H.U. pág 46: "Si te pregunto por qué crees cualquier particular cuestión de hecho... debes darme alguna razón; y esta razón debe ser algún otro hecho, conectado con éste. Pero como tu no puedes proceder de esta manera in infinitum, debes terminar por fin con algún hecho que esté presente o a nuestra memoria o a nuestros sentidos...".

No es que el término impresión sea eliminado del Enquiry. Pero si es cierto -e invito a comprobarlo a quien lo desee- que hay una tendencia clara a sustituirlo por términos no contaminados de mentalismo tales como evidencia o hechos, cuando se habla de lo que el Treatise catalogaría como impresiones de sensación, y, más específicamente, aquellas de éstas objeto de nuestros sentidos externos. Por contra, Hume no hace ningún esfuerzo por utilizar una terminología distinta cuando se refiere a las impresiones de reflexión.

en principio, más fácil: el pensar. Las ideas son, por tanto, los objetos del pensamiento, y en cuanto la expresión de éste es lo que llamamos el lenguaje, son también el significado de las partes del discurso, el significado de las palabras. Con esto, sin embargo, a penas hemos dicho nada ¿Qué se entiende aquí por pensar?, ¿qué se entiende por significado? Sólo respondiendo estas preguntas podremos llegar a desentrañar la naturaleza de las ideas. Pero, para empezar, algo debe ser advertido.

Con el término idea pasa, y aún en mayor medida, lo que con el término impresión. La tradición filosófica lo ha cargado de implicaciones mentalistas, de tal modo que una idea se piensa normalmente que es una entidad mental, una imagen cuasi sensorial. Todo ello explica la interpretación oficial que atribuye a Hume el punto de vista de que:

- 1) pensar es tener imágenes mentales (teoría pictórica del pensar) y
- 2) que estas mismas imágenes son el significado de las palabras (482)

Nuestro objetivo ahora es llegar a mostrar que ninguna de estas dos tesis son atribuibles con plena legitimidad al escocés; que para éste:

- 1) es posible pensar sin tener imágenes de ningún tipo, y
- 2) el significado de nuestras palabras no es, por tanto, ninguna imagen mental; de donde se deduce que (y ésta es una opción que debe resolver arbitrariamente el comentarista) o por ideas no se entienden tales imágenes, y enton-

(482) Cf. A.Flew, Hume's Philosophy of belief pág 22 y J.Bennett, Locke. Berkeley. Hume pág 222.

ces se puede seguir hablando de las ideas como integrantes del pensamiento y significado de las palabras (ésta será nuestra opción), o por ideas se entienden tales imágenes, y entonces hay que concluir que para Hume ni fueron las ideas el significado de las palabras, ni fue el pensar tener ideas.

En tal tarea, es obligado reconocerlo, dos prestigiosos intérpretes nos han precedido: por una parte R.I.Aaron, quien en su magnífico libro The theory of universals ha clarificado, a mi entender perfectamente, la teoría humeana del pensar; y por la otra, T.S.Ardal, quien en su breve pero interesantísimo artículo "Convention and value" ha hecho lo propio con la teoría del significado del escocés (483).

Debemos ahora volver nuestra mirada hacia Treatise I-i-7: "De las ideas abstractas". En esta sección, "breve pero poco leída" (484), afronta Hume el problema, muy debatido en su época, de si "las ideas abstractas o generales... son generales o particulares en su concepción mental" (485) concluyendo, tras una breve argumentación en tres pasos, que "Las ideas abstractas:: son en si mismas individuales, aunque pueden devenir generales en su representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que

-
- (483) En G.Morice (Edt), David Hume: Bicentenary Papers. Cierta mérito en esta tarea última debe serle reconocido también a J.F.Zartman, "Hume and 'the meaning of a word'". Philosophy and phenomenological Research nº 36 (1.975-6).
- (484) H.H.Price, Hume's theory of the external World pág 5.
- (485) T.H.N. pág 17.

si fuera universal" (486)

Esta conclusión parece confirmar a los intérpretes que atribuyen al escocés una teoría pictórica del pensar. Pensar es tener una imagen en la mente (487) y esto es así aún en el caso de los términos generales, aquellos que en principio parecen menos susceptibles de tal explicación. Sin embargo, pronto va a hacer Hume observaciones que constituyen un "fundamento para dudar de que esta insistencia sobre concreta imaginación, sea el elemento realmente esencial de su teoría" y que, antes bien, inducen a creer que, en realidad, el escocés "nos dió la primera indicación de una nueva teoría del pensar" (488).

En efecto, justo a continuación de las palabras recién citadas nos dice:

"Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza procede de nuestro coleccionar todos sus posibles grados de cantidad y cualidad en una tan imperfecta manera como pueda servir los propósitos

(486) T.H.N. pág 20

(487) Acabamos de ver uno de los muchos textos humeanos en donde se viene a sugerir que las ideas son imágenes mentales. Como no obstante, como veremos, Hume no considera tales imágenes ni imprescindibles para el proceso del pensar, ni mucho menos como el significado de las palabras y, sin embargo, afirma también en otros muchos textos que las ideas constituyen el pensamiento y el significado de las expresiones lingüísticas, se abre la opción, a la que antes hacíamos alusión, entre tomarse en serio su identificación de imágenes e ideas, y entonces hemos de concluir que, a pesar de sus múltiples declaraciones al respecto, para él las ideas no constituyen el pensamiento ni son el significado de las palabras; o tomarse en serio este último punto, con lo que la conclusión obligada entonces es que, a pesar de sus múltiples declaraciones en sentido contrario, para Hume una idea no era, después de todo, una imagen mental.

(488) R.L. Aaron, The Theory of Universals págs 82-3

de la vida" (489)

La cuestión clave es: esta aplicación de las ideas, que en definitiva es lo que llamamos pensar (490), ¿puede servir a los propósitos de la vida igualmente aunque no descansa sobre ninguna imagen mental concreta? Dos de las cuatro experiencias con cuya exposición nos hemos de contentar, según Hume, a la hora de explicar nuestras acciones mentales en este terreno de la formación y funcionamiento de las ideas abstractas, hacen claro que para él la respuesta a esta pregunta era afirmativa.

Cuando pensamos en números altos, nos advierte el escocés, "la mente no tiene generalmente una idea adecuada de éstos sino sólo el poder de producir una tal idea..."(491). No es que tengamos una idea inadecuada, esto es: una idea indeterminada; pues esto, según ha sentenciado Hume con anterioridad, es imposible (492). Es que no tenemos idea alguna. Al menos, en la medida en que por idea se entienda una concreta imagen mental. Y sin embargo, "esta imperfección en... nuestras ideas nunca es apreciada en nuestros razona-

(489) T.H.N. pág 20

(490) Cuando se nos pide que pensemos si todos los caballos son blancos, por ejemplo, lo que se nos pide es que apliquemos y comparemos la aplicación de los conceptos blanco y caballo. Quizás cuando se me hace la pregunta yo me imagino un caballo blanco, pero no por ello voy a contestar afirmativamente a la misma. La aplicación de mi concepto de caballo me hace percatarme de que, aunque yo ahora tengo en mente precisamente uno que es blanco, el concepto de negro es perfectamente compatible con él. El concepto caballo es aplicable tanto a caballos blancos como a negros.

(491) T.H.N. pág 23

(492) "Una idea es una impresión débil, y como una impresión fuerte debe necesariamente tener una cantidad y cualidad determinada, el caso debe ser el mismo con su copia o representación" T.H.N. pág 19

mientos" (493). Y, en general, lo mismo dirá cualquiera que examine "la situación de su mente al razonar", pues "concederá que no asociamos ideas distintas y completas a todo término del cual hacemos uso y que, al hablar de gobierno, iglesia, negociación, conquista, rara vez desplegamos en nuestras mentes todas las ideas simples de las cuales aquellas ideas complejas están compuestas" (494).

Lo que de todo esto se deduce es que para Hume los "universales... no pueden ser adecuadamente descritos en términos de puras ideas o igualmente de imágenes... debemos también pensarlos en términos de tendencias y estados de la mente" (495). Tener un concepto, aplicarlo, pensar, no es tener una imagen mental. Es tener la disposición, el hábito, la costumbre que permite reconocer o rechazar cualquier particular como una instancia suya; que permite su aplicación.

"Hume... muestra que un concepto debe ser pensado en términos de concebir un concepto... y que... concebir un concepto es tener esta expectación... esta disposición para reconocer una instancia y refutar lo que no lo es" (496). Concordamos pues con Aaron cuando éste, lejos de atribuir a Hume lo que nosotros hemos venido llamando la teoría pictórica del pensar, afirma que éste anticipó la teoría del pensar "de la escuela introspeccionista de Würzburg, particularmente la de Marbe," ya que fue precisamente esta escuela "la que hace una generación, desarrolló la doctrina del pensamiento sin imágenes, probando por experimentación psicológica que pensar no envuelve necesariamente el uso de imágenes", y fue precisamente Marbe quien "sostuvo que pensar no envuel-

(493) T.H.N. pág 23

(494) T.H.N. pág 23. Subrayado original.

(495) R.I.Aaron, Op.Cit pág 81

(496) Idem pág 81

(497) Idem pág 82-3

ve necesariamente conceptos intelectuales sino que consiste en gran medida en expectativas, estados de inquietud, de duda, actitudes de consciencia a las que llamó Bewusstseinslagen", algo que "parece muy mucho la clase de cosa que Hume tuvo en mente"(497).

En resumen: aunque no puede negarse que muchas veces Hume parece sostener que pensar es tener ideas y que éstas son imágenes mentales, lo que un análisis de su discusión, en Treatise I-i-7, de las ideas abstractas, de los conceptos siempre integrantes de un pensamiento (498), muestra es, por contra, que el filósofo escocés defendió lo que podr'íamos denominar una teor'ía disposicional del pensar. Pensar implica tener ciertas expectativas, ciertos hábitos, cuya posesión puede descubrirse a partir de la observación de la conducta del sujeto ante determinadas situaciones. Quizás por ello, porque el pensamiento, desde esta perspectiva, no es algo radicalmente interno, inaccesible, es por lo que nuestro filósofo no tiene empacho alguno (;que diferencia con Descartes!) en atribuir, a la vista de su comportamien- to, cierto entendimiento, cierta facultad de razonar, a los animales (499).

(497) R.I.Aaron, Op.cit pág 82-3

(498) En efecto, todo pensamiento siempre involucra un concepto, del mismo modo en que cualquier expresión asertiva involucra siempre, como mínimo, un término uni- versal, un predicado ya sea monádico o poliádico.

(499) Cf. E.H.U I IX.

1.3.4 LA TEORIA HUMEANA DEL SIGNIFICADO

¿Qué puede quedar ahora de la teoría ideacional del significado? Si por idea se sigue entendiendo "imagen mental" la respuesta debe ser rotunda: absolutamente nada. La idea, así entendida, no es el significado pues "la misma idea puede ser asociada a múltiples palabras diferentes" y al revés (500), o aún: podemos hablar sin que nuestras palabras estén respaldadas por imagen alguna y "... no obstante esta imperfección, podemos evitar decir sinsentidos... y podemos percibir cualquier repugnancia entre las ideas tan bien como si tuviéramos una completa comprensión de ellas (501); esto es: como si nuestras palabras estuvieran respaldadas por tales imágenes. Así pues, si su tratamiento de las ideas abstractas muestra bien a las claras que las imágenes mentales no tienen para Hume ningún papel relevante en el mecanismo del significado, ¿cuáles son sus puntos de vista positivos en todo este asunto?; ¿cuál es su verdadera teoría del significado?

(500) T.H.N. pág 21. Por ejemplo, ante la palabra caballo alguien puede imaginarse un caballo blanco mientras yo me imagino uno negro. Sin embargo, por la palabra caballo ambos entendemos lo mismo. La palabra tiene el mismo significado para los dos aunque no venga respaldada en los dos por la misma idea (imagen mental). Al revés: puedo imaginarme un caballo negro tanto cuando digo la palabra negro como cuando digo la palabra caballo. Aun estando respaldadas por la misma idea (imagen mental) el significado de ambas palabras es diferente. Por otra parte, aunque estos ejemplos atañen a universales, puede hacerse extensible su moraleja a los términos particulares, aquellos que denotan las humeanas ideas de sustancia. "Sócrates" me puede sugerir la imagen tanto de un hombre sentado como la de un hombre de pie, pero su significado en ambos casos permanece idéntico.

(501) T.H.N. pág 23.

A mi entender esta misma sección I-i-7 del Treatise muestra que para el escocés una condición imprescindible para conocer el significado de una palabra sería el tener esa costumbre, ese hábito del que antes hablábamos, que permite discriminar cuáles son los usos adecuados y cuáles los inadecuados de la misma; viniendo tal discriminación a ser legalmente sancionada por convención social.

En efecto, el hombre, este ser en cuya inferioridad respecto a los animales a la hora de nacer tanto insistiera el filósofo de Edimburgo, necesita asociarse, devenir un ser social, para poder hacer frente a los desafíos de una naturaleza hostil. Pero tal asociación exige reglas, pautas compartidas de comportamiento, en aras del bien común (502). Exige lo que Hume llama "virtudes artificiales", una clase de las cuales es, precisamente, el lenguaje (503). Este, de la misma manera que el derecho a la propiedad, es "gradualmente establecido por convenciones humanas sin promesa" (504). Así se fija, por acuerdo, lo que será el uso correcto de las palabras, de tal modo que un individuo sólo deviene miembro de una comunidad lingüística cuando adquiere los hábitos que permiten el respeto a tales reglas. Alguien sabe hablar un idioma cuando ha adquirido la costumbre de discriminar en qué situaciones es correcto utilizar ciertas palabras y en qué otras no. Se comprende ahora cuan lejos está Hume de aquella teoría referencialista y privaticista del significa-

-
- (502) Al no sospechar que las leyes pueden estar al servicio principalmente de algunos, deja aquí traslucir Hume el enfoque predominantemente idealista de su ética.
- (503) Cf. P.S. Ardal, "Convention and Value" en J. Morice (Edt), David Hume Bicentenary Papers. pág 65.
- (504) T.H.N. pág 490. También E.P.M. pág 306.

do que normalmente se le atribuye. El lenguaje es para él un fenómeno público e intersubjetivo que surge "en un contexto social para satisfacer las necesidades humanas" y que, por tanto, "presupone un mundo compartido donde la gente controla sus expresiones lingüísticas por referencia a criterios públicos" (505). Podemos pues concluir que si se sigue manteniendo que para Hume el significado de las palabras eran las ideas, por éstas no hay que entender imágenes mentales cuasi-sensoriales, sino, en todo caso, hábitos o disposiciones para ciertos usos lingüísticos.

Precisado en qué sentido puede y en qué sentido no puede decirse que para el autor del Treatise las ideas son el objeto del pensar y el significado de las palabras, podemos pasar ahora a precisar cuál es el sentido de su famoso principio de la copia, aquel principio que por constituir la posición fundamental del sistema humeano, expresa condensadamente el sentido de su ciencia del hombre. Pero antes, quisiera aprovechar que acabamos de discutir la teoría del significado del escocés para recoger una cuestión que dejamos abierta páginas atrás. Me refiero a la cuestión de si la vanidad de la pregunta por la existencia del mundo externo obedecía, según Hume, a meras razones psicológicas o implicaba además la condena de la misma como un absurdo lógico. Ya habíamos adelantado que esta última era nuestra alternativa, pero aún no habíamos especificado el porqué. Bien, ahora podemos hacerlo.

En la segunda parte de la sección XIII del primer Enqui-

(505) P.S. Ardal, Op. Cit. págs 64-5

ry, discutiendo las tesis escépticas entre las que, no lo olvidemos, se encontraban según el autor del Treatise las teorías fenomenistas, consecuencias lógicas del sistema filosófico, nos dice Hume:

"... debe reconocer (el pirrónico), si es que debe reconocer algo, que toda la vida humana debería perecer de llegar a prevalecer, universal y firmemente, sus principios. Todo discurso, toda acción, debieran cesar inmediatamente" (506)

La explicación psicológico-naturalista de la superfluidad de preguntar por la existencia de un mundo externo, encontraría aquí un buen apoyo. Nos es imposible poner en duda tal existencia porque de hacerlo todas nuestras acciones deberían cesar pereciendo nosotros mismos; nuestro natural instinto de autoconservación es demasiado fuerte como para permitir que tal duda se mantenga prolongadamente. Todo esto es Hume, no lo dudamos. Sin embargo, hay aquí algo más de lo que una tal explicación difícilmente podría dar cuenta. Nos referimos a la advertencia humeana de que de triunfar el pirrónico debiera cesar no sólo toda acción sino también todo discurso. ¿Por qué?

Una cosa está ya clara: que Hume vió que la misma formulación de la pregunta ontológica era absurda. Si alguien niega la existencia de un mundo externo entonces ya no tiene sentido el que hable, una acción encaminada a comunicarse con otros miembros de ese mundo externo. Todo discurso debe cesar. Si alguien formula esta pregunta, ya no puede admitir sino una respuesta positiva. La naturaleza social del lenguaje, su carácter público, condenan al sinsentido todo

cuestionamiento de la existencia de un mundo externo. Si uno habla, y lo hace necesariamente al formular una pregunta, ya presupone la existencia de otros capaces de escucharle y, para que sus palabras tengan sentido, capaces de compartir con él las reglas convencionales por las que lo que dice tiene significado.

Volviendo al principio de la copia. Tras haber explicitado qué eran para el escocés impresiones e ideas y cuáles eran sus diferencias, debe quedar claro que cuando apunta la derivación de las unas -las ideas- respecto a las otras -las impresiones- lo que señala Hume es el hecho de que el significado de nuestras palabras -las ideas- se establece a partir de las condiciones evidenciales -las impresiones- en que resulta correcto su uso. Según que en éstas condiciones evidenciales los factores a tener en cuenta sean más o menos, aquel significado resultará más o menos simple, más o menos complejo (507)

(507) A pesar de lo que puedan sugerir las primeras secciones del Treatise, no hay un sentido absoluto de "simple" para Hume. Para darse cuenta de ello no es preciso sino, dejándose de declaraciones formales, ir a ver cómo funciona la dicotomía simple-complejo en su pensamiento. Así nos encontramos, por ejemplo, con que la idea compleja de la relación filosófica de la idea de causa remite a las ideas de contigüedad espacial y sucesión temporal (T.H.N. pág 76). ¡Pero estas mismas ideas pueden ser consideradas en otro respecto como relaciones filosóficas ellas mismas complejas! (T.H.N. pág 14). Lo simple en cada contexto son aquellas condiciones que resultan relevantes para fijar el significado de un término. Poco importa que estas condiciones, a su vez, puedan ser sometidas a análisis.

I.4 BREVE CONCLUSION DEL CAPITULO I

La manera como la ciencia del hombre, la ciencia de los principios del conocimiento y de las pasiones, debe desarrollarse es pues, y por esto es ciencia de la mente, estudiando la relación entre el pensar y aquella actitud, a la que Hume denomina el sentir, de verificación de evidencia. Pero esto es también: a través del estudio del significado de ciertos términos claves, los que se refieren a las pasiones fundamentales y también aquellos que, como sustancia, relación y concepto, por ser los referentes de la estructura general de nuestro lenguaje, configuran nuestros compromisos ontológicos básicos. El desideratum de buscar las impresiones correspondientes a nuestras ideas se convierte así en una recomendación metodológica, y en esto concordamos con Noxon cuando lo caracteriza de regla de procedimiento (508), que saca toda su fuerza de un hecho último e irreductible: el carácter público e intersubjetivo de todo lenguaje, de tal modo que, si una palabra tiene significado (le corresponde una idea) entonces debe ser posible estipular las condiciones de su uso (debe ser posible remitirla a alguna impresión). Al hilo conductor de tal recomendación se fragua la ciencia misma del hombre en su doble tarea: una positiva, por la que al presentarnos la conjunción constante de impresiones e ideas queda determinada cuál es la naturaleza humana responsable de la misma (509), cuáles son los principios básicos tanto de nues

(508) J.Noxon, La evolución de la filosofía de Hume págs 142-4

(509) Y aquí el newtonismo metodológico de Hume impide cualquier solución dogmática a-priori, abriendo la posibilidad de un escepticismo de fundamentación: la relación entre impresiones e ideas puede o no ser la de una fundamentación lógica, la naturaleza humana puede ser racional o no serlo, ser imaginativa. Todo esto es algo que sólo con posterioridad al análisis, a la determinación de la conjunción constante entre impresiones e ideas, puede ser resuelto.

tro conocimiento como de nuestra pasión. Es la tarea de la construcción de la buena metafísica. Por otro lado, hay una tarea negativa que consiste en hacer ver como ciertos "calambres epistemológicos", quizás engendrados en la estructura de nuestro lenguaje pero también, por una parte, en el deseo de encontrar una fundamentación racional de todas nuestras creencias, y por otra, en la imposibilidad de así hacerlo, han llevado a los filósofos a decir sinsentidos: bien inventándose palabras sin especificar cuáles son las condiciones de su uso, llegando a pensar, a base de repetirlas, que están dotadas de un significado oculto susceptible de ser descubierta por la reflexión (510); bien utilizando palabras comunes pero aplicándolas erróneamente, trasgrediendo las condiciones de su uso socialmente estipuladas (511). Se trata, en definitiva, de denunciar la irresponsabilidad de los metafísicos a la hora de utilizar el lenguaje (512), de demoler la mala y adulterada metafísica. Ninguna de estas dos facetas responden, como hemos visto, a un proyecto inmanentista. Por mi parte, así expuestas, no las veo susceptibles en principio de ninguna objeción decisiva.

(510) T.H.N. pág 224

(511) T.H.N. pág 162

(512) Cf. P.S. Ardal, Op. Cit. pág 66.

CAPITULO II

LA NATURALEZA DE LA RAZON

El primer capítulo de nuestro trabajo nos ha llevado hasta la conclusión de que fue la intención de Hume el construir una buena metafísica, una ciencia del hombre, cuyo resultado fuera una determinación de la naturaleza humana. Nuestra pregunta ahora es: ¿hasta qué punto estimó el filósofo de Edimburgo que tal naturaleza era de carácter racional? Y bien haremos en no esperar para la misma una respuesta fácil y rápida.

En efecto, el principal problema para responder esta pregunta radica, a mi entender, en que no es el caso que nuestro filósofo haya partido de ningún significado explícitamente estipulado del término "razón" y que a él se haya atenido escrupulosamente. Antes, por contra, resulta fácil percatarse de que al hilo de su especulación, ha utilizado Hume este término unas veces con el significado con el que la tradición filosófica se lo ha legado; mientras que otras lo ha entendido en el sentido en que el vulgo lo utiliza (1) Si es que queremos dar cumplida cuenta de nuestra pregunta, deberemos pues tener presente siempre esta tensión en aras

(1) Sólo así puede explicarse que, por ejemplo, entre su conclusión, en T.H.N. pág 92, de que "la razón nunca puede mostrarnos la conexión de un objeto con otro, aún cuando sea ayudada por la experiencia y la observación de su constante conjunción en todas las instancias pasadas" y su afirmación, en T.H.N. pág 179, de que "la razón nada es sino un maravilloso e ininteligible instinto... surgido de la observación y experiencia pasada", no haya contradicción. En el primero de estos textos la intención de Hume es poner en claro que no es la razón, entendida al modo deductivista propio de los filósofos que le precedieron, la facultad responsable de nuestras inferencias causales. En el segundo, por contra, su intención es desentrañar la naturaleza de la razón cuando ésta se entiende, como vulgarmente se hace, como responsable también de las inferencias inductivas.

00328

a, al seguir los resultados de su determinación de la naturaleza humana, poder dilucidar cuándo fue la intención de Hume el delimitar el grado en que aquella es racional -según el uso filosófico heredado de este término- y cuándo fue su propósito el ofrecernos una nueva explicación de cuál es la naturaleza de la razón misma -tal y como vulgarmente se la entiende-.

Comenzaremos lo que se prevee nuestra larga andadura examinando las conclusiones al respecto del escocés en aquel campo que, como ya dejamos sentado, primigeniamente reclamó su atención: el de la ética.

II.I LA RAZON EN EL AMBITO PRACTICO

2.1.1 LOS PROBLEMAS META-ETICOS

Dirijimos ahora nuestra mirada hacia la ética humeana. Sin embargo, preciso es ya advertirlo, de cara a clarificar el asunto que nos concierne (hasta qué punto es para el filósofo escocés la naturaleza humana racional cuando instituye el ámbito de la moralidad), es obvio que no necesitamos entrar en lo que podríamos denominar el aspecto más normativo de su trabajo en este campo. Nos evitamos así la consideración, por ejemplo, de su explicación y justificación del gobierno, del derecho de propiedad, su crítica a las virtudes monacales o su profecía -contrarrevolucionaria- de la incompatibilidad entre igualdad y libertad. Permaneceremos, por contra, en el ámbito más general de lo que hoy denominaríamos su meta-ética, en el ámbito de lo que el propio Hume denominó la controversia respecto al fundamento general de la moral (2), en el que se atiende no al respecto material de cuáles son las normas que debemos aceptar sino al más formal de cuáles son las condiciones de posibilidad por las que norma alguna puede llegar a ser establecida.

El autoemplazamiento del escocés en esta controversia se halla, afortunadamente para nosotros, perfectamente localizado en el conjunto de su obra: Treatise II-iii-3, III-i-1 y III-i-2, así como el segundo de sus Enquiries, sección y -apéndice primeros, son los textos a los que, sin duda, prioritariamente debemos mirar. Pero esta facilidad en la localización no es correlativa, ahora para nuestra desgracia, de facilidad en la interpretación. Desde que MacIntyre levanta

(2) Cf. E.P.M. pág 170.

ra la pista (con su reinterpretación del famosísimo "is-ought passage") de la posibilidad de una nueva lectura de la metaética humeana (3), la polémica en la interpretación de ésta no ha hecho sino incrementarse año tras año. La im posibilidad de zanzarla de una vez por todas, cosa, por cierto, no sé si deseable, ha sido teorizada de diversas maneras. Para algunos (4), obedece a la propia radical am bigüedad de los planteamientos humeanos en este campo, am bigüedad que haría imposible encontrar una única adecuada interpretación de los mismos. Para otros, a una reiterada incapacidad por parte de sus comentadores para tener en cuenta ciertas sutiles diferenciaciones, implícitas o levem ente sugeridas en los textos del escocés, que vendrían a arrojar, caso de ser consideradas, diáfana luz sobre el asunto (5).

Aunque pensamos que hay mucho de esto último, no queremos ser demasiado tajantes al afirmar que una interpretación absolutamente adecuada de las tesis humeanas, en la que vengan a cuadrar perfectamente todas sus afirmaciones, sea posible pues, por una parte, no pretendemos hacernos acreedores a la acusación de haber transformado la legítima "rule of sympathetic scholarship" en la dogmática "Infallibil

(3) Cf. A.C. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought!'" . V.C. Chappell (Edt), Hume págs 240-264.

(4) Cf. J.L. Mackie, "Hume's Moral Theory pág 52 y J. Harrison, Hume's Moral Epistemology pág 110.

(5) En concreto, a la incapacidad para captar la diferencia entre sentimiento y juicio moral. Cf. N. Capaldi, "Some misconceptions about Hume's Moral Theory". Ethics 76 nº 3. Abril 1.966. También R.J. Glossop, "The Nature of Hume's Ethics". Philosophy and Phenomenological Research nº 27 (1.967) pág 527.

lity Assumption" (6) y, por la otra, porque quizás sea un rasgo propio de todos los grandes filósofos, y Hume, sin duda, es uno de ellos, no sólo el haber pensado lo que siempre ha dado que pensar sino, también, el haberlo hecho de tal modo que, a su vez, siempre nos dé que pensar. Nos conformaríamos pues con que nuestra lectura fuera tan buena como la mejor de las muchas posibles.

A pesar de lo dicho, hay sin duda un punto que goza del acuerdo universal entre los comentadores del escocés. Nos referimos al de que con su intervención en la controversia respecto al fundamento general de la moral, ha pretendido Hume oponerse al enfoque racionalista en la misma (7). En lo que no hay acuerdo^{es} en fijar las posiciones a las que esta oposición le condujo. Nos esforzaremos por mostrar que éstas no consistieron simplemente en la total eliminación

- (6) La "Infallibility Assumption" "consiste simplemente en insistir en que donde dos pasajes en un autor parecen ser inconsistentes, uno de estos dos pasajes debe ser interpretado de tal modo que la aparente inconsistencia es resuelta". La "perfectamente fundada y legítima" "rule of sympathetic scholarship" consiste, por su parte, "en intentar mostrar... que cualquier aparente absurdo o inconsistencia aparente en nuestro autor no son, cuando propiamente comprendidas, ni inconsistencias ni absurdos" A.Flew, "On the Interpretation of Hume". V.C.Chappell (Edt), Hume pág 280. Subrayados nuestros.
- (7) ¿Quiénes son los representantes de este enfoque? En A Letter from a Gentleman... Hume personaliza a sus contrincantes racionalistas en Clarke y Wollaston (A Letter from a Gentleman... pág 30). Sin embargo no hay duda de que, como no han vacilado en afirmar más de uno de los comentadores del escocés, los puntos de vista de Hume chocan frontalmente con los de muchos pensadores de la antigüedad -a pesar de que para el propio Hume sus teorías coincidían con las de "todos los antiguos moralistas" (A Letter from a Gentleman... pág 30)- tales como Platón, Aristóteles o los estoicos y, también, con alguno de los filósofos que le sucedieron como es el caso de Kant. Cf. J.Harrison, Op.Cit pág 14, D.G.C.MacNabb, David Hume pág 159 y N.Capaldi, David Hume. The Newtonian Philosopher pág 152.

de la razón del ámbito práctico. Pero no adelantemos conclusiones. Intentemos fijar sistemáticamente cuáles fueron los problemas que preocuparon a Hume, frente a qué soluciones de los mismos reaccionó y cuál fue el resultado positivo de aquella reacción.

Consideremos, para empezar, las tres proposiciones siguientes:

- a) "dos más dos son cuatro",
- b) "si se reduce la distancia entre dos masas, entonces aumentará su fuerza de atracción" y
- c) "es mi deber respetar las señales de tráfico".

En mi opinión, las tres compartirían según Hume un rasgo común: su susceptibilidad para admitir un valor de verdad (8). Sin embargo, también para Hume, y creo que con ra-

(8) No todos los comentaristas del escocés aceptarían fácilmente esta opinión nuestra. Así, por ejemplo, J. García Roca afirma, en contra de lo que acabamos de decir, que "parece indudable que Hume no consideró los enunciados evaluativos ni como verdaderos ni falsos" J. García Roca, Positivismo e Ilustración. La filosofía de David Hume. pág 251. También W.D. Hudson apunta la idoneidad de una interpretación emotivista de los postulados metaéticos de Hume. Cf. W.D. Hudson, "Hume on is and ought". V.C. Chappell (Edt), Hume pág 299.

Por nuestra parte pensamos que una teoría no-proposicional de los enunciados morales no encontrará en Hume los suficientes puntos de apoyo. García Roca, por ejemplo, para justificarla apela a un texto de E.P.M. pág 172 donde el escocés distingue "entre 'lo que es honorable, lo que es justo, lo que es decoroso, lo que es noble, lo que es generoso', por una parte, y 'lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero', por otra" J. García Roca, Op.Cit pág 251n. Pero olvida citar Roca al texto en su contexto. Lo que Hume dice es que lo que es honorable, justo, etc, "...toma posesión del corazón", mientras que lo que es inteligible, evidente, etc, "...procura sólo el frío sentimiento del entendimiento" para casi a continuación concluir "que razón y sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales" E.P.M.

zón, la última de ellas se diferenciaría de las dos restantes por lo que a partir de ahora vamos a llamar su carácter prescriptivo, esto es: su capacidad para conformar nuestra conducta. Ningún comportamiento nuestro está en acuerdo o desacuerdo con (a) o (b), pero no podemos decir lo mismo respecto a (c). Si yo me salto un semáforo o no respeto un "Stop", puede decirse que en algún sentido estoy contraviniendo (c). En resumen pues: las proposiciones morales, de las que (c) es un ejemplo, amén de su carácter veritativo: su susceptibilidad para admitir un valor de verdad, comparado con las proposiciones teóricas, de las que (a) y (b) son ejemplificaciones, disfrutan también de un carácter prescriptivo y, como consecuencia, son susceptibles de un tipo de desacuerdo vedado a aquéllas.

En efecto, tanto respecto a (a) como con respecto a (b) y (c) dos individuos pueden estar en desacuerdo a propósito de su valor de verdad. Llamaremos a este desacuerdo, siguiendo a Stevenson (9), desacuerdo en la creencia. Pero sólo con respecto a (c), en virtud de su específico carácter prescriptivo, pueden estar los dos individuos en cuestión en lo que llamaremos desacuerdo en el comportamiento (10): el uno puede conformar su conducta a lo que la proposición moral prescribe y el otro no hacerlo.

pág 172. Subrayado original. Para el escocés, también el frío asentimiento del entendimiento a lo que es verdadero coopera en la determinación de lo que es moral. Para una discusión de la lectura emotivista de Hume Cf. J.Harrison, Op.Cit págs 117-120.

(9) Cf. Ch. Stevenson, Ethics and Language pág 2.

(10) Aquí no hemos seguido a Stevenson. Hemos preferido antes que hablar como él de desacuerdo en la actitud, hacerlo de desacuerdo en el comportamiento para evitar la complicación que los términos disposicionales podrían introducir en nuestro análisis.

00334

Hume nos parece bien consciente de esta peculiar dualidad de caracteres -prescriptivo y veritativo a la vez- propio de los juicios morales, cuando hacia el final de su primer Enquiry, en un texto que le sirve para preparar el terreno sobre el que iba a edificar el segundo, distingue entre el problema de la moral y el de su stándard (11). Podemos ahora dar un primer paso en nuestra tarea fijando cuáles son los problemas por los que conviene interrogar a los escritos del escocés. Se trata de investigar cuáles son según éste:

- a) las condiciones de cumplimiento del aspecto prescriptivo de los juicios morales. Problema de la moral. Y
- b) cuáles son las condiciones veritativas de los mismos. Problema del stándard de la moral.

Sobre la respuesta a tales interrogantes se asentará automáticamente:

- c) su explicación de la posibilidad de desacuerdos en la creencia y
- d) de desacuerdos en el comportamiento respecto a los mismos.

(11) E.H.U. pág 165

2.1.2 DEL PROBLEMA DE LA MORAL O DE LA RAZON ESCLAVA DE LAS PASIONES.

Abundando en lo que acabamos de exponer, llamamos la atención sobre el hecho de que casi al inicio de su discusión sobre el origen de nuestras distinciones morales, insiste Hume sobre lo que nosotros hemos denominado el carácter prescriptivo de los juicios morales: la moralidad tiene una natural influencia sobre las pasiones y acciones humanas y esto, nos dice Hume,

"es confirmado por la experiencia común, la cual nos informa que los hombres son frecuentemente gobernados por sus deberes, y disuadidos de algunas acciones por la consideración de su injusticia"(12)

Pero ¿cuáles son las condiciones, los motivos, que afectan a nuestra voluntad y nos llevan a intentar conformar nuestra conducta a lo prescrito por los principios morales?

La respuesta a esta pregunta la elabora Hume ya en la sección 3 de la parte iii del II libro del Treatise. Allí, tras recordarnos que

"Nada es más usual en filosofía e igualmente en la vida ordinaria que, al hablar del combate de pasión y razón, dar preferencia a la razón y aseverar que los hombres son vituosos sólo en la medida en que se conforman a sus dictados" (13);

(12) T.H.N. pág 457. Convendrá retener este texto, en el que Hume reconoce la posibilidad de tener presente cual es nuestro deber sin que por ello tengamos ipso facto que cumplirlo (los hombres sólo son frecuentemente, no siempre, gobernados por sus deberes; sólo de algunas acciones, no de todas, son disuadidos por la consideración de su injusticia, etc), para cuando debamos enfrentarnos con las interpretaciones sentimentalistas radicalmente subjetivas de sus postulados meta-éticos.

(13) T.H.N. pág 413.

nos advierte de su intención de "mostrar la falacia de toda esta filosofía" para lo cual, se apresta "a probar primero, que la sola razón nunca puede ser un motivo para cualquier acción de la voluntad; y segundo, que ésta nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad"(14).

Podemos ahora cumplir otro de los desideratums que nos habíamos fijado: el de precisar, aunque sólo sea respecto al problema del carácter prescriptivo de los juicios morales, las tesis contra las que pretendió reaccionar el escocés. La intención de Hume fue oponerse a aquellas teorizaciones racionalistas que veían en la razón el único motivo o principio de nuestro comportamiento moralmente correcto, y en la pasión el único motivo o principio de nuestro comportamiento moralmente incorrecto (15). Pretendería pues Hume oponerse a todos aquellos que han pensado que, puesto que obrar correctamente es cumplir lo prescrito por un principio moral verdadero, el motivo de nuestra acción es el descubrimiento de una verdad. Y es frente a los teóricos racionalistas que pretende Hume establecer, como acabamos de ver, que nunca puede ser el ejercicio de la razón, el descubrimiento de una verdad o falsedad, (16), el motivo último de nuestras acciones y que, por

(14) T.H.N. pág 413.

(15) Si por consiguiente se interpreta el racionalismo moral, al modo en que propone Harrison, como una teoría del conocimiento de nuestros juicios morales, no como una explicación del porqué y cómo es que llega nuestra conducta a conformarse o no con los mismos, entonces, lejos de minar la fuerza de la argumentación de Hume, se está concediendo de principio su tesis: que no es la sola razón el principio explicativo de nuestro comportamiento moral. Cf. J. Harrison, Hume's Moral Epistemology págs 14, 53 y 54 y las protestas de J.L.Mackie contra esta lectura del racionalismo. J.L.Mackie, Hume's Moral Theory pág 54-55.

(16) "La razón es el descubrimiento de la verdad o la falsedad" T.H.N. pág 458. He aquí la caracterización filosófica más global del concepto de razón del que parte Hume.

consiguiente, no puede disputar este papel a la pasión.

El razonamiento del escocés es, en este punto, demole-
dor. Quizás por ello apela al mismo machoconamente cada vez
que se decide a terciar en la controversia respecto al fun-
damento general de la moral (17). Analicemos el proceso de
decisión de cualquiera de nuestros actos. Ciertamente que
la reflexión forma muchas veces parte de este proceso y que
"de acuerdo como varía nuestro razonamiento, nuestras accio-
nes reciben una variación subsecuente. Pero es evidente en
este caso, que el impulso no surge de la razón". Pongamos
por caso que, para no alejarnos demasiado de un ejemplo del
propio Hume, (18), me encuentro a punto de ingerir una bue-
na dosis de somníferos. Alguien me sorprende y me avisa de
que de esa manera no voy a conseguir dormir mejor sino a
hacerlo para siempre. Se me ha hecho reparar en un hecho con
el fin de que lo tenga en cuenta a la hora de tomar una de-
cisión. Pero ni el descubrimiento de éste o de ningún otro
nuevo hecho, puede ser el motivo último de mi acción. Aho-
ra estoy informado de los efectos letales que las sobredosis
de somnífero provocan. La consideración de tales efectos
puede hacerme cambiar de actitud y llevarme a no desear más
el tomarlos. Pero también puede no alterar un ápice mi de-
cisión. En última instancia, todo depende de que yo desee
o no suicidarme. Y análogamente para todos los casos que
queramos considerar: las acciones que llevamos a cabo no

(17) Cf. T.H.N. págs 413, 414, 457 y 458. E.P.M. págs 172
y 293.

(18) En E.P.M. pág 293, pone Hume el ejemplo del ejercicio
físico realizado en aras a preservar la salud y evitar
la enfermedad.

tienen su motivo último en el descubrimiento de sus consecuencias (de ser así no cabría sino considerar al ejercicio de la razón como el primer y único principio rector de nuestra voluntad) sino en el asentimiento o disentimiento que prestamos a las mismas.

Estos asentimientos o disentimientos, a los que Hume de nomina muchas veces simplemente "feelings", son condiciones últimas que deben darse para que digamos con propiedad que una acción es voluntaria; son por tanto, según expusimos en nuestra anterior capítulo, impresiones a las que remiten nuestra idea de acción voluntaria, y puesto que pertenecen obviamente al plano de la espontaneidad, son, para decirlo con más exactitud, impresiones de reflexión o, también, pasiones. La conclusión de todo esto es pues que la sola razón no puede nunca producir ninguna acción ni, por tanto, puede nunca disputar a la pasión el papel directivo de nuestra voluntad, de tal modo que:

"No hablamos estricta ni filosóficamente cuando hablamos del combate de pasión y razón (ya que)... la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender ningún otro oficio que el de servirla y obedecerla" (19)

(19) T.H.N. pág 415. Es la ocurrencia del "debe" la que ha resultado enigmática para la mayor parte de los comentaristas del escocés: ¿acaso la razón podría no ser esclava de las pasiones? El enigma se desvanece en cuanto nos percatamos de que Hume está haciendo una recomendación terminológica: "el 'sólo debe ser' se refiere al uso del término 'razón', y el 'debe' no ha de interpretarse como si nos dijera cuál debe ser la función propia de la razón. Hume nos está diciendo como usar el término 'razón' en un discurso que pretende ser estricto y filosófico". R.D.Broiles, The moral philosophy of

En nuestra conducta es la pasión quien determina los fines a alcanzar; la razón dispone los medios para hacerlo (20). Sólo cuando esta última nos defrauda a propósito de la existencia de los objetos sobre la que aquella se vuelca, o cuando nos hace calcular mal los medios necesarios de los que tenemos necesidad de disponer si es que queremos ver satisfechos nuestros deseos, pueden nuestras pasiones y las acciones que ellas engendran ser llamadas, de una manera impropia y figurativa, irracionales (21). Pero ojo; de todo esto que dice Hume no se sigue, como muy bien ha subrayado Stewart, que el escocés no asignara a la razón un importante papel a la hora de determinar nuestros actos: "la razón y el juicio pueden, realmente, ser la causa mediata de una acción estimulando o dirigiendo una pasión" (22).

David Hume pág 37. También P.S.Ardal, Passion and value pág 107. Sin embargo, no debe a nuestro entender minusvalorarse el alcance de la afirmación de Hume: "igualmente si el 'debe' es interpretado como retórica, el 'es' debe ser tomado muy en serio". P.S. Ardal, Op. Cit. pág 118. De tal modo que esta afirmación del escocés, globalmente considerada, "no constituye una fórmula extremadamente radical en la filosofía de Hume, sino la formulación general de su principal tesis. Pues no sólo es el caso que un 'juicio objetivo' pueda influenciar nuestras actitudes sólo en cuanto que depierta una pasión, sino también que debemos referirnos a las pasiones humanas en orden a explicar el hecho de que tomamos un punto de vista objetivo" P.S. Ardal, Op. Cit. pág 40. Esperamos que este nuestro segundo capítulo corrobore esta afirmación de Ardal que ya hacemos nuestra.

(20) Cf. E.P.M. pág 294

(21) T.H.N. pág 459 y 416.

(22) T.H.N. pág 462. Cf. J.B.Stewart, The moral and political philosophy of David Hume pág 78-9. Debemos pues permanecer vigilantes para no sucumbir a la tentación de llegar a afirmar, aunque sólo sea por un momento, que Hume ha defendido un reductivismo opuesto al de los teóricos racionalistas según el cual: "cualquier dictado a actuar proviene sólo de las pasiones" S.Tweyman, Reason and conduct in Hume and his Predecessors pág 133.

Si la pasión es el motivo inmediato de nuestra conducta, la razón constituye el motivo mediato. A ella le compete, por el descubrimiento de las condiciones sine qua non para la satisfacción de nuestros deseos, encauzar el impulso original. Y no obstante, apunta Hume, y esto es algo en lo que no suele repararse, el papel de la razón no es meramente directivo si no también, de una manera indirecta, selectivo:

"En el momento en que percibimos la falsedad de cualquier suposición o la insuficiencia de cualesquiera medios, nuestras pasiones se pliegan a nuestra razón sin oposición alguna. Puedo desear un fruto que me parece que tiene un sabor excelente (I may desire any fruit as of excellent relish); pero si me convences de mi error, mi anhelo cesa" (23)

Vendría así la razón a desempeñar el rol de "principio de la realidad", velando porque no nos propusieramos sino aquellos fines que son en principio susceptibles de ser satisfechos.

Como se ve, la relación para el escocés entre pasión y razón en la determinación de nuestro comportamiento empieza a alcanzar cotas de gran complejidad, y quizás la caracterización global más precisa que de la misma podríamos dar sería la de una verdadera interacción dialéctica. Ciertamente que:

a) a la razón, facultad del descubrimiento de verdades, no le compete la determinación positiva del fin último de nuestras acciones (función determinativa), quedando reservada esta tarea para la pasión; pero no es menos cierto que

(23) T.H.N. pág 416-7

- b) a ella si le compete fijar los medios con los que tales fines pueden ser satisfechos (función directiva) y
- c) igualmente, como acabamos de ver, la eliminación, esto es la determinación negativa, de aquellos fines que son irrealizables (función inhibitoria)

No obstante, y aún cuando la teoría humeana de la acción es expuesta en esta a nuestro entender su verdadera complejidad, queda lugar para un reproche que más de una vez se le ha dirigido: el de que aún siendo cierto que la razón, entendida como facultad intelectual o teórica, no puede constituirse en el principio positivo último de nuestro comportamiento, al señalar sólo esto se está despreciando un sentido práctico en que la misma puede entenderse (24), sentido perfectamente sancionado por el lenguaje ordinario (25), de tal modo que toda su crítica al racionalismo ético parecería de un uso injustificadamente restrictivo del término razón (26). Y es que, ciertamente, ¿no diríamos que ha perdido la razón quien a causa de algún trauma prefiriera, independientemente de que tuviera o no la oportunidad de realizar sus deseos, la destrucción del mundo entero antes que sufrir un rasguño en uno de sus dedos? (27). El asunto es que a quien declarase tal predilección lo tacharíamos por ello de irracional; no porque el objeto de su pasión no existiera (28), ni tampoco por la inadecuación de los medios

(24) Cf. J.Laird, Hume's Philosophy of Human Nature pág 203 y 204.

(25) T. Reid, Essays on the active powers of mind. W.Hamilton (Edt), The Works of T. Reid vol. II pág 579.

(26) Cf. J.Kemp, Reason, action and morality pág 63

(27) Cf. T.H.N. pág 416

(28) Pues el mundo, afortunadamente, aún existe.

a su objetivo (29) -únicos dos sentidos reconocidos por Hume en que una pasión o una acción pueden decirse, con todo impropriamente, irracionales- sino por la misma predilección que manifiesta. Parece pues que no sólo por relación a su satisfacción sino también por si mismo considerado, el fin último de una acción puede ser tachada de racional o de irracional con lo que, a parte de sus funciones directiva e inhibitoria, habría que atribuir a la razón igualmente la función determinativa. Pero contra la fuerza de tal reproche hay que alegar que ya el propio Hume parece haberlo tenido presente.

En efecto, en T.H.N. pág 417 reconoce el escocés que para "quien no examina las cuestiones con un ojo estrictamente filosófico", y para quien juzga "de las cosas a primera vista y por su apariencia" es natural atribuir ciertos asentimientos determinativos de nuestra conducta a la razón. Todos aquellos propósitos que son abrazados de una manera calma, no violenta o compulsiva, de tal forma que permiten la serena estimación de las consecuencias de nuestro comportamiento así como, añadiríamos por nuestra cuenta más allá de lo que Hume dice, todos aquellos propósitos suficientemente comunes al género humano, son calificados en el lenguaje ordinario como razonables. Y nadie, desde luego ni Hume ni nosotros, disputa tal uso. Pero aquí hay que ir con cuidado pues ésta, en no menor medida que, por aternos a un ejemplo que ya vimos, los casos de utilización de un mismo nombre para un objeto que varía, es una de esas estructuras de nuestro lenguaje que mejor se presta a, pa_

(29) No porque además de expresar sus siniestras preferencias pudiera llevarlas a cabo, íbamos a dejar de catalogar a tal individuo de irracional o loco.

ra decirlo al modo wittgensteniano, hechizar la inteligencia del filósofo.

Se empieza por constatar que "razonable" es un calificativo que se aplica tanto a nuestras creencias como a muchos de los propósitos que guían nuestra conducta, y se termina por asimilar los procesos que llevan a la resolución de una cuestión teórica y los que llevan a la decisión de un asunto práctico. Pero la naturaleza de uno y otro problema es radicalmente distinta. El primero consiste en el descubrimiento de una nueva relación o de un nuevo hecho a partir de relaciones o hechos ya conocidos. El segundo, a parte de un descubrimiento: el de las consecuencias que se seguirán de nuestra conducta, exige nuestro asentimiento a estas consecuencias (30). Cuando se dice que una resolución es razonable, a parte de decir que existe el objeto sobre el que debe aplicarse y que los medios elegidos son suficientes para su cumplimiento, lo que se dice también es que se ha tomado con la frialdad suficiente como para preveer sus consecuencias, que constituye, en terminología de Hume una pasión calma, y también, y éste es el sentido que añadíamos nosotros, que es una resolución a la que asentiría la mayoría de los hombres. También en su teoría de la acción, encierra Hume una crítica negativa a la razón filosófica y, a la vez, una determinación positiva de la naturaleza de la razón vulgar. La razón, en su sentido filosófico de facultad que descubre la verdad o falsedad, no es responsable del principio último de nuestras acciones. La razón, en su sentido vulgar, puede ser responsable de las mismas, pero sólo porque ya no es entendida como la

(30) Cf. E.P.M. pág 291.

facultad de la verdad sino también como la de las pasiones calmas.

Pero dejemos el marco general de la teoría humeana de la acción y pasemos al más concreto de las consecuencias que de la misma se siguen en lo referente al carácter prescriptivo de los juicios morales. Puesto que conformarse a tal carácter -cumplir lo en ellos prescrito- no es en definitiva sino llevar a cabo determinadas acciones, queda claro que el principio de tal conformidad no puede ser puramente teórico. No bastará, en contra de lo que han pensado los racionalistas éticos, la consideración de que un principio moral es verdadero para que automáticamente adecuemos nuestra conducta a él. Para que tal ocurra será preciso, además, que yo asienta, que tenga un sentimiento (feeling) de conformidad respecto al mismo. Es tal feeling el principio último de mi comportamiento moral: puedo saber que en verdad es mi deber el respetar las señales de tráfico, pero sólo si además quiero cumplir con mi deber conduciré según las normas. Sólo una vez tal "feeling" ha tenido lugar interviene mi razón, ya sea en su papel directivo, para advertirme de los medios necesarios para cumplir lo prescrito; ya sea en su papel inhibitorio para, al ponerme sobre aviso de que lo prescrito por un juicio moral es irrealizable, provocar la modificación de mi original asentimiento al mismo (31). Desde tales prin-

(31) Sería interesante, aunque fuera de los límites de nuestro trabajo, rastrear el importante papel que esta función inhibitoria de la razón juega en la constitución de la ética humeana; en su ataque a cualquier moral utópica o fanática que, como la de los "levellers", se dejaría llevar por "apariencias falsas aunque especiosas" para proponer una igualdad perfecta a la hora de regular la propiedad. Cf. E.P.M. págs 193, 194 y 195.

cipios explicativos de la conducta moral, se deduce la gran complejidad de causas que pueden estar a la base de los desacuerdos en el comportamiento. Cuando dos individuos, ante un mismo principio moral, reaccionan de manera diferente, el fenómeno puede deberse:

- a) a un desacuerdo a propósito del valor de verdad del juicio. Un individuo puede creer verdadero el principio y el otro creerlo falso;
- b) a un desacuerdo respecto a cuál es el medio adecuado para cumplir lo en él prescrito;
- c) a un desacuerdo respecto a la viabilidad de cumplir tal prescripción; o
- d) a una diferencia en el "feeling" que cada cual proyecta sobre tal juicio: de asentimiento el uno, de disentiento el otro.

Se debe, pues, ser muy cuidadoso cuando se le atribuye a Hume, cosa por lo demás harto frecuente (32), la tesis de que "si todo desacuerdo fáctico fuera resuelto, ningún desacuerdo moral debiera persistir". Si con ello se quiere decir que dos hombres que tuvieran las mismas creencias a propósito de hechos no morales, tendrían también las mismas creencias a propósito de la verdad o falsedad de nuestros juicios morales, no decidiremos por el momento sobre la legitimidad de tal interpretación. Pero si con ello se quiere decir que además esto dos hombres se comportarían de la misma manera respecto a los principios éticos, entonces debe-

(32) Cf. A.C. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'" y R.F. Atkinson, "Hume on 'Is' and 'Ought'": A Reply to Mr MacIntyre", ambos en V.C. Chapell (edt), Hume págs 262 y 269 respectivamente.

mos desde ya mismo oponernos a ella. De la teoría humeana de la acción tal y como acabamos de exponerla se sigue que dos hombres pueden compartir todas sus creencias y, sin em bargo, diferir en sus particulares sentimientos: actuar, por tanto, de forma diametralmente opuesta. La explicación de que Nerón se comportase como lo hizo, no tiene porqué residir en que tuviera más o menos información o distintas creencias que el resto de la humanidad. Basta con suponer que estaba animado de unos sentimientos diferentes (33).

(33) Cf. E.P.M. pág 290-1. Dicho sea de paso, Stevenson parece concordar con nosotros cuando, en una nota a pie de página, aclara el alcance de su posición interpretativa: "Hume -nos dice- no asume que la completa información elimine la oposición de todas las actitudes (nuestra oposición de comportamientos) sino sólo la o posición de aprobación (nuestra oposición respecto al valor de verdad de los juicios morales). El amor propio puede imponerse a la aprobación y conducir a un hombre a preferir deliberadamente algo que fue un objeto de su desaprobación... Ch. L. Stevenson, Op. Cit pág 275n. Subrayado original.

2.1.3. DEL PROBLEMA DEL STANDARD DE LA MORAL O DE LA NECESIDAD QUE TIENE EL AMO DE SU ESCLAVO

Habiendo bosquejado el marco general de la teoría humana de la acción y deducido a partir de él las múltiples condiciones de cumplimiento del aspecto prescriptivo de los juicios morales, debemos ahora volver nuestra mirada hacia lo que Hume denominó el problema de su estándar, el problema de las condiciones veritativas de aquellos juicios.

También aquí su actitud es a partes iguales positiva y polémica y, cuando es este último sentido el que prevalece, vuelven a encontrarse en su punto de mira los teóricos racionalistas; los defensores de "la teoría abstracta de la moral" según la cual: "la virtud nada es sino una conformidad a la razón" y "hay eternas adecuaciones e inadecuaciones de las cosas que son las mismas para todo ser racional que las contempla", de tal modo que "las medidas inmutables de lo correcto y de lo incorrecto imponen una obligación no sólo sobre las criaturas humanas sino también sobre la deidad misma" (34).

El quid de la cuestión es ese "de las cosas" subrayado por nosotros. A lo que Hume se opone es a que los juicios morales puedan "ser analizados simplemente en términos de alguna clase de enunciados sobre alguna realidad objetiva enteramente independiente de los sentimientos y deseos humanos" (35). A lo que Hume se opone es a que los juicios mora

(34) T.H.N. pág 456. Subrayado nuestro.

(35) A.Flew, "On the interpretation of Hume". V.C.Chappell (edt), Hume pág 282.

les refieran a "una estructura ética objetiva independiente del hombre" (36) que vendría a determinar las condiciones veritativas de los mismos. A lo que Hume apunta es al "fundamental antropocentrismo" (37) de los conceptos morales, al hecho de que una calificación moral no refiere a "una cualidad en los objetos", sino a "percepciones en la mente"; y que en este sentido, "vicio y virtud pueden ser comparados a sonidos, colores, calor y frío" según han sido tratados por la "filosofía moderna" (38). Por tanto su intención es, en cuanto que negativa, señalar que ni a priori, ni a posteriori, pueden descubrirse condiciones veritativas de los juicios morales que no hagan referencia a los sentimientos humanos; y en cuanto positiva, señalar que el descubrimiento de tales condiciones exige la consideración del hecho empírico -es por tanto un descubrimiento que sólo puede hacerse a posteriori, se trataría en terminología de Hume de establecer una "matter of fact" (39)- de cuáles son aquellos sentimientos. ¿Qué verosimilidad debemos conceder a ésta su postura? Al margen de los múltiples argumentos, no todos de igual fuerza, que el escocés esboza en detrimento de la de sus adversarios y en beneficio de la suya propia (40), se nos ocurre ahora una refle-

(36) N. Capaldi, D.Hume. The newtonian philosopher.pág 152.

(37) A.Flew, "On the interpretation of Hume". V.C.Chappell, (edt), Hume pág 282.

(38) T.H.N. pág 469

(39) Cf. T.H.N. pág 469

(40) Estos múltiples argumentos lanzados por Hume para debilitar la posición de los defensores de la teoría abstracta de la moral son, a mi entender, los siguientes:

a) Que la verdad de un juicio moral no puede consistir en el descubrimiento de un hecho objetivo independiente de los deseos humanos y de los sentimientos, pues ningún descubrimiento de ese tipo (como quedó demostrado en T.H.N.II-iii-3) incita a la acción, mientras que la consideración de un juicio moral como verdadero incita frecuentemente, como lo demuestra "la expe-

ción que creemos vendría a reforzar sus posiciones.

Consideremos el caso de alguien que nos propone seriamente una nueva norma moral. Obviamente cuando alguien hace tal cosa debe tener la esperanza de que su norma sea aceptada, considerada como verdadera, por aquellos a quien la propone, de tal modo que éstos empiezen a conducirse voluntaria-

- riencia común", a la misma (Cf. T.H.N. págs 456-8 y E.P.M. pág 293).
- b) Que la moralidad no consiste en una relación objetiva independiente de deseos y sentimientos humanos ni
- b1) susceptible de demostración, pues quienes han pretendido tal cosa no han podido jamás estipular la relación susceptible de demostración en que la moralidad vendría a consistir (Cf. T.H.N. págs 463-5 y E.P.M. págs 287-8) a parte de que
- b2) resulta imposible demostrar a priori que un principio moral tiene validez, pues esto sólo puede establecerse exhibiendo la conformidad de los seres humanos a tal principio, y éste es un hecho empírico que sólo puede determinarse a posteriori (cf. T.H.N. pág 465-6);
- b3) ni susceptible de descubrimiento empírico, pues -y esto también es aplicable para los aprioristas- no podría señalarse ninguna tal relación que no se diese también entre seres no humanos. Pero sólo de los hombres tiene sentido la calificación moral (cf. T.H.N. págs 466-8 y E.P.M. pág 293).
- c) Que la determinación de la adecuación de un calificativo moral a una conducta no es como el descubrimiento de una relación objetiva, pues en estos casos se trata de, dado un número de circunstancias (relaciones o hechos) objetivas, descubrir una nueva relación, mientras que en aquella determinación todas las circunstancias objetivas deben estar ya dadas para que nuestro juicio sea adecuado (cf. E.P.M. pág 290-1)
- d) Que si la verdad de un juicio moral pudiera establecerse en base a la constatación de una relación objetiva independiente de los deseos y sentimientos humanos, entonces un "debe" se deduciría de un "es"

...

mente en conformidad con la misma. Tener esta doble esperanza es una condición, un criterio, para que denominemos a su acto "proposición seria de una norma moral" y no, por ejemplo, "expresión de lo que se piensa o se siente" etc.

Ahora bien, condición sine qua non, a su vez, de que alguien actúe voluntariamente según una regla sería —según hemos visto al discutir la teoría humeana de la acción— que este alguien asienta a la misma. Tenemos, pues, que: proponer un juicio moral implica tener la esperanza de que ese juicio regule la conducta (que su carácter prescriptivo sea cumplido) de aquellos a quienes se les propone, y que para que tal ocurra es necesario el que éstos asientan al mismo. Los sentimientos de aprobación o desaprobación constituyen por tanto, y ya esto es a lo que apunta Hume, una de las variables a tener en cuenta cuando se propone un principio moral. No podríamos considerar verdadero un principio moral si no lo considerásemos, ya por ello, susceptible de regular la conducta de los hombres y, por tanto, susceptible de ser objeto de asentimiento por parte de éstos.

Pero aunque nos resulta fácil aceptar este, vamos a llamarlo así, giro copernicano por el que vuelve a reinser tarse "el fundamento de la moralidad en la naturaleza huma-

pero resultaría, desde estos presupuestos, totalmente inconcebible como tal deducción podría llegar a darse (Cf. T.H.N. págs 469-70).

Para una detallada consideración y valoración de estos argumentos cf. J.L.Mackie, Hume's moral theory cáp. IV y, sobre todo, J.Harrison, Hume's moral epistemology.

na" (41), pensamos que es necesario obtener una explicitación mucho mayor de en qué consistió, según el escocés, el mismo. De acuerdo en que la consideración de un principio moral como verdadero no es independiente de los sentimientos y deseos humanos, pero ¿cuál es la relación precisa que existe entre tales sentimientos y deseos y el valor veritativo de aquellos principios? ¿Se trata sin más de una determinación inmediata de tal forma que, según asentamos o no a una determinada moral, estaremos legitimados para considerar al juicio que la expresa como verdadero o falso o, por contra, entre nuestro peculiar y personal asentimiento y disentimiento a cualquier principio ético y el juicio a propósito de su valor de verdad deberemos introducir la mediación de la reflexión?.

Hume parece optar por la primera de estas dos alternativas cuando señala que el criterio de emisión de un juicio moral es una cuestión de hecho "objeto del sentimiento, no de la razón" (42) de tal modo que, según ello, la moralidad sería más propiamente sentida "que juzgada" (43). No se trata de desterrar a la razón, entendida como facultad discriminatoria de la verdad o falsedad, del ámbito de los juicios morales, pues esto llevaría a Hume hasta posiciones emotivistas que, como ya hemos manifestado, no creemos que sea adecuado atribuirle. Se trata de señalar que la razón, entendida ahora en un nuevo sentido mucho más restringido como facultad de la inferencia, no está a la base de la atribución de los valores de verdad a aquellos juicios. Tal a-

(41) A.C. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'". V.C. Chappell (Edt), Hume pág 264.

(42) T.H.N. pág 469.

(43) T.H.N. pág 470.

tribución se produciría "a primera vista", por intuición. Y ciertamente, teniendo en cuenta cuán visceralmente son despa^{chados} en nuestro entorno los debates morales, uno se siente muy tentado a conceder que buena parte de razón tenía en este punto el escocés. Sin embargo no debemos ignorar las gran^{des} dificultades, a mi entender insalvables, con las que cho^{caría} este sentimentalismo-intuicionista que Hume parece suge^{rir} en ciertas ocasiones. En aras a no extendernos en demasí^a a me ceñiré aquí al planteamiento de dos objeciones que consideró especialmente decisivas.

Desde tales presupuestos metaéticos bastaría mi asentimiento a un principio moral para que, ipso facto, debiera éste ser considerado verdadero. Pero del modo en que se comporta nuestro concepto de "deber" se sigue algo bien distinto. Este concepto, al igual que los de conocimiento, verdad, recuerdo etc, están sometidos a lo que podríamos llamar una presión objetiva. Del mismo modo que de que yo crea saber no se sigue que realmente sepa, de que asienta a una prescripción no se sigue que ésta encarne un principio moral verdadero. Me puede parecer muy mal, o muy bien, la recomendación de respetar las señales de tráfico, pero sólo de ello no se sigue que en verdad no sea mi deber, o si lo sea, el respetarlas. Difícilmente puede pues proponerse aquel sentimentalismo intuicionista como explicación adecuada de nuestra estimación veritativa de los juicios morales.

Por otra parte, si mi asentimiento fuera condición sine qua non de mi consideración de un principio moral como verdadero, puesto que aquel asentimiento es a la vez condición última de nuestro cumplir con el carácter prescriptivo del mismo, seguiríase de ello que, como ya habían postulado

los racionalistas, no podríamos dejar de cumplir una máxima moral una vez tuvieramos conocimiento de ella (44). Pero de nuevo esto choca con nuestro uso del concepto de "deber", pues tiene perfecto sentido afirmar: "Sé cual es mi deber pero no voy a cumplirlo". El reproche que el mismo Hume dirigiera contra los racionalistas en el sentido de que debía distinguirse entre el hecho de conocer la virtud por un lado y el de conformar la voluntad a la misma por otro (45), se volvería así contra él. La explicación del carácter veritativo de los juicios morales que Hume estaría sugiriendo, chocaría indefectiblemente con la explicación de su carácter prescriptivo que, como vimos, se sigue de su teoría de la acción.

En definitiva, la dificultad que subyace a este planteamiento radicalmente subjetivista es que en cada caso mi parecer, mi interés, devendría criterio último de moralidad. Quizás consciente de ella, vemos a Hume, ya en el mismo Treatise III-i-2, empezar a pulir su sentimentalismo en una dirección objetivista que alcanzará su expresión definitiva, a nuestro entender, en el segundo Enquiry. En efecto, en la página 472 del Treatise, después de haber concretado en las

-
- (44) Ni tan siquiera cabría la posibilidad de que el asentimiento a la virtud fuera inhibido por un asentimiento mayor al vicio, pues Hume nos describe la impresión agradable que surge de la primera como la más bella y la que mayor placer proporciona; mientras que respecto a la desagradable que tiene su origen en el segundo, nos dice que ninguna otra impresión nos produce mayor repugnancia (T.H.N. pág 470). Desde estas premisas parece legítimo concluir que para el escocés la proposición "Conocer la virtud es amarla" era un ejemplo de verdad lógica". Cf. P.R.Foot, "Hume on Moral Judgement" D.F. Pears, (Edt), David Hume. A Symposium pág 74.
- (45) Cf. T.H.N. pág 465.

impresiones de placer y dolor que provocan nuestro asentimiento o disentimiento las condiciones de uso de los predicados de moralidad o inmoralidad, contemplamos los esfuerzos del escocés por empezar a curarse en salud:

"no todo sentimiento de placer o dolor -nos dice así- que nos provocan caracteres y acciones, es de esta peculiar clase del que nos mueve a alabarlas o censurarlas. Las buenas cualidades de un enemigo son perjudiciales para nosotros y, sin embargo, aún pueden exigir nuestra estima y respeto. Es tan sólo cuando un carácter es considerado en general, sin referencia alguna a nuestro particular interés, cuando causa un sentimiento tal que lo denominamos moralmente bueno o malo" (46).

Tan importante matización no le impide sostener que sigue siendo fiel a su "primera posición" (47), pero ¿es ciertamente así? ¿Es compatible la apelación al "general view or survey" (48) con el sentimentalismo intuicionista tal como lo hemos presentado? Según éste, como hemos visto, el valor de verdad de un juicio moral:

- a) sería establecido siempre de manera inmediata, sin necesidad de un proceso reflexivo, y
- b) estaría en función de los sentimientos efectivos que despertara el mismo en quien se detuviera a considerarlo.

Claramente la apelación al punto de vista general echa por tierra la primera de estas dos condiciones:

(46) Subrayado original.
 (47) T.H.N. pág 475
 (48) Idem

"En verdad aquellos sentimientos de interés y moralidad son susceptibles de confusión y de manera natural se transmutan el uno en el otro. Rara vez acontece que no consideremos a un enemigo vicioso y podamos distinguir entre su oposición a nuestro interés y su real villanía o bajeza. Pero esto no obsta para que los sentimientos sean en si mismos distintos ni para que un hombre de temperamento y juicio pueda guardarse de tales ilusiones"(49)

muchas veces, parece decirnos ahora Hume, la adecuación de un juicio moral no puede ser establecida sino por el hombre de temperamento y juicio, aquel que es capaz de sobreponerse a sus sentimientos egoistas y reflexionar sobre el conjunto de circunstancias que envuelven el caso. En otras muchas ocasiones donde tal reflexión falta, añadiríamos nosotros en base al mismo principio, no se debe ello a la impertinencia, mucho menos a la imposibilidad, de la reflexión sino al efecto de la familiaridad, producto normalmente de la educación recibida, que nos evita el trabajo. La apelación a la reflexión para establecer la moralidad o inmoralidad del aborto, por ejemplo, puede ser legitima y hasta necesaria; lo cual no impide que muchas veces, por mor de los valores inculcados, la conclusión se establezca inmediatamente, sin aquella. El carácter irreflexivo de muchos juicios morales, antes que la consecuencia natural del modo en que virtud y vicio llegan a ser distinguidos,, parece ser ahora el efecto artificial de la educación. Las puertas del enjuiciamiento moral, antes tan tajantemente cerradas, empiezan ahora, por mor de la apelación al punto de vista general, a abrirse para la razón en cuanto que facultad de la

(49) T.H.N. pág 472.

reflexión y la inferencia ¿Es correlativa esta apertura con un desplazamiento del importante lugar que se les asignaba en aquel proceso de enjuiciamiento a los sentimientos de quien lo llevaba a cabo?

La pregunta no admite una respuesta obvia. Aun reconociendo la necesidad en muchos casos de la reflexión, de la consideración de circunstancias más o menos complejas, la postura de Hume bien puede haber sido que la atribución de verdad o falsedad a un principio moral sigue dependiendo en última instancia del sentimiento que el mismo, una vez hemos hecho abstracción de nuestros intereses particulares, nos provoca. De hecho esta interpretación se ajusta muy bien con su conciencia de fidelidad a su primera posición (sentimental-intuicionista) en cuanto la virtud y el vicio seguirán distinguiéndose por el placer y el dolor respectivamente, "que una acción, sentimiento o carácter nos provocan por su mera observación o contemplación" (50). Desde estos principios el que el enunciado "es mi deber respetar las señales de tráfico" -por volver a nuestro primer ejemplo- llegase a ser verdadero dependería de que, habiendo llegado a hacer abstracción de mi habitual impaciencia ante los semáforos o de mi actual urgencia por llegar a mi destino, la consideración de la seguridad que para mi y para el resto de conductores y peatones engendra el respeto a tal norma, produjera en mí una impresión agradable que me condujera a su aprobación. Que llegase a ser falso dependería de que dadas las mismas circunstancias, el desagrado que me produce la

(50) T.H.N. pág 475. La "first position" concluía que "cuando declarais a cualquier carácter o acción vicioso, no decís sino que dada la constitución de vuestra naturaleza la contemplación os produce un sentimiento de reprobación" T.H.N. pág 469.

falta de libertad o de emoción en la conducción que el acatamiento de la norma produce, fuera el único, o al menos el sentimiento dominante, que la reflexión sobre el principio en cuestión me causara. Se ha introducido la mediación de la razón pero seguimos sin escapar del subjetivismo. Las objeciones siguen pues en pie.

Cabe sin embargo otra lectura de las posiciones de Hume; lectura que se apoyaría en algunos textos del Treatise y, sobre todo, en otros del segundo Enquiry, en que la apelación al punto de vista general implicaría la definitiva superación del escollo subjetivista (51). En efecto, en la sección que inaugura la iii parte del tercer libro del Treatise encontramos ya la siguiente observación:

"Por lo general, todos los sentimientos de censura y alabanza son variables de acuerdo con nuestra situación de proximidad o alejamiento con respecto a la persona censurada o alabada, y de acuerdo

(51) No queremos decir con ello que el segundo Enquiry esté falto de tentaciones subjetivistas. En él declara Hume: "la hipótesis que abrazamos es clara. Mantiene que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define a la virtud como cualquier acción o cualidad mental que da a un espectador el sentimiento placentero de aprobación". E.P.M. pág 289. Tal declaración es eminentemente ambigua. Al hablarnos de un espectador, podía ser la intención del escocés el sugerirnos una teoría del "observador ideal" tal como la desarrollaría con posterioridad su amigo y discípulo Adam Smith en The theory of moral sentiments. Con ello, obviamente, se daría esquinazo al subjetivismo, aunque, a mi entender, se caería en dificultades no menos graves que las que aquel tiene. Pero también es posible que ese espectador sea sin más quien en cada caso contempla la acción o la cualidad mental. Entonces, como en la "first position" del Treatise, el criterio último de la verdad o falsedad de un enjuiciamiento moral sería el sentimiento de quien lo realiza.

con la disposición presente de nuestra mente. Pero estas variaciones no afectan a nuestras disposiciones generales, y continuamos aplicando los términos que expresan nuestra conformidad o disconformidad del mismo modo en que lo haríamos si permaneciéramos en un único punto de vista. La experiencia pronto nos enseña este método de corregir nuestros sentimientos o, al menos, de corregir nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables"(52)

Hume vuelve a insistirnos: si deseamos realizar una justa valoración moral de una acción, debemos prescindir de nuestros concretos intereses y circunstancias; debemos, por ejemplo, desatender el sentimiento de simpatía que nos provoca quien la ejecuta cuando se trata de un amigo, o el de desconfianza en el caso de que se trate de un desconocido. Pero ahora, y he aquí lo decisivo, se nos advierte de que nuestra apreciación de la moralidad es independiente de nuestros sentimientos particulares. Estos pueden permanecer tercos e inalterados, sin correlación alguna con aquella. No constituyen, por tanto, los criterios de nuestros juicios morales pues de ser así, esta situación sería impensable. Estos criterios parecen más bien descansar en condiciones objetivas, esto es: independientes del sujeto que enjuicia, que la experiencia nos enseña; condiciones que determinan un estándar de la moral descubrible por la razón humana ¿No significa esto -se nos preguntará ahora- volver a las posiciones racionalistas? No necesariamente, contestamos, y no, desde luego, en el caso de Hume. Lo definitorio del racionalismo, recordémos

(52) T.H.N. pág 582.

lo, es que localiza ese estándar de la moral en una realidad que trasciende todo sentimiento humano. Al señalar a ese estándar reconoce Hume que trasciende mis sentimientos particulares pero, apunta, "miramos a un hecho nuevo, a saber: los gustos generales de la humanidad" (53). Los criterios de nuestros juicios morales son pues los asentimientos y disintimientos, los intereses, comunes. Si no se diese una tal uniformidad en una comunidad lingüística, sería imposible que los conceptos morales pudieran llegar a aplicarse en ella:

"La noción de moral implica algún sentimiento común a toda la humanidad que recomiende el mismo objeto a la aprobación general, y que haga a todo hombre o a muchos hombres concordar en la misma o pinion o decisión concerniente a éste. También im plica algún sentimiento tan universal y comprensivo como para extenderse a toda la humanidad y hacer las acciones y conductas, igualmente de las personas más remotas, objeto de aplauso y censura según su acuerdo o desacuerdo con esta regla de derecho que es establecida" (54)

Volvamos ahora con estos principios a analizar nuestro ejemplo de las normas de tráfico. Si antes, desde la interpretación sentimental-intuicionista, ya en su versión crudamente irreflexiva, ya en su versión más matizada que daba cabida a la reflexión, la aceptación del respeto a las normas

(53) E.H.U. pág 165.

(54) E.P.M. pág 272. A esta segunda posición que encontramos en Hume corresponde una nueva definición de virtud: "... una cualidad de la mente aprobada por todos y agradable para todos los que la consideran o contemplan" E.P.M. pág 261n.

como un deber dependía de mi sentimiento, inmediato o mediato, de aprobación, es ahora muy otro el caso. Independientemente de cual sea mi parecer, independientemente de que prefiera la seguridad que se sigue de la obediencia a aquellas normas a la emoción en la conducción que las ignora o al revés, puesto que la mayoría de hombres se decantan en favor de la primera de estas dos alternativas es mi deber el obedecerlas. Las dos objeciones que habíamos levantado contra el sentimentalismo-intuicionista quedan ahora sin validez para esta nueva lectura, llamémosla sentimental-objetivista, de los postulados metaéticos de Hume. Que es mi deber hacer tal y tal no se sigue ya de que yo prefiera hacer tal y tal sino de que la mayoría prefiere hacer tal y tal, y éste es un hecho objetivo independiente de mis sentimientos. Precisamente por ello, es por lo que también resulta posible que yo conozca cuál es mi deber, observando qué es lo que la mayoría de mis congéneres prefieren, sin que necesariamente se siga de ello el que vaya a cumplirlo. Sé que los hombres prefieren respetar las señales de tráfico, sé que mi deber es por tanto el respetarlas, pero sólo si además también yo prefiero el respetarlas las respetaré. Del mismo modo en que mi asentimiento a una norma moral no implica su verdad, mi conocimiento de la misma no implica por si solo su acatamiento. No sólo hemos descalificado la acusación de subjetivismo que contra la metaética de Hume podía cernirse sino que también hemos reconciliado su explicación del valor de verdad de los juicios morales con su teoría de la acción.

Pero no todo es color de rosa. Si el gusto de la mayoría se convierte en criterio de verdad de un principio moral, de quien propone nuevas pautas de comportamiento, de quien postula un cambio de valores, ¿diremos indefectiblemente que está equivocado? Y si con el tiempo sus recomendaciones lle-

gan a ser generalmente aceptadas ¿diremos que antes, mientras estuvo en minoría, estaba errado mientras que ahora, sancionadas sus opiniones por la mayoría, acierta? El problema es que la proposición: "aunque la mayoría de los hombres opinen lo contrario, sé que mi deber es hacer tal y tal" tiene perfecto sentido y puede, por tanto, llegar a ser verdadera. En moral, como en cualquier otro campo, debemos pues cuidarnos de hacer de la opinión de la mayoría criterio infalible de verdad (55).

Hay, por otra parte, un escollo no menos grave que esta segunda posición de Hume debe sortear. Se nos dice que la no ción de moral implica un sentimiento tan universal y compre sivo que hace susceptible igualmente a las personas más remotas de aplauso o censura, según que su conducta concuerde o no con la norma establecida. Ciertamente que esta observa ción se ajusta a algo ya señalado por nosotros: que cuando estimamos una norma moral como verdadera la presuponemos, por ello mismo, susceptible de validez universal, susceptible de regular la conducta de todos los hombres. Pero, ¿ciertamente existe tan universal sentimiento? La antropología y la historia nos demuestran que pocas cosas hay tan fluctuantes como los valores a los que los hombres, en diferentes épocas y culturas, han asentido. Casi podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que cada civilización comporta o ha comportado su propia escala de valores ¿No seremos pues injustos si ju z gamos desde la nuestra particular los comportamientos de miembros de otras culturas? Esta tensión entre la pretensión de universalidad de lo moral y la concreta historicidad de

(55) Hay momentos en los que, dicho sea de paso, Hume sucumbe a esta tentación: "La opinión general de la humanidad tiene alguna autoridad en todos los casos; pero en éste de la moral es perfectamente infalible" T.H.N. pág 552.

cualquier valor es quizás la cruz más pesada con la que debe cargar cualquier meta-ética. La de Hume no es excepción. Y en su favor hemos de decir que no se le pasó inadvertida.

En efecto, en A Dialogue le vemos poner en boca de Palamedes, su interlocutor escéptico, la siguiente objeción a su propia teoría:

"No tengo intención de exaltar a los modernos a expensas de los antiguos. Sólo intento representar la incerteza de todos aquellos juicios concernientes a los caracteres; y convencerte de que los usos, la moda, la costumbre y la ley serían el fundamento principal de toda determinación moral. Los Atenienses, a buen seguro, fueron un pueblo civilizado e inteligente donde los haya; y sin embargo, su hombre de mérito sería, en esta época, causa de horror y detestado. Los Franceses son también, sin duda, un pueblo inteligente y muy civilizado; y sin embargo, su hombre de mérito, para los atenienses, podría ser objeto del más alto desprecio, ridículo e incluso odio. Y lo que hace este asunto más extraordinario: de entre todos los pueblos, ya sean de la antigüedad o de los tiempos modernos, se supone a estos dos los más parecidos en su carácter nacional pues mientras los ingleses se hacen la ilusión de parecerse a los romanos, sus vecinos del continente trazan el parecido entre ellos mismos y aquellos griegos cultos ¿Qué gran diferencia no encontraremos, por consiguiente, entre los sentimientos de la moral propios de las naciones civilizadas y aquellos otros propios de las bárbaras, o entre naciones cuyos caracteres tengan poco en común? ¿Cómo podemos pretender fijar un estándar

para juicios de esta naturaleza" (56)

Palamedes ha dado en el clavo. Desde la segunda posición que puede atribuirse a Hume, la que venimos llamando sentimental-objetivista, resultaría adecuado calificar a una acción como moralmente legítima siempre y cuando:

- a) fuera realizada por un hombre,
- b) fuera realizada voluntariamente,
- c) afecte a otros hombres (57), y
- d) sea aprobada por la mayoría de éstos.

Pero el asunto está en que estas aprobaciones o asentimientos colectivos varían de lugar a lugar, de época a época. La mayoría de europeos no aprobaban la poligamia mientras los musulmanes la practicaban sin ningún tipo de complejos ¿Eran todos los musulmanes unos inmorales? Y si reconocemos que no podemos decir que lo eran, ¿hemos de renunciar al carácter universalizable de nuestras estimaciones morales? ¿Hemos de negar que de "mi deber sería tal y tal" se sigue "el deber de todo hombre sería tal y tal"?

Ante todo, Hume pone extremo cuidado en evitar cualquier tipo de dogmatismo, el moral incluido. A Palamedes, quien en aras de hacer valer sus principios escépticos no ha dudado en ridiculizar los postulados morales propios de la cultura griega, le replica:

"Tu representación del asunto es falaz. No tienes indulgencia para los usos y costumbres de las di

(56) A Dialogue pág 332.

(57) "No debemos imaginar porque un objeto inanimado pueda ser tan útil como un hombre, que deba éste por consiguiente, de acuerdo a este sistema, merecer la apelación de virtuoso... Hay una clase numerosa de pasiones y sentimientos de las que los seres pensantes y racionales son, por la constitución original de su naturaleza, los únicos objetos propios; y aunque las mismas cualidades sean transferidas a un ser insensible, inanimado, no excitarán el mismo sentimiento" E.P.M. pág 213n.

ferentes edades ¿Juzgarías a un griego o a un romano por la ley común de Inglaterra? Escúchale defenderse con sus propias máximas; y después pronúnciate. No hay usos tan inocentes o razonables como para no resultar odiosos o ridículos si son medidos por un estándar desconocido..."

(58)

Un griego o un romano antiguo aprendió el significado de la palabra (moralmente) "bueno" desde la observación de las circunstancias en que sus mayores la aplicaban. Les fue enseñado pues que el describir determinada acción como buena era correcto, decir una verdad, mientras que describir la misma acción como mala era algo incorrecto, decir una mentira. Aprendieron, como aprendemos nosotros mismos, no sólo unas reglas lingüísticas sino también, y a la vez, unas reglas morales (59). Les fue enseñado a qué asentir y de qué disentir, qué aprobar y qué condenar. Cuando ellos actuaban conforme a estas reglas puede que cometieran acciones que, desde nuestra sensibilidad moral de hombres del siglo XX, desaprobamos. Pero hemos de reconocer que ellos creían, como creemos nosotros cuando hacemos justamente lo contrario, obrar bien. Su intención era, por tanto, buena y puesto que para Hume, creemos que con razón, el mérito moral de un hombre reside en su voluntad (60), no estaríamos legitimados para calificarlos como inmorales.

(58) A Dialogue pág 330

(59) Hume es bien consciente de este hecho: "Hay un país en el mundo, dijo, ... cuyos habitantes tienen modos de pensar en muchas cosas, y especialmente en moral, diametralmente opuestos a los nuestros. Una vez entre ellos me di cuenta de que debía someterme a un esfuerzo doble: primero, para aprender el significado de los términos en su lenguaje, y después para conocer la importancia de aquellos términos, y la aprobación o censura inherentes a ellos" A Dialogue pág 324.

(60) Cf. T.H.N. pág 477.

Ahora bien, ¿de que no podamos tildarlos de inmorales se sigue que necesariamente actuaban bien? Si ello fuera así, los comportamientos más dispares serían igualmente buenos; bastaría con que se amoldasen a la sensibilidad moral vigente cuando se realizan, aquella que ha sido inculcada, a través de la educación, a quien los lleva a cabo. Y como "según toda apariencia los sentimientos de Estocolmo, Génova, la antigua y la moderna Roma, Atenas y Menfis tienen el mismo carácter", no quedaría otra opción al hombre reflexivo sino la de asentir implícitamente a cualquiera de ellos, "desde el principio general de que como la verdad está en estas cuestiones fuera del alcance de la capacidad humana, y como por propia comodidad uno mismo debe aceptar algún dogma, hay mayor satisfacción y conveniencia en adherirse al catecismo en el que primero se fue instruido"(61).

Ni por un momento duda Hume en oponerse a esta conclusión a la que considera fundada "sobre el escepticismo más universal y decidido aunado con un poco de indolencia" (62). Ciertamente, no podemos calificar de inmorales a quienes actuando de buena fe se comportan de una manera que nosotros desaprobamos. No debemos caer en el más burdo dogmatismo. Pero tampoco podemos aceptar que cualquier comportamiento es igualmente bueno. No menos que del dogmatismo debemos huir del relativismo escéptico. Esta posición de difícil equilibrio sólo podemos obtenerla, según Hume, retrotrayendo las diferencias de criterio hasta los principios últimos de toda

(61) "To Gilbert Elliot of Minto". J.Y.T.Greig (Edt), The Letters of David Hume. vol I. pág 151.

(62) Idem pág 152. Ya en T.H.N. pág 578 se había opuesto el escocés a aquellos filósofos que "han representado todas las distinciones morales como el efecto del artificio y la educación"

aprobación o censura. Nos encontraremos entonces con que la relación entre la sensibilidad moral de cualesquiera comunidades culturales y aquellos principios es análoga a la que existe entre el Rhin y el Ródano que, fluyendo el uno hacia el norte y el otro hacia el sur, "nacen sin embargo de la misma montaña, y son influidos en sus direcciones opuestas por el mismo principio de gravedad", de tal modo que sólo "las diferentes inclinaciones del suelo sobre el que corren causan todas las diferencias de sus cursos"(63). Allá donde encontremos que un comportamiento no merece ni la aprobación ni la censura universal, la máxima moral que lo recomienda o lo prohíbe no encarna sino un deber artificial. Quien lo acepte lo hace en la creencia de que su acatamiento resulta útil para la satisfacción de otros fines, estos ya universales, cuya persecución constituye, por ello mismo, un deber natural. Quien la rechaza lo hace inducido por su creencia en la inutilidad de su acatamiento a este respecto (64). En el cuadro que Hume nos pinta hay pues, por una parte, unos valores que serían universalmente aceptados en toda época y cultura -las virtudes naturales- que constituirían los primeros principios de toda aprobación o censura moral, y por la otra, unos valores culturales, interiorizados en base a la educación y el artificio, -las virtudes artificiales- cuya legitimidad se originaría en la utilidad en cuanto que medios para cumplimentar los primeros (65). Cualquier discu-

(63) A Dialogue pág 333.

(64) La utilidad resulta pues el criterio último de aceptación de toda norma moral que no nos recomiende una acción que ya sea un fin en si misma. Cf. A Dialogue pág 336.

(65) La distinción entre virtudes o deberes naturales y artificiales resulta esencial tanto en los planteamientos del III libro del Treatise como a los del segundo Enquiry. Su formulación más nítida se encuentra, sin embargo, a nuestro entender, en el Essay "Of the original contract":

sión moral no afectaría pues a los principios últimos sino a los medios para satisfacerlos. Sería una discusión, teóricamente resoluble, a propósito de la utilidad del cumplimiento de una norma para la satisfacción de un fin indiscutible por compartido.

"Todas las diferencias en moral pueden ser reducidas por consiguiente a este fundamento general, y pueden ser explicadas por los diferentes puntos de vista que la gente tiene respecto a estas circunstancias" (66)

En moral, pues, para Hume,

"... los principios originales de censura o aprobación son uniformes, y (las) conclusiones erróneas pueden ser corregidas por razonamientos mejor fundados y por una mayor experiencia" (67).

Si atribuimos a Hume este elaborado sentimentalismo objetivo, y creo que en conjunto hay en sus textos más evidencia a favor que en contra de esta atribución, podemos pasar

"Todos los deberes morales pueden dividirse en dos clases. La primera, la de aquellos a los que los hombres se ven impelidos por su instinto natural o una propensión inmediata, que opera sobre ellos independientemente de toda idea de obligación y de cualquier consideración de la utilidad pública o privada. De esta naturaleza son el amor a los niños, la gratitud a los benefactores y la compasión por los desgraciados... la segunda clase de deberes morales es la de aquellos no respaldados por ningún instinto natural de la naturaleza, que se cumplen en virtud de un sentido de la obligación cuando consideramos las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan".

- (66) Philosophical Works, vol III pág 454-5. Subrayado original. A Dialogue pág 336. Podemos ahora zanjar en un sentido definitivo una cuestión que dejamos abierta al final de la sección anterior: para Hume si dos hombres tienen las mismas creencias sobre hechos no morales, entonces estarán de acuerdo sobre lo que en moral es verdadero o falso.
- (67) A Dialogue pág 336.

a fijar lo que sería su opinión a propósito de las condiciones veritativas de un juicio moral, y de las posibilidades del desacuerdo en la creencia respecto a los mismos. Un principio moral sería verdadero si:

- a) recomendase una acción objeto del asentimiento inmediato y universal, o
- b) recomendase una acción útil para la consecución de un fin objeto de un asentimiento inmediato y universal.

A la razón, entendida como facultad discursiva, se le atribuye desde estos presupuestos un rol imprescindible en la determinación del valor de verdad de un principio moral. A ella le compete descubrir si éste suscita el inmediato asentimiento del género humano -asentimiento que es la fuente última de toda legalidad moral- o si, y aquí es donde sobre todo se hace imprescindible pues no sólo descubriría sino que también, en un sentido, fijaría lo que es válido (68), se trata de un medio útil para obtener un fin que provoque tal asentimiento. Gracias a tal atribución se consigue la necesaria separación -exigida desde la gramática de "deber"- de los aspectos prescriptivos y veritativos de tales principios. Puedo saber a qué asienten los seres humanos, puedo saber qué es útil para la satisfacción de tales aspiraciones, puedo saber, en suma, qué es moral. Pero sólo si además simpatizo con mis congéneres actuaré moralmente.

(68) En T.H.N. pág 589-90 insiste Hume sobre lo imprescindible que resulta la reflexión para determinar "las grandes líneas de nuestro deber". Idéntica advertencia se nos hace en E.P.M. pág 285. No a todos sus comentadores les pasó desapercibida la importancia que Hume atribuía a la razón en el ámbito moral. Cf. N.Kemp Smith, The philosophy of David Hume pág 193-202.

Por otra parte, cuando dos individuos no concuerdan respecto del valor de verdad que en su opinión merece una máxima moral, ello se deberá a que:

- a) o no están de acuerdo en que la misma merezca una aprobación natural,
- o a que
- b) estando de acuerdo en que no es tal el caso, uno la considera no obstante útil para lograr la satisfacción de fines universalmente compartidos, y el otro no.

Se evita el dogmatismo moral: el comportamiento diferente de dos hombres no tiene porqué obedecer necesariamente a la buena intención del uno y a la mala fe -única causa de la inmoralidad de un hombre- del otro, puede obedecer a sus distintas creencias; y a la vez, no se cae en el relativismo escéptico: entre distintas creencias morales puede haber diálogo y contrastación. Por ello mismo, la opinión de la mayoría no se convierte en criterio infalible de verdad. La mayoría puede equivocarse respecto a la utilidad de una virtud artificial. El individuo puede estar en lo cierto cuando, contra corriente, postula una reforma en la moralidad hasta entonces aceptada. Pero aunque este sentimentalismo objetivo se nos antoja conceptualmente sano, esto es: capaz de dar cuenta de nuestro uso de los conceptos morales, no nos parece, sin más, libre de toda dificultad y sospecha. En efecto, interpretado literalmente, como una teoría empírica, la dificultad se concentra en lo que constituye su misma piedra de toque: la distinción entre virtudes o deberes naturales y virtudes o deberes artificiales ¿Es viable establecer esta distinción? ¿Existe realmente un conjunto de valores asumidos en toda época y cultura? ¿Son conscientes los hombres de que muchas de sus valoraciones morales son artificiales, no jus-

tificadas en sí mismas sino en su calidad de medios útiles?

Quizás los antropólogos pudieran darnos una respuesta definida a las dos primeras de nuestras preguntas. Pero sin duda que ya en base a la más descuidada atención podemos responder la última negativamente. La mayoría de las veces quien condena el aborto o el divorcio, por ejemplo, no lo hace pensando que, como métodos para mejorar la convivencia o para controlar la natalidad, resultan inadecuados; los condena simplemente porque le parecen prácticas en sí mismas inmorales. La aceptación de normas cuya parcial implantación muestra bien a las claras su naturaleza convencional, no parece obedecer, en la mayoría de casos, a consideraciones de utilidad. El sentimentalismo objetivo de Hume sería así otro más de esos sistemas ideales, que no pueden aplicarse a la práctica por incapaces de dar cuenta del comportamiento histórico y concreto de los hombres. Pero cabe otra lectura del mismo, una lectura que yo llamaría prospectiva o imperativista, desde la que quizás podría darse esquinazo a este conjunto de dificultades. Según esta interpretación el sentimentalismo objetivo no se pretendería tanto una teoría empírica de como llega a instituirse y articularse el ámbito de la ética, cuanto una reflexión sobre los presupuestos de la moralidad.

Concedido que los hombres no distinguen en la casi totalidad de ocasiones entre virtudes naturales y artificiales, que los efectos de la educación son tan fuertes que convierten en natural para nosotros lo que puede ser aberrante para los demás (69), en lo que se seguiría insistiendo es en que

(69) Hume parece consciente de que aunque la única legitimidad de lo que él llama virtudes o deberes artificiales

siempre que exigimos una acción o censuramos a una persona por no llevar a cabo ésta, suponemos que cualquiera, en esta situación, debiera verse influido por el motivo propio de esta acción; seguiríamos insistiendo en que cuando creemos actuar moralmente presuponemos que todo hombre bienintencionado asentiría al fin al que nuestra acción se encamine. La comunidad de asentimientos o de intereses no sería a sí un factum sino un postulado del actuar moralmente. Seguiríase de ello que cuando nos percatáramos de que alguien, de quien no tenemos motivo para dudar de su buena fe, descalificara nuestra conducta, no por ello íbamos a prescindir de nuestro presupuesto. Deberíamos seguir suponiendo que nuestra diferencia con este hombre no era de fines últimos sino de medios para alcanzar tales fines; deberíamos, por tanto, dejar paso al diálogo convencidos de que nuestras dissensiones no pueden ser, aunque cuando muy difíciles de resolver, sino teóricas. La distinción entre natural -fines últimos- y artificial -los medios para alcanzar aquellos fines- devendría así más metodológica que empírica y, en última instancia, el sentimentalismo objetivo así interpretado desembocaría en una moral del diálogo y de la tolerancia; diálogo y tolerancia que no serían, con todo, ilimitados. Quedarían ex

emana de su utilidad, los hombres, al conformar su conducta a los mismos, rara vez reflexionan sobre ella o la toman siquiera en consideración. Antes bien, el asentimiento a tales virtudes y deberes, una vez fueron instituidos, obedece a un sentimiento de obligación que la educación se encarga de fomentar (Cf. T.H.N. págs 533-4). Esto explicaría que lo que en realidad es un medio llegue a tomarse por un fin en sí mismo, lo que es convencional por natural, que mucho de lo que se considera moral devenga, en definitiva, prejuicio.

clui-
 dos del mismo los malintencionados, aquellos que en cuanto
 tales, no aspirarían a que su acción sea asumible por cual-
 quiera y que, por tanto, renuncian de principio al diálogo
 mirando, tan sólo, de imponer su voluntad. Frente a estos
 individuos de nada sirven las palabras:

"... allí donde uno ha nacido perverso, de talan-
 te tan duro e insensible como para no tener ningún
 gusto ni por la virtud ni por la humanidad, ningun-
 a simpatía para con sus semejantes, ningún deseo
 de estima y aplauso; debe concederse que tal indi-
 viduo resulta absolutamente incurable y que no hay
 ningún remedio en la filosofía... mi filosofía no
 ofrece remedio en tal caso, ni nada puedo hacer yo
 sino lamentar la desgraciada condición de esta per-
 sona. Pero pregunto: ¿acaso puede cualquier otra fi-
 losofía ofrecer un remedio?; ¿es posible, por cual-
 quier sistema, hacer virtuosa a la humanidad sin
 que importe su talante natural? La experiencia
 pronto nos convencerá de lo contrario..." (70)

Debo confesar, para terminar, que no puedo decir que este sen-
 timentalismo sea el de Hume -quizás más inclinado por entender
 el mismo empíricamente- pero también que, al proponerlo, me
 siento fiel a los principios humeanos.

(70) "The Sceptic". Philosophical Works vol 3. pág 222.

2.1.4 LA RAZON: DEL "ES" AL "DEBE"

Para resumir: cuando Hume discute el papel de la razón en el ámbito de la moral, entiende aquélla en un amplísimo doble sentido. Por una parte, y éste es el sentido más general, la razón es entendida como la facultad teórica a la que compete el descubrimiento de la verdad y así, opuesta a la facultad volitiva, llamada a veces metafóricamente el corazón: "the heart" (71), a la que compete el asentimiento o disentimiento a los fines. Por la otra, y éste es un sentido aún muy general pero ya mucho más restringido que el anterior, la razón es la facultad teórica mediata, la facultad de la inferencia que debe contraponerse con la facultad teórica de la intuición,

En este doble sentido, que conviene separar, el papel de la razón, tanto en el cumplimiento del aspecto prescriptivo de los juicios morales cuanto en el establecimiento en el valor veritativo de los mismos, es fundamental. Por lo que hace al primer asunto, ya lo vimos, a la razón, entendida en el primer sentido distinguido por nosotros, le compete la doble función directiva e inhibitoria; la tarea de fijar los medios adecuados para llevar a cabo una acción -cumplir un desideratum moral- y la de hacernos desistir de nuestro propósito de alcanzar un fin cuando nos advierte de su radical inaccessibilidad. Por lo que hace al segundo, a la razón, entendida ahora como facultad de la inferencia, le compete la función de inducir cuáles son los sentimientos de aprobación universales e inmediatos (72) del género humano, la función de descubrir

(71) Cf. por ejemplo, E.P.M. pág 172.

(72) "... nada sino la experiencia puede asegurarnos que los sentimientos son los mismos". Letter to Francis Hutcheson de marzo de 1740. The Letters of David Hume vol I pág 40.

las virtudes naturales. Pero también, y sobre todo, a ella le compete juzgar sobre la utilidad de una conducta. En este caso su función no es sólo descubrir sino determinar cuales son las virtudes artificiales pues éstas no existen antes de que la razón se ejerza. En este sentido, por escandalosos que pueda parecer, para Hume la razón devendría un principio último y original de lo moral.

Dicho todo esto, y para terminar nuestra discusión del papel que Hume asigna a la razón en el ámbito práctico, podemos terciar ahora en la famosa polémica del "is-ought passage". Como es bien sabido Treatise III-i-1 se cierra con la siguiente observación:

"No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede, quizás, estimarse de alguna importancia. En todo sistema de moralidad con el que hasta ahora me he topado, siempre he observado que el autor procede por algún tiempo de acuerdo con el modo ordinario de razonar y establece la existencia de un Dios o hace observaciones respecto a los asuntos humanos; cuando de repente me sorprendo al encontrar que, en lugar de las usuales cópulas proposicionales es y no es, no hallo ni una sola proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible y, sin embargo, es de una importancia suma. Pues en tanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que se observe y se explique; y que al mismo tiempo, sea dada una razón para lo que parece totalmente inconcebible: cómo puede esta nueva relación ser una deducción de otras que son totalmente diferentes. Pero como los autores no toman por lo común esta precaución, me permitiré recomendársela

a los lectores, pues estoy persuadido de que esta pequeña atención subvertiría todos los sistemas vulgares de moralidad, y nos permitiría ver que la distinción entre vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de objetos ni es percibida por la razón"(73).

Lo primero que llama la atención es que este texto, al que los comentadores han dado tanta importancia y sobre el que tanto se ha escrito, nos es presentado por Hume un tanto displicentemente: "no puedo dejar de añadir...", "puede, quizás, estimarse de alguna importancia...". Y me inclino a pensar que no se trata de una humildad retórica. En ninguno de sus posteriores escritos sobre moral reaparecerá el tema. El escocés no parece conceder ningún papel decisivo en el conjunto de su argumentación a esta observación ¿No resultará pues exagerado el convertirla en la piedra de toque de la metaética humeana?

Dejando por el momento abierto este último interrogante y ya puestos en la tarea minuciosa de la interpretación, nos encontramos con que del dichoso "passage" dos corrientes interpretativas, radicalmente enfrentadas, nos salen al encuentro. Por una parte la que vamos a llamar "la lectura antinaturalista" del mismo; defendida por la mayoría de los autores de "manuales" -expresión que no encierra por nuestra parte ningún sentido peyorativo- de ética (74), así como por algunos "especialistas" en Hume de reconocida solvencia (75). Por la otra,

(73) T.H.N. pág 469-70.

(74) Cf. R.M.Hare, The Language of Morals pág 29 y P.H.Nowell Smith, Ética pág 52-3.

(75) Cf. R.F.Atkinson, "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply" V.C.Chappell (Edt), Hume y A.Flew, "On the Interpretation of Hume". Idem.

la que denominaremos "la lectura filo-naturalista", principalmente asumida por "especialistas" -alguno de ellos también autor de manuales- en la filosofía moral del escocés (76). Según la primera, en el pasaje en cuestión nos en contraríamos con la formulación de la "ley de Hume" según la cual: "no 'ought' from an 'is'" (77). Esto es: no hay proceso inferencial legítimo, ni deductivo ni inductivo, que pueda llevar desde premisas con "es" a conclusiones con "debe". Si esta lectura es correcta, la única metaética que coherentemente cabría atribuir a Hume sería un intuicionismo-sentimentalista (78). Según la lectura "filo-naturalista" el pasaje nos dice algo completamente distinto. En él se nos es taría advirtiendo de que la relación entre el "es" y el "debe" es un "crucial logical issue" (79), y de que hay modos en que esta transición puede hacerse y modos en los que no se puede. La consecuencia última de este punto de vista sería la de que para el escocés los juicios morales serían "Statements of facts" (80); dejándose las puertas abiertas a cualquiera de las múltiples posibles formas que el sentimentalismo objetivo puede adoptar. Dado cuanto acabamos de decir en la sección previa, dado que consideramos no solo que el sentimentalismo objetivo representa posiciones más adecuadas que el sentimentalismo-intuicionista sino también, y sobre todo, que hay más evidencia en los textos humeanos favo-

(76) Cf. A.C. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'" en V.C. Chappell (Edt), Hume y G. Hunter, "Hume on Is and Ought" en Philosophy XXXVII (1.962).

(77) Así bautizada por R.M. Hare, Freedom and Reason pág 108

(78) Insisten, por tanto, en que para Hume la moralidad era más sentida que juzgada. Cf. A. Flew, "'Not Proven' -at most" en V.C. Chappell, Op. Cit. pág 291.

(79) A.C. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'" en V.C. Chappell, Op. cit. pág 261.

(80) Cf. G. Hunter, "Reply to Professor Flew" en V.C. Chappell, Op. Cit. pág 287.

rable a aquél que a éste (81), pocas dudas podrán quedar de que nuestras simpatías se dirigen hacia la lectura filona_ turalista. Pero el problema que debemos encarar ahora, más que el de cómo debe leerse el pasaje del "is-ought" para que cuadre con lo que interpretamos ser la posición general de Hume, es el de qué es lo que realmente este pasaje dice (82). Y a este respecto, adelantémoslo ya, nuestra opinión es que el mismo es radicalmente ambiguo y no permite la re_ solución de la controversia en un sentido definido.

En efecto, a la altura de Treatise III-i-1 la intención de Hume no es todavía positiva, no trata tanto de perfilar su propia posición respecto al fundamento de la moralidad cuanto de demoler la de sus adversarios racionalistas. Y el "is-ought" passage" no hace sino encuadrarse en esta estrate_ gia de la polémica. Con él no pretende Hume sino señalar un defecto más del que adolece "todo sistema de moralidad" con el que se ha encontrado ¿Cuál es ese defecto? Ateniéndose estrictamente a las palabras del escocés, el mismo consiste en que en aquellos sistemas:

1) no se repara suficientemente ("it shou'd be observ'd and

- (81) En nuestra opinión los textos humeanos empiezan por su gerirnos posiciones intuicionistas (T.H.N. III-ii-2) que, poco a poco, (a lo largo de T.H.N. III) van sien_ do matizadas hasta resultar, al final (en el E.P.M.), abandonadas en favor del punto de vista que hemos lla_ mado sentimentalismo objetivo.
- (82) Pensamos pues que es injusto descalificar la lectura antinaturalista del pasaje argumentando que el mismo Hume ha establecido su ética a partir de una deducción del debe (por ejemplo: de la justicia) desde el es (del interés común); que no puede haber propuesto la ley "no 'ought' from an 'is'" pues él mismo hubiera sido el pri_ mero en transgredirla. Los puntos de vista del escocés en este terreno, como ya hemos advertido, resultan tan ambiguos y contradictorios que siempre podrá reclamar con razón el intérprete anti-naturalista: "¿por qué no una contradicción más?".

explain'd") en que la argumentación va del "es" (de Dios o de los asuntos humanos) al "debe" (de los juicios morales); y

- 2) que, en consecuencia, no se ofrece ninguna razón, y ofrecerla parece difícil ("seems altogether inconceivable), de cómo el "debe" se "deduce" del "es".

Dígame lo que se diga, estas observaciones resultan perfectamente compatibles tanto con la lectura filo como con la anti-naturalista. Los partidarios de la primera se aferrarán a la letra de las mismas: la deducción sólo parece inconcebible. Hume no dice que de facto lo sea. De hecho, para ellos, el escocés postulará que tal deducción (83) es posible siempre y cuando se utilicen en la misma conceptos que hagan referencia a esos hechos que son las pasiones (84). Los par_

(83) ¿Qué tipo de deducción? MacIntyre ha señalado, a nuestro entender con razón, que en el pasaje "deduce" debe ser entendido no en un sentido fuerte, como sinónimo de "entailment", sino en un sentido débil, como sinónimo de "inference" (Cf. A.C.MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'". V.C.Chappell, Hume pág 254). Dicho en nuestra terminología: los filonaturalistas defenderían que Hume opinó que era posible inducir el "debe" desde el "es". Esto les plantearía un nuevo problema: ¿acaso no sostuvo el autor del Treatise que toda inferencia inductiva era ilegítima? ¿Cómo podía entonces sostener una posición naturalista que descansaba sobre la fiabilidad de la inducción? La respuesta a estas preguntas es, como veremos cuando llegue el caso, que no hay en Hume ni sombra de ese escepticismo inductivo que tan persistentemente se le ha querido atribuir.

(84) Se ha hecho ya clásico el ejemplo que MacIntyre nos ofrece de lo que contaría para Hume como un caso de legítima deducción del "debe" a partir del "es": "Si apuñalo a Smith, me encarcelarán; pero yo no deseo ir a la cárcel. Por consiguiente, no debo (mejor no lo hago) apuñalarle" A.C.MacIntyre: "Hume on 'Is' and 'Ought'". V.C.Chappell, Hume pág 256. Sin embargo, tal ejemplo nos parece desafortunado en cuanto que hace opaco algo que el mismo MacIntyre reconoce: que es para Hume la noción de un consenso de interés, la que hace viable el tránsito del "es" al "debe" (de ahí que su sentimenta

tidarios de la segunda insistirán en lo que consideran en el espíritu del texto en cuestión: un ejercicio de retórica en el que irónicamente se ridiculiza la intención de deducir, cosa imposible, una nueva relación (el debe) de otras totalmente diferentes (el es). Para ellos Hume no está criticando el que los racionalistas no se den cuenta de la deducción implícita en sus razonamientos; o el que la manera en que éstos pretenden llevarla a cabo sea ilegítima. Para ellos el escocés está afirmando que tal deducción es de todo punto irrealizable.

Pero si ciertamente estas observaciones de Hume no permiten zanjar el contencioso interpretativo, ¿no nos serán de mayor ayuda para conseguirlo las palabras con que cierra este dichoso pasaje? En ellas nos advierte el escocés que su observación "subvertirá todos los sistemas vulgares de moralidad", y nos permitirá ver "que la distinción de vicio y virtud no está fundada meramente en las relaciones de objetos ni es percibida por la razón". Al concretar más contra quien dirige sus tiros, parece que nos descubre Hume a la vez la posición desde la que dispara. Se trata de poner en solfa los sistemas racionalistas (85), aquellos sistemas que interpre-

lismo sea objetivo, no subjetivo) (Cf. A.C. MacIntyre, Idem págs 248-9). Por ello nos permitimos proponer el siguiente ejemplo alternativo: "Si apuñalo a García, resuelvo mis diferencias con él; pero la mayoría de los hombres no aceptarán nunca el apuñalamiento como un método legítimo para resolver sus diferencias. Luego no debo apuñalarlo".

- (85) Se ha discutido mucho a quién se refiere Hume con su expresión "los sistemas vulgares de moralidad". MacIntyre ha interpretado que los mismos eran aquellos sistemas que pretendían fundamentar la moral a partir de la religión (Cf. A.C. MacIntyre, Op. Cit pág 263-4), a lo que se ha opuesto R.F. Atkinson, "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr MacIntyre" V.C. Chappell, Hume pág 273. En

...

tan la moralidad como una cualidad objetiva (una relación de objetos) independiente de los sentimientos humanos y descubrible por la razón.

Este último punto, preciso es reconocerlo, parece inclinar la balanza del lado antinaturalista. Postular la deducibilidad del "debe" a partir del "es" significa admitir que a la razón -no lo olvidemos: facultad de la inferencia- le corresponde un muy importante papel en la determinación de las máximas morales; pero ahora el escocés afirma explícitamente que la moralidad no es percibida por la razón; negación cuyo correlato afirmativo parece ser que: "la moralidad... es más propiamente sentida que juzgada" (86).

Sin embargo, la evidencia favorable a esta lectura no es tan rotunda como a primera vista puede parecer. La intención del párrafo es polémica. En él se trata de precisar con mayor detalle los destinatarios del reproche que el "is-ought passage" en su conjunto encierra. De ahí que las últimas palabras del mismo quepa interpretarlas no tanto como un veredicto definitivo a propósito del papel de la razón en el ámbito de la moral, cuanto como la condenación de todos aquellos sistemas que hacían de la misma la única facultad relevante en cuestiones morales, sin atender en absoluto a los sentimientos humanos; la condenación de los sistemas racionalistas a los que se ha estado fustigando durante todo el Treatise III-i-1. Las últimas palabras de Hume aquí: "la dis-

nuestra opinión los sistemas vulgares serían aquellos que en el supuesto "combate" entre pasión y razón a-puestan, cosa "usual" (T.H.N. pág 413), por la segunda. Esto es: los sistemas racionalistas en cualquiera de sus formas.

(86) T.H.N. pág 470

tinción de vicio y virtud no está fundada meramente sobre las relaciones de objetos, ni es percibida por la razón", pueden pues interpretarse (y ahora han cambiado las tornas, son los filo-naturalistas los que apelarán al espíritu del texto) más que como la irrevocable decisión de eliminar a la razón de la moral, como la advertencia de la necesidad de revisar y criticar el papel omnipotente que el racionalismo le había otorgado.

En resumen, ateniéndonos estrictamente al "is-ought passage" no podemos decidir si Hume defendió o no la posibilidad de inferir el "debe" desde el "es". Dada la ambigüedad del mismo, el carácter de observación marginal y polémica que el escocés le otorgó, cualquiera de las dos alternativas está casi por igual legitimada. Sí podemos y debemos decidir en cambio, desde el conjunto de sus reflexiones sobre moral. Y como a través de ellas observamos que Hume se desliza paso a paso desde posiciones intuicionistas hasta posiciones cada vez más decididamente de un sentimentalismo objetivo, nuestra conclusión es que, en efecto, pensó el autor del Treatise que el "debe" era inferible desde el "es" por intermedio, como hemos dejado claro en las secciones previas, del concepto de un interés consensuado.

II.2 LA RAZON EN EL AMBITO TEORICO

Las conclusiones que hemos extraído a propósito de los puntos de vista humeanos sobre la moral pueden extenderse al conjunto de lo que vimos llamaba él las ciencias prácticas: aquellas en que, como ocurre en la política, en la economía etc... alguno de los aspectos de la conducta humana se convierte en objeto de investigación. Puesto que no menos que nuestro comportamiento ético, está nuestro comportamiento político, económico, etc, determinado por el interés, el sentimiento o la pasión, el papel de la razón en la constitución de las respectivas ciencias que lo estudian, aún cuando más importante de lo que suele interpretarse, será para Hume, como lo era en el caso de la moral, subordinado.

Ya sólo por esto, una reflexión sobre el fundamento, la constitución de una ciencia que sirviera de base al sistema entero de las ciencias, no podría llevarse a cabo sólo como un análisis de la facultad cognoscitiva, como mera teoría del conocimiento, sin considerar la realidad de lo pasional, sin ser también teoría del interés. Queda pues explicada y justificada aquella ampliación del objeto de la metafísica -"la ciencia del hombre"- que considerábamos una de las innovaciones más llamativas de la concepción humeana de esta disciplina. Y sin embargo, puede que esta innovación tenga otros apoyos no menos relevantes. Puede que la referencia a la pasión venga no sólo exigida desde el ámbito práctico si no también desde el teórico. Puede que el interés fije no sólo el fin último de nuestra conducta sino que también venga a sancionar qué es lo que damos por conocimiento y qué no. No nos cabe para despejar esta sospecha en un sentido o en otro sino pasar ahora a considerar el papel que Hume asig

na a la razón en el ámbito teórico. Indagar los límites que fija, si es que alguno, a su autarquía en este campo.

Como ya vimos Hume acepta la determinación que hace de la razón la facultad a la que compete el descubrimiento de la verdad y la denuncia de la falsedad (87). Esto significa que, para él, sólo lo que es susceptible de tal verdad o falsedad puede considerarse legítimamente como el objeto propio de esta facultad:

"nada puede ser contrario a la verdad o razón salvo lo que tiene una referencia a ésta, y... sólo los juicios de nuestro entendimiento la tienen" (88)

La razón es por tanto la facultad del juicio. En consecuencia, ponderar y examinar la teoría humeana de la razón será tanto como ponderar y examinar la teoría humeana del juicio. Y en cuanto nos disponemos a afrontar esta tarea, inevitablemente, algo nos llama en primer lugar la atención, a saber: la autoconciencia que tiene Hume de estar "revolucionando" las concepciones previas a propósito de este asunto; la valoración que él mismo hace de su filosofía como significando un punto de inflexión y de ruptura con la tradición que le precede:

"Podemos aprovechar la ocasión para dar cuenta de un error muy notorio frecuentemente inculcado en las escuelas y que ha llegado a ser una clase de máxima establecida universalmente adoptada por todos los lógicos. Este error no es otro que la división vulgar de los actos del entendimiento en concepción, juicio y razonamiento y la definición que

(87) Cf. T.H.N. págs 180 y 458.

(88) T.H.N. pág 415-6

dan de ellos. La concepción es definida como la simple consideración de una o más ideas; el juicio como la separación o la unión de diferentes ideas; y el razonamiento como la separación o unión de diferentes ideas por la interposición de otras que muestran la relación que guardan aquellas entre si. Pero estas distinciones y definiciones son defectivas en respectos muy considerables. En primer lugar, dista mucho de ser verdad que en todo juicio que formamos unamos dos ideas diferentes; pues en esta proposición: Dios es, o en cualquier otra referente a cualquier existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del objeto, ni es capaz de formar una idea compuesta por la unión. En segundo lugar, del mismo modo que podemos formar una proposición que contiene una única idea, podemos igualmente ejercer nuestra razón sin emplear más de dos ideas, y sin tener que recurrir a una tercera para servirnos como medium entre ellas. Inferimos una causa inmediatamente a partir de su efecto; y esta inferencia no sólo es una verdadera especie de razonamiento sino el más fuerte de ellos, y más convincente que aquellos en los que interponemos otra idea para conectar los dos extremos. Lo que podemos afirmar en general respecto a estos tres actos del entendimiento es que, tomados bajo la perspectiva adecuada, se resuelven todos ellos en el primero, y nada son sino modos particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un único objeto o muchos, ya hagamos hincapié en estos objetos o corramos de e-

llos a otros y los consideremos en cualquier forma u orden, el acto de la mente no excede una simple concepción, y la única diferencia relevante que ocurre a este propósito es cuando juntamos la creencia a la concepción y estamos persuadidos de la verdad de lo que concebimos. Hasta ahora no ha sido explicado nunca este acto de la mente por filósofo alguno y, por consiguiente, me encuentro libre para proponer mi hipótesis concerniente a éste, la cual es que el mismo consiste sólo en la concepción fuerte y firme de una idea que la hace próxima, en alguna manera, a una impresión inmediata" (89)

Este texto, que aunque presentado por Hume como nota a pie de página resulta fundamental en cuanto que encierra en sí el sentido global de toda su especulación, no es, ciertamente, fácil de interpretar. Algunos, Pears por ejemplo, han pensado que en él cometería el escocés el craso error de "reducir pensamientos completos a ideas simples" (90), pero a mi entender la intención de Hume en el mismo no sería la de obviar el diferente grado de complejidad lógica que existe entre un término (una idea) y una sentencia (una proposición). Aunque a los "lógicos" les reprocha, a mi entender con perfecta justicia, que del mismo modo en que hay algunos juicios

(89) T.H.N. pág 96n

(90) D.F. Pears, "Hume's Empiricism and Modern Empiricism" en D.F. Pears (Edt), David Hume: A Symposium págs 16-8
 J. Bricke ha criticado la lectura de Pears mostrando, a nuestro entender suficientemente, que los textos de Hume evidencian que éste concibió la mayoría de los juicios como involucrando combinaciones de múltiples ideas. Cf. J. Bricke, Hume's Philosophy of Mind págs 112-14.

(no todos, ni tan siquiera la mayoría) que no involucran si no un único concepto (a saber: los existenciales pues, como dirá Kant más tarde, la existencia no es un predicado), hay inferencias que no son silogísticas, su punto fundamental contra ellos es muy otro. Aceptemos que una proposición es el resultado de la combinación de diferentes términos (ideas). Lo que faltaría aún por explicar, y esto es lo decisivo, es qué diferencia habría entre la mera consideración de la misma (p) y su efectiva aseveración ($\vdash p$). Cuando considero la proposición "La isla de Mallorca está en el Mediterráneo" (Mm), estoy uniendo exactamente los mismos términos o ideas -a saber: la isla de Mallorca ("m") y está en el Mediterráneo ("M")- que cuando asevero "La isla de Mallorca está en el Mediterráneo" ($\vdash Mm$). Pero entre uno y otro caso hay diferencias que no pueden pasarse por alto. En el primero no me comprometo con cuál pueda ser el valor veritativo de la proposición; en el segundo, por contra, manifiesto mi creencia de que la misma es verdadera.

Este, y no el justísimo de que existen juicios que involucran un sólo concepto o inferencias que no son silogísticas, es el reproche fundamental que Hume dirige a los lógicos-filósofos que le precedieron: el no haber explicado en qué consiste la creencia, el no haber explicado cuál es la diferencia entre considerar una proposición y aseverarla. En resumen, la novedad que Hume pretende introducir (y ésta no es sólo una novedad lógica, es más bien una novedad respecto a la relación del pensamiento con el ser, una novedad onto-lógica), se concreta en una nueva reflexión sobre qué es exactamente lo que decimos cuando aseveramos de algo que es idéntico a sí mismo (que es una sustancia), o que es P (que tiene una propiedad), o que es uno de los términos de

R (que está en una relación con y) o, simplemente, que es (que existe) (91). Clarificar el papel que Hume atribuye a la razón en el ámbito teórico nos obliga pues a considerar su opinión respecto a todos y cada uno de estos puntos.

(91) Como ya hemos advertido (Cf. nota 206 de nuestro primer capítulo), para Hume sustancia, propiedad y relación, por ser los posibles referentes de un término en una proposición, constituían los "elementos" de la primera parte -la dedicada al conocimiento- de su ciencia del hombre. Como sustancia, como propiedad o como relación serían las maneras en que algo puede llegar a ser conocido por nosotros.

2.2.1. LA TESIS DE HUME SOBRE LA SUSTANCIA2.2.1.1. LA SUSTANCIA CORPOREA2.2.1.1.1. EL FUNDAMENTO DE NUESTRA CREENCIA EN LA EXISTEN-
CIA DE LOS CUERPOS

El problema que encara Hume cuando discute la idea de sustancia es el del fundamento de nuestra creencia vulgar en la existencia independiente y continúa de entes sensiblemente cualificados pues, como ya vimos (ved nuestro apartado 1.3.2.1.) y explicamos (1.3.2.2.) en su opinión "la existencia externa, cuando tomada por algo específicamente diferente de nuestras percepciones" tal y como la toman, en definitiva, los sistemas filosóficos antiguos y modernos, resulta absurda e inconcebible.

Sabemos ya, porque lo hemos visto, que para el escocés este fundamento no es racional, que la razón, cualquiera que sea el supuesto del que partamos (ya sea el del filósofo según el cual nuestra experiencia lo es de fenómenos efímeros; ya sea el del vulgo según el cual nuestra experiencia, aunque interrumpida, lo es de objetos), "ni nos da, ni es posible... que pueda darnos, ninguna seguridad por lo que hace a la existencia distinta y continúa de los cuerpos" (92). No hay, ni puede establecerse, una relación inferencial legítima entre el nivel de la experiencia y nuestra creencia ontológica vulgar. No la hay porque, recuérdese que constataba Hume, no es por ningún tipo de razonamiento que la mayoría de la humanidad llega a abrazar esta creencia. No puede haberla porque ni desde el supuesto filosófi

co ni desde el vulgar, puede alumbrarse una inferencia legítima que nos lleve a la misma. Las razones de Hume para la primera parte de esta su conclusión ya las vimos. Si consideramos que lo percibido no son nunca los objetos sino siempre los fenómenos, entonces no hay razonamiento causal -el único tipo de razonamiento que según Hume nos asegura de la existencia de algo- que nos pueda llevar desde el nivel fenoménico percibido al nivel objetivo impercibido (93). Pero ¿qué hay de la segunda parte de su conclusión? ¿Por qué no hay inferencia posible, si aceptamos el supuesto vulgar, desde la experiencia a la creencia ontológica? Para responder esta última pregunta debemos retomar ahora el análisis de la sección Treatise I-IV-2 allá donde lo abandonamos, en su explicación del modo en que la imaginación llega a hacerse responsable de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo.

Conforme a nuestra interpretación realista de la filosofía humeana de la percepción (interpretación en cuyo favor argumentamos detenidamente en secciones anteriores de este trabajo) el problema que a partir de la página 194 del Treatise se va a plantear Hume va a ser el de cómo, a partir de nuestra experiencia sensorial interrumpida de objetos, llegamos a abrazar la creencia en su existencia continua. Hume no se preocupa aquí de explicar cómo es que llegamos también a creer en su independencia -el otro rasgo de la objetividad- (94). En cuanto que la misma está implicada

(93) Cf. T.H.N. pág 212.
 (94) Cf. T.H.N. pág 188.

por la continuidad, estima este problema como secundario (95) y como automáticamente solucionado en cuanto se soluciona a-
 quél. Pues bien, su primera respuesta a esta pregunta va a
 ser que la constancia, i.e. la perseveración de sus propieda-
 des, y la coherencia, i.e. el cambio regular que en todo ca-
 so sufren las mismas, de los cuerpos son las condiciones úl-
 timas de posibilidad de tal creencia. Si los entes que pue-
 blan "el mundo externo" no fueran ni constantes ni coheren-
 tes, nuestras experiencias interrumpidas de ellos no serían
 ni regulares ni semejantes entre sí; y sin esta regularidad
 y semejanza en nuestra experiencia nos faltaría el motivo pa-
 ra atribuirles continuidad e independencia. En suma: constan-
 cia y coherencia de los objetos son la condición ontológica
 del criterio epistemológico: regularidad y semejanza de la
 experiencia, que, de hecho, utilizamos para atribuirles con-
 tinuidad e independencia i.e. objetividad en su existencia.

Sin embargo, lo que para nuestro propósito nos interesa
 señalar aquí es que para Hume este criterio epistemológico
 de ninguna manera constituye un fundamento lógico suficiente
 para la creencia ontológica. Que no es la razón la que consi-
 derando la regularidad o la semejanza de nuestras experien-
 cias del mundo externo, pueda obligarnos a creer en su exis-
 tencia. Esto, por cierto, no significa que debamos negar, po-
 ner en suspenso o incluso disminuir el grado de certeza, má-
 ximo, que vulgarmente se atribuye a esta creencia. Ya vimos
 que para Hume esto era totalmente imposible si es que querí-
 amos evitar nuestra aniquilación física, la ruina de la na-

(95) "...la opinión de la existencia continuada del cuerpo...
 es anterior a esta de su existencia distinta, y produce
 este último principio" T.H.N. pág 199. Subrayado origi-
 nal. Y Cf. también T.H.N. pág 210.

turalaleza humana, e incluso, si es que queríamos decir algo con sentido. No; el escepticismo es aquí sólo de fundamentación. Lo que se nos dice es que no es lógicamente contradictorio tener la experiencia sensorial que tenemos y no adoptar el esquema conceptual de los objetos físicos duraderos e independientes (96). Pero veamos como llega Hume a esta conclusión.

Empecemos, como el propio Hume, por considerar lo que se refiere a la coherencia. En multitud de ocasiones hemos constatado la existencia de una regularidad entre determinados fenómenos. Así, por ejemplo, hemos observado cómo el movimiento de nuestra puerta produce un determinado ruido o cómo, para llegar a nuestra habitación, hemos debido antes subir las escaleras que le dan acceso. Pero ¿qué ocurre cuando me encuentro de espaldas a la puerta e irrumpe un mensajero para entregarme una misiva?

"Estos fenómenos -nos dice Hume-... considerados bajo cierto respecto, son contradicciones de la experiencia común, y pueden ser considerados como objeciones a aquellas máximas que formamos concernientes a causas y efectos. Estoy acostumbrado a oír este sonido y al mismo tiempo a ver tal objeto en movimiento. En este caso particular no he percibido ambas percepciones. Estas obser-

(96) Pero, ¿no acabamos de decir que la suposición de la existencia de un mundo objetivo es condición sine qua non de que podamos hablar con sentido? ¿Cómo decimos pues que no es lógicamente contradictorio no adoptar el esquema conceptual que se compromete con un tal mundo? La contradicción lógica: " $p \wedge \neg p$ ", ya presupone el sentido de la proposición " p "; y éste, el que tengamos conceptos (Cf. T.H.N. pág 164). La suposición de la existencia de un mundo objetivo es condición sine qua non para que tengamos conceptos. Su negación es pues un absurdo conceptual, previo al absurdo lógico.

vaciones son contrarias a menos que suponga que mi puerta aún está allí y que fue abierta sin que yo lo percibiera. Y esta suposición, que fue en principio enteramente arbitraria e hipotética, ad quiere fuerza por ser la única por la que puedo reconciliar estas contradicciones. Difícilmente hay un momento en mi vida en el que una instancia similar no se me presente, y en el que no tenga ocasión para suponer la existencia continua de los objetos en orden a conectar sus apariencias pasadas y presentes, y darles una unión a los unos con los otros tal como he encontrado por experiencia que corresponde a sus naturalezas y circunstancias particulares. Aquí, por consiguiente, soy conducido naturalmente a mirar el mundo como algo real y duradero, y como perseverando en su existencia igualmente cuando ya no está presente a mi percepción" (97).

Algunos comentadores han visto en estas palabras de Hume un argumento convincente en favor de la tesis de que la existencia del mundo objetivo puede inferirse legítimamente a partir de nuestra experiencia sensorial, por medio de un razonamiento inductivo, con lo que, de ser coherente consigo mismo, no debía el escocés haber negado que la razón -si bien no en su funcionamiento deductivo, si, al menos, en el inductivo- pudiese dar cuenta de la creencia ontológica (98) De ahí su extrañeza ante la observación que a continuación de la ya citada hace Hume:

"Pero aunque esta conclusión desde la coherencia

(97) T.H.N. pág 196-7.

(98) Cf. J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume págs 328-330 y J. Laird, Hume's Philosophy of Human Nature. pág 149.

de las apariencias pueda parecer de la misma naturaleza que la de nuestros razonamientos sobre causas y efectos, en cuanto que derivada de la costumbre y regulada por la experiencia pasada, tras un examen detenido encontraremos que en última instancia difieren considerablemente la una de la otra, y que esta inferencia surge del entendimiento de una manera indirecta y oblicua. Pues fácilmente se concederá que puesto que nada está nunca realmente presente a la mente aparte de sus propias percepciones, no sólo resulta imposible que cualquier hábito llegue a ser adquirido de otra manera que no sea por la sucesión regular de estas percepciones sino también que cualquier hábito pueda exceder este grado de regularidad. Cualquier grado, por consiguiente, de regularidad en nuestras percepciones, nunca puede ser fundamento para que inferamos un grado mayor de regularidad en algunos objetos que no son percibidos, pues esto supone una contradicción, viz. un hábito adquirido por lo que nunca estuvo presente ante la mente. Pero es evidente que si inferimos la existencia continua de los objetos de los sentidos desde su coherencia y la frecuencia de su unión, es en orden a arrojar sobre los objetos una regularidad mayor que la que es observada en nuestras meras percepciones. Observamos una conexión entre dos clases de objetos en sus apariciones pasadas ante los sentidos, pero no somos capaces de observar esta conexión perfectamente constante puesto que el giro de nuestra cabeza o el cerrar nuestros ojos es ca-

paz de romperla ¿Qué hacemos en este caso sino suponer que estos objetos aún continúan su conexión usual no obstante su aparente interrupción, y que las apariencias irregulares están conectadas por algo de lo que somos insensibles? Pero como todo razonamiento sobre cuestiones de hecho surge sólo de la costumbre, y la costumbre sólo puede ser el efecto de repetidas percepciones, la extensión de la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones nunca puede ser el efecto directo y natural de la conexión y la repetición constante, sino que debe surgir de la cooperación de algún otro principio" (99)

Esta larga reflexión del escocés, que no nos ha quedado más remedio que citar en su integridad, ha desatado la polémica entre sus estudiosos. J.W.Smith ha pretendido justificarla del siguiente modo: "En las inferencias causales argumentamos desde percepciones que tenemos a otras que también tenemos; mientras que al movernos desde la coherencia a la continuidad, vamos de percepciones que tenemos a otras que no tenemos, o a estados de cosas que no percibimos. De aquí se sigue que estas dos clases de transición intelectual -no importa qué nos disponga a hacerlas- son completamente diferentes la una de la otra" (100). Pero si a esto es a lo que apuntaba Hume, hay que reconocer que su argumentación fue bastante falaz pues, como ha observado Bennett, también "...en las inferencias causales vamos de lo observado a lo aún-no-observado, y en este sentido, vamos

(99) T.H.N. pág 197-8

(100) J.W.Smith, "Concerning Hume's Intentions", Philosophical Review vol 69 (1.960) págs 72-3.

'más allá de las percepciones' que tenemos en el momento en que la predicción es hecha"(101). Entre nuestra inferencia, a partir del hallazgo de un reloj en una isla que creíamos desierta, de la existencia en la misma de otros hombres -que el mismo Hume da como ejemplo de inferencia causal legítima (102)- y nuestra inferencia de que la puerta, aún cuando no la vemos, sigue existiendo, pues hemos oído el ruido que produce al abrirse -inferencia de la continuidad desde la coherencia- no parece haber diferencias sustanciales. Es quizás por ello, que algunos comentadores han pensado que la intención del escocés en este punto no es negar que el razonamiento desde la coherencia a la continuidad sea de naturaleza inductiva, sino subrayar que en él manifestamos los hombres nuestra "tendencia a persistir en nuestras generalizaciones inductivas igualmente en ausencia de evidencias favorables"(103); que "Lo que la investigación de Hume subraya ahora es que, además, un análisis adecuado de las inferencias causales muestra que entre lo que define a tales inferencias como 'razonables', se encuentra también el suponer que las regularidades constatadas en las series percibidas se mantienen en aquellos casos en que lo que se percibe son instancias tan sólo de alguno o algunos de los miembros de las series anteriores, postulando entonces la existencia (no percibida) de los restantes miembros de la serie (y en ocasiones de series completas intermedias que sirvan de enlace para coordinarlos, de acuerdo en todo caso con la experiencia pasada)" (104). Pero estas interpretaciones chocan radicalmente, a nuestro parecer, tanto con la insistencia

(101) J. Bennett, Locke. Berkeley. Hume pág 330. Subrayado y comillas originales.

(102) Cf. E.H.U. pág 26.

(103) H.H. Price, Hume's Theory of the external World pág 58

(104) J. García Roca, Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume. pág 173.

humana de que el movimiento de la coherencia a la continuidad no puede ser del mismo tipo que la inferencia inductiva de la causa al efecto (o viceversa), cuanto con, sobre todo, su conclusión general de que la razón, a la altura de Treatise I-IV entendida como la facultad responsable no sólo de la inferencia deductiva sino también de la inductiva, no es ni puede ser bajo ningún supuesto responsable de nuestra creencia ontológica. Debemos pues buscar una interpretación que en la línea de la de J.W. Smith resulte, no obstante, más convincente que la suya. Veamos.

Ciertamente que la experiencia pasada nos legitima a concluir que el ruido que ahora oímos es producido por la puerta que no vemos, o que el mensajero que nos visita -aunque tampoco lo hayamos visto- ha tenido que subir las escaleras que dan acceso a nuestro aposento. Estas conclusiones son el resultado de una inferencia inductiva razonable y legítima pues aunque hasta el momento presente hubiésemos siempre visto el movimiento y a la vez oído el ruido de la puerta y ahora sólo percibiéramos este último, esta experiencia no puede contar como contraejemplo de la conjunción constante entre ambos fenómenos. No hemos visto el movimiento de la puerta pero no lo hemos visto, sencillamente, porque no podíamos verlo. Estábamos de espaldas a la misma. Para que esta experiencia contase como contraejemplo, debiéramos haber estado en las condiciones adecuadas de observación, en este caso: mirando a la puerta cuando oímos el ruido. Así, pues, es un razonamiento inductivo y legítimo el que nos lleva desde el ruido de la puerta a la conclusión de su movimiento. Pero éste no es aún un movimiento desde la coherencia a la continuidad. Lo que cualquier regulari-

dad observada entre dos fenómenos: F1 y F2, en tiempos sucesivos: T_n y T_{n+1} , o en un mismo tiempo: T_n , nos permite inducir cuando uno de los dos (F1) no es observado por no encontrarnos en la condición observacional adecuada, es, estrictamente, que el mismo ha existido en T_n . Si siempre he observado que mientras oía este ruido (F2 en T_n) existía la puerta y ésta se movía (F1 en T_n), lo único que puedo legítimamente inferir de mi observación de F2 en T_z es que F1 en T_z . Pero el movimiento de la coherencia a la continuidad no nos lleva desde mi audición del ruido de la puerta en un momento determinado (F2 en T_n) a la postulación de su existencia en ese mismo momento (F1 en T_n) sino a su existencia a través de un periodo continuo de tiempo indeterminado ($T_a...T_x$). Cuando "infiero" la existencia continua de la puerta, supongo que la puerta ha existido durante mucho tiempo antes de que fuera movida y produjese este ruido. La regularidad de la experiencia no constituye una base suficiente como para legitimar inductivamente tal suposición. Esta es el producto de un movimiento suplementador que transgrede los límites del razonamiento inductivo constreñido, en el mejor de los casos, a la postulación de la repetición de la uniformidad observada. El movimiento desde la coherencia a la continuidad trasciende pues los límites del movimiento inductivo, debe, en consecuencia, basarse en otro principio distinto al del entendimiento o la razón responsable de este último. Y este principio, según Hume, no es otro que el de "la inercia de la imaginación" -en expresión acuñada por Price-(105).

"Ya he observado al examinar el fundamento de las

(105) H.H.Price, Op. cit. pág 54.

matemáticas, que la imaginación, cuando es colocada en una cadena de pensamientos, está capacitada para continuar igualmente cuando carece de sus objetos, del mismo modo en que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su curso sin ningún nuevo impulso... El mismo principio nos hace abrazar fácilmente esta opinión de la existencia continua de los cuerpos. Los objetos tienen una cierta coherencia igualmente como ellos aparecen a los sentidos; pero esta coherencia es mucho mayor y más uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continuada; y la mente, una vez en el trance de observar una uniformidad entre objetos, continúa naturalmente ésta hasta rendir la uniformidad tan completa como sea posible. La simple suposición de su existencia continua nos da una noción de una mayor regularidad entre los objetos que la que ellos tienen cuando no miramos más allá de nuestros sentidos" (106).

El asunto, según nos lo presenta Hume, parece ser que tomamos la constatación de una uniformidad en nuestra experiencia como pretexto para postular, no inducir, la existencia continua de los objetos de la misma. Con esta postulación ganamos una mayor regularidad entre tales objetos; la posibilidad de subsumir los datos que nuestra experiencia nos suministra bajo una única cadena explicativa que dé cuenta de los mismos. Si no he supuesto la existencia continua, entre la puerta que observé cerrada hace dos horas y la puer

ta que observo abierta ahora mismo no puedo sino constatar su semejanza; pero si postulo la continuidad de los objetos de mi experiencia, entonces esta y aquella puerta son la misma y, puesto que se ha producido un cambio en su estado -antes cerrada, ahora abierta- es lícito inferir que alguna causa de ello debe haber. Alguien la ha abierto, habrá hecho ruido al hacerlo, quizás alguna otra persona le haya oído, etc. Ganamos pues la posibilidad de unificar en mucha mayor medida nuestra experiencia, de entender ésta no sólo como experiencia de una multitud de eventos más o menos parecidos de los que algunos pueden ser causalmente relacionados con otros fenómenos inmediatamente anteriores o posteriores no observados sino, también, como experiencia de una sucesión de acontecimientos cuyas conexiones causales pueden remontarse muy atrás en el tiempo.

Sobre este rasgo que la suposición de una existencia continua introduce en nuestra consideración de la experiencia, levanta Bennett una objeción contra la conclusión humeana de que no es la razón la responsable del movimiento que nos lleva desde la coherencia a la continuidad: "Hume dice -de acuerdo a mi hipótesis- que nuestra creencia en objetos continuos no tiene valor experiencial (experiential cash-value); pero ¿cómo cuadra esto con su punto de vista de que postulamos la continuidad en orden a hacer esto o aquéllo (something or other) 'más uniforme'? Esto debe significar que la postulación hace 'más uniforme' lo que decimos sobre nuestra experiencia; pero esto es justamente admitir que la misma facilita la manipulación intelectual (intellectual handling) de nuestra experiencia, que tiene valor experiencial; Hume es así cogido en una inconsistencia"

(107).

El punto al que parece dirigir Bennett su argumento es tá claro: Hume sostiene que no hay justificación estrictamente racional, ni deductiva ni inductiva, de nuestra creencia ontológica pero, a la vez, reconoce que la suposición de la existencia continua de los objetos de nuestra experiencia facilita, al unificarla, nuestro trato con la misma. Pues bien, ¿esta simplificación en nuestro esquema conceptual no es, después de todo, un criterio teórico? ¿No supone la misma una justificación intelectual, estrictamente racional, para la adopción de la continuidad? Estamos ahora situados en el corazón mismo de una pregunta fundamental que cabe formular a Hume cada vez que éste resitúa en la imaginación el fundamento de nuestras creencias. Si éstas no tienen una justificación puramente lógica ¿por qué aceptarlas? ¿Por qué aceptar esta peculiar legalidad que la imaginación introduce y no otra cualquiera? Lo que Bennett sugiere ahora es que en el caso concreto de la creencia ontológica, el criterio es la simplificación que la misma introduce en nuestro trato de la experiencia, y que, mal que le pese a Hume, este criterio es teórico, escapa a la jurisdicción de la imaginación para resituarse en la razón. Pero, ¿es realmente así?

Ya hemos advertido en el transcurso de este trabajo que la "simplicidad" no es una determinación absoluta sino que, por contra, está necesitada de calificación. ¿Simple según qué patrón? Y, sobre todo, ¿simple para qué propósito? Ciertamente que la suposición de la continuidad en la

(107) J.Bennett, Locke.Berkeley.Hume. pág 331.

existencia de sus objetos simplifica en un determinado sentido nuestro trato con la experiencia: nos permite unificar más datos de la misma bajo menos líneas causales o genealógicas, podríamos decir, que den cuenta de los mismos. Pero a la vez, no deja de complicarnos la ontología en cuanto que nos obliga a comprometernos con la existencia continua de los objetos; existencia para la que, evidentemente, no contamos sino con una justificación evidencial radicalmente insuficiente ¿Por qué optar por aquella simplificación aún a costa de cargar con esta complejidad?

En una observación que hace Hume para marcar distancias entre sus suposiciones ontológicas y las de la filosofía antigua podemos encontrar, creo, una clave fecunda para despejar todos estos interrogantes:

"Pero aquí puede objetarse que siendo la imaginación, de acuerdo a mi propia confesión, el juez último de todos los sistemas filosóficos, soy injusto por condenar a los filósofos antiguos por hacer uso de esta facultad y dejarse llevar por completo por la misma en todos sus razonamientos. En orden a justificarme, debo distinguir en la imaginación entre los principios permanentes, irresistibles y universales, tales como la usual transición de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, y los principios débiles e irregulares, tales como aquellos de los que acabo de dar noticia. Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y acciones, de tal manera que su desaparición significaría el inmediato perecimiento y ruina de la naturaleza humana. Los últimos no son ni inevitables para la humanidad, ni necesarios o tan siquiera útiles pa-

ra la conducta de la vida..." (108)

Este texto ya nos pone sobre la pista de lo que confirmaremos ser la estrategia general de Hume. Cada vez que el fundamento de nuestras creencias es localizado en la imaginación, el escocés desplaza la legitimación de ésta fuera del ámbito estrictamente teórico: al campo práctico de la acción, de la conducta de la vida. La justificación de las reglas de la imaginación, de la legalidad no-lógica que ésta impone en la actividad cognoscitiva, legalidad que expresa y manifiesta la naturaleza humana en este terreno, reside pues en el interés, en la posibilidad que nos abre de, ateniéndonos a ellas, poder llegar a satisfacer el conjunto de nuestras necesidades y deseos, en suma: la pasión. Pero no nos apresuremos. Nos basta con que se retenga aquí sólo esto: que si la suposición de la continuidad en la existencia de los objetos de nuestra experiencia se acepta universalmente, no se debe ello sólo a que de esta forma nos resulte más simple sistematizar aquella experiencia sino también, y sobre todo, a que con esta simplificación nos resulta más fácil manipular el mundo, enfrentarnos con él. El criterio de validación de esta suposición, lo que nos lleva a asumirla, no sería pues teórico, como pretendería Bennett, sino, según Hume, pragmático.

Habiendo zanjado esta última objeción que Bennett levantara contra la conclusión humeana de que no es la razón la facultad responsable del tránsito desde la coherencia a la continuidad, podemos pasar ahora a afrontar la argumentación del escocés que le lleva a análoga resolución respecto al tránsito desde la constancia a la continuidad. Es éste un punto de extrema dificultad pues, como el propio Hume nos

advierete, en él se ha visto conducido a un "considerable compass of very profound reasoning"(109); de ahí que ahora, aún más que nunca, convenga tener claro desde el principio cuáles son los objetivos que Hume se ha marcado y cuál es su estrategia para alcanzarlos. A este respecto, en Treatise 209, después de reconocer lo difícil que será para el lector inteligente comprender completa y distintamente su sistema a propósito de aquel tránsito, encontramos que el propio Hume resume su precedente argumentación del siguiente modo:

"Es realmente evidente que como el vulgo supone a sus percepciones ser sus únicos objetos y al mismo tiempo crea en la existencia continua de la materia, debemos explicar el origen de la creencia desde aquella suposición. Ahora bien, desde esta suposición, es una opinión falsa que cualquiera de nuestros objetos o percepciones son idénticamente los mismos después de una interrupción y, consecuentemente, la opinión de su identidad nunca puede surgir desde la razón sino que debe hacerlo desde la imaginación"(110)

En este texto ya se nos advierte de cuál es el problema. El vulgo, cuyo esquema conceptual es el que se trata de explicar, supone que lo que percibe son objetos a los que cree dotados de una existencia continua y distinta; de ahí que cuando su experiencia perceptiva en un determinado momento, (Ta), se asemeje a su experiencia en otro momento, (Tn), crea que ambas experiencias lo son del mismo objeto que ha conservado constantes sus propiedades: que ha existido continuamente y

(109) T.H.N. pág 199.

(110) T.H.N. pág 209. Subrayado original.

sin alteración desde (Ta) hasta (Tn). Se trata pues de explicar como aquellas experiencias provocan esta creencia pero ¡ojo!; de lo que se quiere dar cuenta no es del proceso empírico: psicológico o genético, por el que los hombres llegan a asumir esta creencia sino, una vez más, de cuáles son los criterios epistemológicos en que la misma se apoya. No nos parece pues legítimo descalificar -como hace Price (111)- la explicación humeana, reprochándole una excesiva complejidad que la imposibilitaría para poder contar como reflejo del efectivo proceso del pensamiento que subyace a la creencia "de los niños y los campesinos" en la existencia continua "de un sombrero o un zapato o una piedra". Hume no pretende, en absoluto, dar cuenta de ese proceso de pensamiento efectivo; lo que le preocupa es:

- 1) determinar cuáles son los criterios que los niños y los campesinos, como cualquier otro ser humano que se mueva dentro del esquema conceptual ordinario o vulgar, tiene para creer que lo que percibe ahora es el mismo objeto que percibió hace un breve lapsus de tiempo; y
- 2) valorar si estos criterios proporcionan una base lógica suficiente para tal creencia.

Para empezar a cumplir esta doble tarea, comienza Hume por clarificar cuál es la idea en que el vulgo cree, esto es: por clarificar qué significa decir que un objeto ahora percibido es el mismo que percibimos antes. Empieza pues por "explicar el principium individuationis o principio de identidad" (112):

"...podemos observar -nos dice al respecto- que la consideración de cualquier único objeto (the view

(111) H.H.Price, Hume's Theory of the external World pág 45.

(112) T.H.N. pág 199-200.

of any one object) no basta para suministrar la idea de identidad. Si en esta proposición: un objeto es el mismo consigo mismo (an object is the same with itself), la idea expresada por la palabra objeto no fuera en modo alguno distinguida de la significada por sí mismo (itself), realmente nada diríamos ni contendría la proposición un predicado y un sujeto, como de facto están implicados en esta afirmación. Un único objeto proporciona la idea de unidad, no la de identidad.

Por otra parte, una multiplicidad de objetos nunca puede proporcionar esta idea, por semejantes que se les pueda suponer. La mente siempre juzga al uno no ser el otro y los considera como formando dos, tres, o cualquier número determinado de objetos cuyas existencias son enteramente distintas e independientes.

Por consiguiente, tanto el número como la unidad son incompatibles con la relación de identidad, ésta debe residir en algo que no es ninguna de ellas. Pero a decir verdad esto parece a primera vista imposible. Entre unidad y número no puede haber medium; no más que entre existencia y no existencia..." (113).

¿A qué está apuntando aquí Hume? Bennett ha pensado que el escocés estaba planteando aquí un problema mucho más general que el de la identidad de los objetos del mundo externo, a saber: el de la posibilidad, en absoluto, de enunciados contingentes de identidad (114). Y que, a la vez, estaba Hume

(113) T.H.N. pág 200

(114) Cf. J.Bennett, Locke.Berkeley.Hume págs333-336.

expresando su perplejidad por el hecho de que si en cualquier proposición de la forma "...es idéntico a..." el primer espacio es rellenado con la misma expresión que el segundo, entonces el resultado debiera ser una proposición tautológica, trivial, mientras que si ambos huecos se llenaban con dos expresiones distintas, entonces lo que se obtendría sería en todos los casos una proposición falsa (115). Pero a nuestro entender no hay necesidad de llevar las cosas a tales extremos. Pensamos que Hume no está discutiendo, ni tiene intención de hacerlo, la lógica de la identidad, sino que, por contra, su problema es el problema epistemológico de la identificación de particulares. Y pensamos que lo que a este propósito nos dice Hume es que cuando identificamos un objeto, esta operación resulta informativa, no trivial, que debe por tanto, dicho en su terminología, involucrar no una única idea sino más -"un predicado y un sujeto... están implicados en esta afirmación"- pero que, a la vez, la referencia de estas ideas no pueden ser objetos distintos, pues objetos distintos nunca pueden ser el mismo, único, objeto. A lo que Hume estaría apuntando es a que la identidad de un objeto no goza de la absoluta simplicidad de la unidad numérica sino que apunta y encierra ya una cierta complejidad; que es, como ha dicho Malherbe (116), "una unidad referida a lo diverso", y que, por tanto, no sabríamos establecer que un objeto es el mismo sin considerar este conjunto integrado de diversidades que lo identifican como uno: éste, frente a todos los otros. La identidad de un objeto es pues la unidad de un complejo. Pero ¿cómo podemos llegar a hacernos con la noción de una unidad que encierre una multiplicidad?

(115) J.Bennett, Locke.Berkeley.Hume pág 334.

(116) M.Malherbe, La Philosophie Empiriste de David Hume pág 153.

"Para resolver esta dificultad -nos dice Hume- hemos de recurrir a la idea de tiempo o duración. Ya he observado que el tiempo, en un sentido estricto, implica sucesión, y que cuando aplicamos su idea a un objeto inalterable lo hacemos sólo por una ficción de la imaginación por la que se supone participar al objeto inalterable de los cambios de los objetos co-existentes y, en particular, del de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación acontece casi universalmente y es por medio de ella como un objeto simple, situado ante nosotros y contemplado por algún tiempo sin que podamos descubrir en él ni interrupción ni variación, es capaz de darnos una noción de identidad. En efecto, cuando consideramos cualesquiera dos puntos de este tiempo podemos considerarlos en el mismo instante, en cuyo caso nos dan la idea de número, tanto por si mismos como por el objeto, el cual debe ser multiplicado en orden a ser concebido de una vez como existiendo en estos dos diferentes puntos del tiempo; o podemos, por la otra parte, trazar la sucesión del tiempo por una sucesión semejante y concebir primero un momento junto con el objeto entonces existente, para después imaginar un cambio en el tiempo sin ninguna variación o interrupción en el objeto, en cuyo caso éste nos da la idea de unidad. Tenemos aquí, por consiguiente, una idea medium entre unidad y número; o más propiamente hablando, que es cualquiera de las dos según el punto de vista que adoptemos. Y a esta idea la llamamos la de la identidad. No podemos, hablando con propiedad, decir que un objeto

es el mismo consigo mismo, a menos que lo que que ramos decir es que el objeto existente en un tiempo es el mismo consigo mismo existiendo en otro tiempo (is the same with itself existent at another). De esta manera hacemos una diferencia entre la idea significada por la palabra objeto y la significada por si mismo, sin llegar al extremo del número y, al mismo tiempo, sin restringirnos a la unidad estricta y absoluta.

Por consiguiente, el principio de individuación nada es sino la invariabilidad e ininterrumpibilidad de cualquier objeto a través de una supuesta variación de tiempo, por lo que la mente puede delinear aquel en los diferentes periodos de su existencia, sin ninguna ruptura en la perspectiva y sin verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número" (117)

El significado de esta larga observación humeana -por cuya cita pedimos disculpas- es para nosotros claro y, a la vez, de la mayor importancia. La identidad de un objeto es su persistencia en el tiempo. La identidad de un objeto supone la unidad de sus múltiples estados. De tal manera que sin persistencia no podríamos predicar la identidad de una entidad, y sin identidad, obviamente, tampoco su objetividad. Se comprenderá ahora mucho mejor nuestra observación, hecha ya muchas páginas atrás, cuando discutíamos la coimplicación de continuidad e independencia, de que sin posibilidad de reidentificación no hay tampoco posibilidad de identidad objetiva. Ante una entidad absolutamente efímera, sin ninguna duración, nos resultaría imposible corregir o confirmar nues

tra pretendida identificación de ella y ante esta imposibilidad, diríamos que carecíamos de criterios intersubjetivos i.e.: objetivos, para determinar su existencia objetiva, independiente. El descubrimiento de la identidad de un objeto es pues, y ahora está claro, un proceso informativo, no trivial; cuando decimos que un objeto es el mismo consigo mismo, lo que decimos es que lo que se nos presenta ahora es uno de sus estados, esto es: que el estado que ahora, en (Tn), tenemos presente, es un estado del mismo objeto del que eran estados otros que tuvimos presentes en otros tiempos (Tx...Tz). En definitiva: que juzgar de la identidad de un objeto es juzgar de una relación: de la relación de pertenencia de uno o varios de sus estados a ese objeto. Pero no por claro, deja de tener problemas este planteamiento humano.

En efecto, aún concediendo que la identidad de un objeto es la unidad de la multiplicidad de sus estados, falta por clarificar qué son esos estados y, sobre todo, qué es en si mismo ese objeto del que sus estados se predicán. Falta, por último, clarificar cuál es el criterio para dictaminar que un estado forma parte, junto con otros, del mismo objeto. Resuelto, concedámoslo, el tema de cual es el significado del concepto de identidad objetiva, aún quedan por resolver tres importantes problemas: ¿qué es un estado de un objeto?, ¿qué es un objeto?, y ¿cuáles son los criterios concretos de identidad de un objeto? Posponemos para más adelante la respuesta a estas preguntas pero nos vemos obligados ya a despejar alguna contestación errónea, sobre todo a la última, que el texto que hemos citado podría sugerir. En él, Hume nos ha presentado la idea de identidad como estrechamente ligada a la de un objeto invariable a

través del tiempo, y ha terminado por concluir que en esta invariabilidad e ininterrumpibilidad consiste, en suma, el principio de individuación. Pues bien, ¿no es esto tanto como sugerir que la constatación de la perfecta semejanza y la sucesión ininterrumpida de los diferentes estados es requisito imprescindible para que los reconozcamos como estados de un mismo, único, objeto? De ser así, lo que Hume nos estaría diciendo es que los objetos, para que los identifiquemos como tales, deberían disfrutar de lo que va a llamar la "perfecta identidad": invariabilidad e ininterrumpibilidad de sus estados, y que, además, esta su perfecta identidad debería ser observada por nosotros. Si éste es el punto de vista de Hume, hay que concluir que su sistema, en este punto en el que se trata de explicar cuál es la concepción vulgar de los entes del mundo externo y cómo se llega a la misma, se salda con un rotundo fracaso pues:

- 1) es obvio que el sentido común no necesita la percepción ininterrumpida de la invariabilidad de los estados de un objeto para identificarlo como tal, y,
- 2) por otra parte, no es menos obvio que la mayoría de casos lo que observamos no es esa perfecta semejanza, producto de su invariabilidad, entre los estados de una cosa, lo que no nos impide su identificación como tal.

Pero sería totalmente injusto atribuir a Hume este punto de vista desde el momento en que, como acertadamente ha señalado García Roca (118), éste está aquí, para clarificarnos el significado de la identidad objetiva, presentándonos sólo un caso límite en el que, bajo las condiciones ideales que supone la percepción ininterrumpida de la perfecta semejanza entre sus estados, resulta lícito atribuir una iden-

(118) J.García Roca, Op.Cit. pág 177n.

tividad perfecta a tal objeto. Pero

- 1) ni va Hume a negar que podamos atribuir "una identidad numérica perfecta" en los casos en que muestra percepción, aunque de la invariabilidad de un objeto, es interrumpida (119). De hecho, tal movimiento es el de la constancia a la continuidad que él se dispone a explicar a esta altura del Treatise, ni
- 2) va a negar que podamos atribuir una "identidad imperfecta" -que como veremos en absoluto significa ilegítima- a aquellos entes que además de percibirlos interrumpidamente no resultan invariables. De hecho, tal posibilidad ya está implícitamente reconocida desde el momento en que se ha admitido que la coherencia i.e. el cambio regular, es un criterio en la tribución de objetividad.

Pero no es éste el único equívoco que el texto que vemos considerando suscita y que conviene despejar. Al afirmar en un momento Hume que: "No podemos, hablando con propiedad, decir que un objeto es el mismo consigo mismo a menos que lo que queramos decir es que el objeto existente en un tiempo es el mismo consigo mismo existiendo en otro tiempo", ha dado pie para que algún comentador, en concreto Bennett, haya llegado a pensar que el escocés estaba concediendo la posibilidad de hacer "serial-identity statements", aquellos enunciados que nos informan de que "F en t1" corresponde a "F en tn" - esto es: que F es el mismo objeto en t1 y en tn-, pero negando que tal posibilidad exista respecto a los "synchronous-identity statements", aquellos que informan de que "F en t" se corresponde con "G en t" -esto es: que el objeto llamado "F" es el mismo que el llamado "G"- (120).

(119) T.H.N. pág 202.

(120) J.Bennett, Locke.Berkeley.Hume pág 336.

De nuevo, a nuestro parecer, Bennett va demasiado lejos. Hume está discutiendo qué es la identidad de un objeto. Y ha subrayado, y hemos aceptado, que tal identidad implica la duración del mismo en el tiempo. Su intención no es clsificar exhaustivamente los distintos tipos de enunciados de identidad que pueden hacerse. Es por ello que pensamos que leer en su texto la descalificación de algún tipo de tales enunciados es sacar de quicio sus palabras. Respecto a este tema pienso que lo más que puede seguirse de (no estar en) los textos humeanos sería la advertencia, que me parece legítima, de que todo juicio de identidad, sea sincrónico o serial, presupone la duración del objeto.

Mucho más grave, y de mayor urgencia por tanto el resolverlo, me parece el equívoco a que da lugar la explicación humeana de cómo la idea de identidad surge gracias a "una ficción de la imaginación" que nos permite aplicar la idea de tiempo a un objeto inalterable. Esta afirmación, junto con otras en las que se nos habla de que estamos cometiendo un error y autodecepcionándonos "con respecto a la identidad, cuando atribuimos ésta a nuestras percepciones semejantes, no obstante su interrupción" (121), o de que la identidad imperfecta que atribuimos a los objetos cambiantes es sólo "una identidad ficiticia" (122), han llevado a pensar a más de uno (123) que para Hume ninguna atribución de identidad sería estrictamente verdadera, y que, más bien, toda atribución de este tipo no podía hacerse sino obviando una confusión ilegítima:

(121) T.H.N. pág 202.

(122) T.H.N. pág 259.

(123) Cf. H.H.Price, Hume's Theory of the external World págs 39-41 y J.Bennett, Locke.Berkeley.Hume. pág 339.

- la atribución de identidad perfecta en las condiciones ideales de percepción ininterrumpida de la constancia de los estados de una cosa, obviando que la idea de tiempo no puede aplicarse sino a objetos sometidos al cambio;
- la atribución de identidad perfecta cuando la constancia se percibe interrumpidamente, obviando que la identidad no puede ascribirse sino se cumplen los dos requisitos de inalterabilidad e ininterrumpibilidad de la experiencia;
- y obviando que no se cumple ninguno de ellos, la atribución de identidad imperfecta.

Aunque desde luego hay muchas expresiones en el Treatise que hacen razonable esta lectura de la filosofía humeana de la identidad, ésta no es compartida por nosotros, pues, de un caso tan extremadamente imperfecto y problemático como el de una iglesia que fue primeramente de ladrillo, se convirtió en ruinas y luego fue reconstruida por la parroquia con piedra arenisca y de acuerdo con la moderna arquitectura, nos dice Hume que podemos, "sin quebrantar la propiedad del lenguaje (Without breach of the propriety of language)" (124), atribuirle la identidad. Esto es: que tal atribución es perfectamente legítima. Es por ello que nos inclinamos a pensar más bien que calificativos tales como "falsa", "ficticia", "errónea" o "deceptiva", cuando predicados de la identidad, nada dicen de la legitimidad o ilegitimidad de la atribución de la misma a un objeto sino del fundamento, no racional sino imaginativo, de tal atribución. Hume no pretende descalificar al sentido común cuando

(124) T.H.N. pág 258.

do éste reconoce identidades perfectas, bajo condiciones ideales o no, o imperfectas (125). Esto no sólo chocaría con su reconocimiento de la propiedad del lenguaje que expresa tales identificaciones aún en los casos más imperfectos. si no que chocaría, sobre todo, con su política, ya subrayada por nosotros en el primer capítulo de este trabajo, de respeto y defensa del sentido común al que él denomina sistema del vulgo.

Si se dice pues que la identidad perfecta, cuando atribuida bajo condiciones ideales, resulta con todo ficticia, lo que se nos quiere decir es que la creencia en la existencia de un objeto dotado de tal identidad ni es un dato inmediato de los sentidos (que en todo caso nos darían la idea de una unidad: la absoluta simplicidad de lo perfectamente constante e ininterrumpido), ni es el resultado de una inferencia racional efectiva o posible. De tal creencia es responsable la imaginación que según Hume, como veremos cuando tratemos su teoría del espacio y del tiempo, es la responsa-

(125) En nuestra opinión para Hume un objeto podía estar dotado de una identidad perfecta, mientras la relación entre sus estados fuera la de una semejanza exacta, o de una identidad imperfecta, cuando la relación entre sus estados fuera otra que la de semejanza exacta (cf. T.H.N. pág 204). Aunque de la atribución de cualquiera de estas dos indentidades a un objeto, realizada bajo condiciones ideales o no: percepción ininterrumpida o no del mismo, diría Hume que es ficticia, pues es la imaginación la facultad responsable de la misma, para Hume tal atribución es perfectamente legítima, puede hacerse sin romper la propiedad del lenguaje. Nos oponemos pues tanto a las interpretaciones de Bennett y Price, según las cuales para Hume ninguna atribución de identidad a un objeto sería legítima, cuanto a la interpretación de W.Von Leyden, para quien Hume sólo reconocería como propia o legítima la identidad perfecta. Cf. W.Von Leyden, "Hume and 'imperfect identity'". Philosophical Quarterly nº 7 (1.957) págs 340-352.

ble de la idea abstracta de tiempo cuya aplicación al objeto invariable resulta imprescindible, como se nos ha señalado, para alcanzar la idea de su identidad. Cuando idéntica aseveración se hace de la identidad imperfecta, lo que se quiere decir es algo análogo: que, como hemos visto, del movimiento desde la coherencia, desde la observación del cambio regular, a la atribución de la existencia continua a un único objeto, es responsable la imaginación. De la identidad perfecta, cuando atribuida a partir de la percepción interrumpida de una constancia, puesto que Hume la califica de autodecepción y engaño, también será responsable la imaginación. Pero éste es justamente el problema que venimos rastreando, el del movimiento desde la constancia a la continuidad, veamos pues en detalle como lo resuelve Hume.

Habiendo clarificado cuál es la creencia del vulgo: la permanencia inalterada de un objeto en el curso del tiempo, encara Hume el problema de cómo se llega a ella a partir de la constatación de experiencias semejantes pero interrumpidas. Lo que el vulgo hace a este respecto es obvio: cuando en un tiempo (T_n) tiene una experiencia (E_i) y en otro tiempo (T_x), no contíguo con el anterior, tiene otra experiencia (E_i') exactamente semejante a la primera, "confunde" ambas como si fueran de lo mismo. Cuando giramos la cabeza, interpretamos que nuestra experiencia es aún de la misma mesa que veíamos antes. Hume atribuye este "error" a una doble relación de semejanza: por una parte, la que se da entre los datos de mi experiencia; por otra, la de mis actitudes noéticas, la de mis "disposiciones" hacia estas experiencias. Sea como fuere, el caso es que al identificar nuestras experiencias interrumpidas como experiencias del mismo objeto, hemos

00416

de suponer, por una parte, que la interrupción radica sólo en nuestro acto perceptivo y, por la otra, que lo percibido, por ser lo mismo antes que ahora, ha debido existir conservando su identidad a través del intervalo de tiempo en que no lo hemos percibido. Desde la asimilación de experiencias interrumpidas pero semejantes, hemos llegado así a la postulación de una existencia continua.

Por pintorescos que puedan resultar algunos puntos en la explicación humeana, en mi opinión ésta no encierra aquí ningún misterio. Se trata casi de una "descripción fenomenológica" -si se me permite la expresión- de qué es lo que hace el sentido común cuando identifica los objetos de su entorno; de una descripción de cómo, desde la percepción de experiencias semejantes, asume que estas experiencias lo son de estados idénticos de la misma cosa en diferentes tiempos, y postula una sucesión de estados semejantes para cada uno de los momentos que puedan señalarse del tiempo en que no ha tenido experiencia del objeto. La percepción presente -impresión de sensación-, el recuerdo de una percepción pasada -impresión de la memoria-, una vez que tal asunción y postulación han sido llevadas a cabo, sirven pues al vulgo para justificar su creencia en la existencia -hacer fuerte y vivaz la idea de- de un objeto continuo, independiente e inalterado (al menos durante el tiempo en que se ha tenido alguna experiencia de él). Ni tan siquiera la suposición de estados impercibidos de las cosas específicamente semejantes a aquellos de los que tenemos experiencia suponen un problema, pues al identificar dos experiencias interrumpidas como experiencias del mismo objeto, se introduce automáticamente en el esquema conceptual vulgar la separación entre lo percibido -continuo- y el acto perceptivo -interrumpido-, de tal forma que

desde este esquema conceptual no supone ninguna contradicción la suposición de objetos susceptibles de ser percibidos pero, de facto, total o parcialmente impercibidos (como sabemos, cuando Hume arremeterá luego contra esta suposición lo hará no con una argumentación lógica, reprochándole incoherencia, sino con un argumento empírico: el argumento de la ilusión en su forma causal).

Lo problemático, en el sentido de que necesita mayor clarificación es por qué para Hume todo este proceso de asunciones y suposiciones no es un producto de la razón. Cabe una primera respuesta obvia: aquí, como en el caso del movimiento desde la coherencia a la continuidad, se requiere la dinámica transgresora de la imaginación, pues la postulación de sucesivos estados impercibidos exactamente semejantes a los percibidos que junto con éstos constituyen la identidad del objeto, no es un movimiento inductivamente legitimado, no se trata de la previsión de la ocurrencia de un evento a partir de la constatación de otro con el que lo hemos visto en el pasado constantemente asociado, sino de una determinación de cómo es lo, por definición, nunca observado. Pero cuando Hume explica porqué la razón debe ceder el puesto a la imaginación en la responsabilidad del movimiento de la constancia a la continuidad, además de a este proceso de suplementación, sus tiros se dirigen a otro punto. Concedido el supuesto vulgar de que las percepciones son nuestros únicos objetos, nos dice:

"...es una opinión falsa que cualquiera de nuestros objetos o percepciones son idénticamente los mismos después de una interrupción y, consecuentemente, la opinión de su identidad nunca puede surgir desde la razón sino que debe hacerlo desde la imaginación"

(126).

Habíamos visto que cuando decimos percibir interrumpidamente un objeto que se mantiene idéntico a sí mismo a través del lapso de tiempo que media entre nuestras percepciones de él, pensamos a nuestras experiencias como siéndolo del mismo, un único, objeto. Pues bien, esta opinión, se nos advierte ahora, es realmente falsa y, por tanto, no el producto de la razón. Ante dos experiencias, parece sugerirnos Hume, la razón no podría sino, a lo sumo, compararlas y concluir que no hay ninguna diferencia cualitativa entre ellas. Pero convertir esta ausencia de diferencia de especie (difference of kind) en una ausencia de diferencia de número (difference of number) (127), sintetizar dos existencias diferentes en una sóla, es una confusión que la razón nunca cometerá.

El punto es de vital importancia para comprender cual es, según Hume, la naturaleza de la razón entendida en su más estricto y filosófico sentido. Para el escocés, ésta, la razón, sería la facultad del análisis; a ella le competiría atenerse a lo dado, considerarlo en su conjunto (synopsis) y descubrir, mediante comparación, las relaciones filosóficas existentes entre sus elementos. Es por contra a la imaginación -y aquí Hume juega a fondo la baza de la conexión que el lenguaje ordinario establece entre la imaginación y la actividad creadora, inventiva (128)- a la que compete el trabajo de sin-tesis, el relacionar naturalmente los elementos de la experiencia más allá de los lí-

(126) T.H.N. pág 209.

(127) Cf. T.H.N. 15.

(128) Cf. P.F.Strawson, "Imagination and Perception". Freedom and Resentment and other Essays. pág 45.

mites de ésta. Esta determinación de la naturaleza de la razón ya permite, por lo demás, preveer el mínimo rol que Hume va a otorgar a la misma aún en el campo teórico; hasta el punto de que el entendimiento, la razón misma entendida en su sentido ordinario como facultad del conocimiento, no va a ser, en la conclusión de Hume, y estrictamente hablando, sino "las propiedades más generales y consolidadas (established) de la imaginación" (129). Recíprocamente, si el papel de la razón quedará restringido en el campo teórico es porque se altera profundamente, a la vez, la teoría del conocimiento y aquí, dicho sea de paso, podemos apreciar el sesgo post-copernicano que la misma tiene en Hume. El conocimiento ya no va a ser descubrir la realidad ni la razón, considerada en general, la luz que permite este descubrimiento. Al ser ésta, por contra, la imaginación reglada, el conocimiento será una actividad que en alguna manera ya configura su objeto. Pero dejemos de lado estas reflexiones generales que ya iremos concretando. Baste por ahora con que conste el por qué no es sólo por la postulación de estados impercibidos de la cosa sino también por la asimilación de nuestras percepciones interrumpidas de la misma, que la imaginación, y no la razón, debe asumir la responsabilidad de nuestro conocimiento de los objetos a partir de la semejanza -posibilitada por la constancia de aquellos- de nuestra experiencias. Con esto, y puesto que como ya hemos visto, también la imaginación, y no la razón, era la responsable del conocimiento de los objetos a partir de la regularidad -posibilitada por la coherencia de los mismos- de nuestra experiencia, damos por finalizado nuestro examen de las razones del escocés para afirmar que tampoco bajo el supuesto vulgar, puede la razón darnos "ninguna seguridad por lo que hace a la existencia distinta y continua de los cuerpos".

(129) T.H.N. pág 267.

2.2.1.1.2. ¿QUE ES UN OBJETO?

A esta altura de nuestro trabajo creo que ya hemos analizado exhaustivamente la solución humeana al problema epistemológico de cuál es el fundamento de nuestro conocimiento de la sustancia i.e.: de la existencia independiente y continua de entes sensiblemente cualificados. Nos falta ahora analizar su solución al problema ontológico de qué son estos objetos. Es importante separar bien estos problemas porque su confusión, como ya denunciábamos en la nota 351 de nuestro primer capítulo, lleva a la atribución a Hume de un idealismo del que, a nuestro entender, no fue partícipe. Que sea la imaginación la responsable de nuestra creencia en la existencia de los objetos no significa que éstos sean un engendro de la imaginación. El problema de la ontología, al menos como yo lo concibo, es el de clarificarnos cuáles y qué son las entidades con las que nuestro esquema conceptual nos compromete. El de la epistemología, el de clarificar nuestros criterios y el fundamento que tenemos para decir que conocemos tales entidades. Puntualizado esto, pasemos sin más dilación a ver cual es el punto de vista de Hume en este terreno.

Puesto que, como creemos haber demostrado, Hume abrazó y defendió lo que él llamó el "sistema del vulgo" -hoy diríamos las tesis del sentido común- sus compromisos ontológicos deben ser los propios de este esquema conceptual. Pues bien, si tuvieramos que describir, en una sola y breve fórmula, cual es la concepción de los objetos propia de este "sistema", podríamos decir que éstos son entendidos como particulares persistentes dotados de múltiples cualidades sensibles "de las cuales... están compuestos" (130)

Esta sencilla definición ya nos permite adelantar alguna respuesta a aquellas preguntas que dejamos planteadas más atrás. Recuérdese que subrayamos la necesidad de clarificar qué es un estado de un objeto, cuáles son los criterios de identidad concretos de un objeto y, quizás la más decisiva de todas estas cuestiones, qué es un objeto en si mismo considerado. Ahora ya parece que tenemos, cuando menos, una respuesta a la primera de estas preguntas. El estado de un objeto es el conjunto de propiedades que el objeto tiene en un determinado momento (Tx) de su existencia. Y esta respuesta, a su vez, nos abre el camino para la solución de la segunda pregunta. Como vimos, según cual fuera la relación entre los estados de un objeto, Hume les atribuía una identidad perfecta o imperfecta -aunque ambas igualmente legítimas-. Cuando los estados de un objeto en (Ti) y (Tn) son perfectamente semejantes, decimos no sólo que el objeto es el mismo sino que, además, ha permanecido inalterado a través del tiempo: ha conservado sus propiedades constantes, conserva su perfecta identidad. Cuando los estados de un objeto en (Ti) y (Tn) son diferentes, decimos aún que es el mismo objeto pero que, con todo, ha cambiado; ha alterado sus propiedades con el tiempo, su identidad es imperfecta. Es, sobre todo, este segundo tipo de identidad el que plantea problemas. ¿Cuándo son los cambios suficientes para destruir la identidad del objeto; para que éste deje de ser el mismo y pase a ser otro? Dicho de otra forma: ¿Cuántos y qué tipos de cambio puede soportar la mismidad de un objeto?

En Treatise I-iv-6 aborda Hume este problema intentando "...probar que todos los objetos a los que ascribimos identidad sin observar su invariabilidad e ininterrum-

pibilidad son tales que consisten de una sucesión de objetos -estados diríamos nosotros- relacionados" (131). Y así enumera, para probar su tesis, los casos de un muy pequeño o inconsiderable cambio de volumen (132) o, en todo caso, de un cambio pequeño en proporción al volumen global del objeto (133), el cambio considerable de muchas de sus propiedades cuando producido gradual e insensiblemente (134) o el cambio prácticamente total de aquellas pero conservándose, no obstante, el fin común satisfecho por su original combinación (el caso de un barco que sufre diversas reparaciones) o la simpatía existente entre las mismas (el caso de un ser vivo que con el tiempo altera su forma, figura y materia) (135) o, en fin, otros casos aún más excepcionales, como el de la iglesia al que ya hemos aludido o el de un río (136), en los que siendo el cambio total no podemos aplicar ninguno de los criterios recién señalados; Hume enumera -repito- todos estos casos como otros tantos ejemplos de objetos alterables en los que la relación entre sus estados fundamenta nuestro reconocimiento de su identidad.

Al señalar a esta disparidad de criterios válidos a la hora de realizar identificaciones objetivas, parece Hume ser consciente de que éstas no pueden realizarse, como ha señalado Quine, sin atender al "principio de división de la referencia correspondiente al término general" (137)

-
- (131) T.H.N. pág 255.
 (132) T.H.N. pág 255.
 (133) T.H.N. pág 256.
 (134) T.H.N. pág 256.
 (135) T.H.N. pág 257.
 (136) T.H.N. pág 258.
 (137) Cf. W.V.O. Quine, Palabra y Objeto págs 126-130.

Me explico: de lo que Hume parece consciente es de que no hay un único criterio de identidad imperfecta válido para todos los objetos que disfrutan de tal identidad, y de que no es lo mismo la identidad de, por ejemplo, un vegetal o de un animal que la de una mesa; la de un río que la de un barco, etc. Lo único en común de todos estos casos es que sus múltiples estados guardan entre si determinadas relaciones, ora de contigüedad, ora de sucesión, ora de causalidad, ora de finalidad... que son las que nos permiten reconocerlos como estados de la misma cosa. En resumen: que es vano intentar buscar el criterio de identidad imperfecta porque nuestro lenguaje ordinario admite muchos y muy distintos criterios. Cada clase de objetos puede, en principio, tener el suyo específico, a cada término general puede corresponder un muy particular principio de división de la referencia.

No obstante, y aún admitiendo esto, creo que debemos esforzarnos por intentar determinar, todo lo precisamente que se pueda, cuales son las condiciones que cualquier objeto, aun cuando alterable -y el que consideremos a un objeto como tal depende, en última instancia, del módulo temporal en el que lo consideremos: no hay ningún objeto de nuestra experiencia que sea eternamente inmutable-, debe cumplir, qua objeto, para poder conservar su identidad. A este respecto, lanzo aquí, a modo de hipótesis, la siguiente definición: Un objeto será el mismo cuando:

- a) todos sus estados puedan encuadrarse bajo el principio de división de la referencia del término general que refiere a la clase de objetos al que el objeto en cuestión pertenece, y
- b) todos sus estados se hallan en una relación de sucesión-contigüedad.

Si el barco, por seguir el ejemplo humeano, tras someterse a múltiples reparaciones, aún sigue siendo el mismo barco será porque todos y cada uno de los estados por los que ha pasado pueden reconocerse como estados de "un barco", y porque estos estados están unidos espacio-temporalmente. Y lo mismo para el caso del hombre que nace niño y muere viejo o el río unas veces seco y otras desbordado, etc.

Siendo esto todo lo que teníamos que decir por lo que respecta al problema de la identificación de particulares tal como lo vislumbró Hume, podemos pasar ahora a considerar la última cuestión de las tres que nos planteábamos: ¿qué es en sí mismo considerado un objeto?. Hemos visto que un objeto pasa por diferentes estados definidos por las diferentes propiedades que en cada uno de ellos presenta. Pues bien, ahora la pregunta es: ¿de qué son esos estados?, o, en definitiva, ¿de qué se predicán esas propiedades que, en última instancia, configuran los estados? En Treatise I-i-6 nos responde Hume:

"...las cualidades particulares que forman una sustancia son comúnmente referidas a un desconocido algo en lo cual se les supone inherir o, ga rantizado que esta ficción no ocurra, se les supone estar estrecha e inseparablemente conectadas por las relaciones de contigüedad y causa- ción" (138)

Esta respuesta no puede dejarnos satisfechos pues ¿no es acaso obvio que cada uno de los miembros de la disyunción que Hume nos presenta conduce a teorías bien diferentes e incompatibles entre sí? Si las cualidades que "for-

(138) T.H.N. pág 16.

man los objetos" son referidas a algo en lo que inhieren, inmediatamente nos vemos comprometidos con la existencia de misteriosos particulares puros, sustratos sin propiedades, subyaciendo a las cualidades. Si no postulamos tales sustratos, nuestro compromiso es ahora con la teoría del "bundle": los objetos no son sino colecciones de propiedades. Hay pues que tomar partido por una u otra alternativa. ¿Por cuál lo hizo Hume? También podría ser, no obstante, que en este punto hubiera reclamado el escocés el privilegio del escéptico. Pudiera ser que, después de todo, hubiera considerado ambas opciones igualmente buenas o malas.

Esta última posibilidad no cabe descartarla a-priori. Fríamente consideradas, ambas opciones presentan, en principio, escollos muy difíciles de superar. Si ese "unknown something" al carecer, por definición, de propiedades resulta tan inconcebible como la sustancia o materia primera y original de los filósofos antiguos, deviniendo, en consecuencia, una quimera ininteligible como aquélla, no es menos cierto que la teoría del "bundle" parece que también se enfrenta con graves problemas pues, como ha subrayado Kripke, "si una cualidad es un objeto abstracto, un haz de cualidades es un objeto de un nivel aún más alto de abstracción, no un particular"(139). Pero no creemos que Hume se haya limitado a exponer dos alternativas ante las que se abstiene de tomar partido. El problema le parece urgente y necesitado de solución. Tanto es así que, según propia confesión, el problema de los criterios de i-

(139) Cf. S.Kripke, "Naming and Necessity" D.Davidson & H.Hamman, Semantics of Natural Language pág 272.

dentidad imperfecta sólo parecen preocuparle en la medida en que involucran ya estos problemas:

"En consecuencia la controversia referente a la identidad no es una mera disputa de palabras. Cuando atribuimos identidad en un sentido impropio, a objetos variables e interrumpidos, nuestro error no se confina a la expresión sino que es comúnmente acompañado por una ficción ya de algo invariable e interrumpido, ya de algo misterioso e inescrutable o, al menos, por una propensión a tales ficciones" (140)

No se trata sólo de que nuestro lenguaje tolere la adscripción de identidad a objetos alterables -y es la identidad, no la atribución, la que resulta impropia o imperfecta-. Esto podría ser visto en un plano de fundamentación y desde la perspectiva estricta de la razón que no confunde diferentes percepciones tomándolas como de un mismo objeto, como un "error"; pero no como una objeción decisiva que nos obligue a renunciar al esquema conceptual propio de nuestros usos lingüísticos. Es que además, y aquí está el problema, la estructura de nuestro lenguaje es tal que fácilmente nos lleva a postular la existencia de entidades inconcebibles, una ontología absurda. Decimos: "la naranja tiene un sabor dulce", "la naranja tiene forma esférica", etc y parece que con ello implicamos que la naranja no es el sabor dulce, ni la forma esférica, etc. Pues bien: ¿qué es entonces la naranja? La respuesta que estamos "aptos a imaginar" ahora, lo que "comúnmente", llegados a este punto, se dice, es que la naranja, precisamen-

te, es el algo que no es dulce, ni esférico, etc. No se trata de que el hombre común llegue a este compromiso ontológico -él no llega a pensar en la existencia de particulares puros- sino de que quien reflexiona sobre las condiciones ontológicas que posibilitan nuestros usos lingüísticos ordinarios llega comúnmente a esta "solución". Frente a este peligro la opción de Hume no es renunciar al lenguaje ordinario, al sistema del vulgo -ya hemos visto que incluso frente a los casos más problemáticos defiende de Hume la atribución vulgar de identidad-, sino desentrañar su verdadera estructura clarificando su fundamento para, explicando el origen del error metafísico, no dejar lugar a éste. Se trata, una vez más, de sustituir una mala y adulterada metafísica por una buena que, haciéndonos ver el fundamento del esquema conceptual vulgar, resulte conforme con él.

Fácilmente se colegirá de cuanto acabamos de decir que, en nuestra opinión, fue Hume un decidido partidario de la teoría del "bundle". Pero con esto el problema no está sino a medio resolver pues de lo que se trata no es sólo de saber cuál fue la opción de Hume sino si, además, es esta opción defendible. Y a este respecto aún falta por resolver el enigma que Kripke plantea ¿Cómo un agregado de propiedades puede engendrar un particular? Que yo sepa Hume no ha encarado explícitamente este problema pero no por ello, pienso sinceramente, deja de suministrarnos su reflexión algún indicio que nos indica por donde pueda discurrir la solución al mismo. En efecto, es preciso recordar sus palabras. La alternativa a la teoría del sustrato, del particular puro, es, para él, que a las propiedades que configuran el objeto "se les supone estrecha e inseparablemente conec-

00428

tadas por las relaciones de contigüedad y causación". No se trata de afirmar que un particular es un mero agregado de propiedades; lo que se nos dice es que un particular es un sistema de propiedades i.e. un conjunto de propiedades relacionadas.

Este matiz ya pone, a nuestro entender, las bases para la solución del aspecto lógico del enigma de Kripke. Supongamos que conocemos el número de instanciaciones -el número de elementos- que tienen, por ejemplo, los conceptos o propiedades -conjuntos-"verde" (V), "amargo" (A) y "esférico" (E). Ciertamente que un agregado de estos conceptos -una unión de estos conjuntos- no da como resultado el señalamiento de un particular. Antes bien, en el espíritu de lo que señalaba Kripke lo que obtendríamos sería un dominio más amplio; no más precisión sino más generalidad. Con un agregado de (V), (A) y (E) obtendríamos un conjunto (Z) de dominio mayor o, en el mejor de los casos, igual (únicamente si (V), (A) y (E) tuvieran exactamente el mismo dominio, lo cual, como sabemos, no es el caso) al de cada uno de estos conjuntos tomados por separado; nunca un conjunto de dominio menor y mucho menos, por tanto, un particular i.e. un único elemento. Pero con un sistema de estos conceptos -con una intersección de estos conjuntos- el caso es muy otro. Lo que obtenemos ahora es un conjunto que, por estar integrado por los elementos comunes de (V), (A) y (E), tendrá necesariamente un dominio igual, en el peor de los casos, o menor que el de cada uno de aquellos conjuntos. Vemos pues que no es cierto que toda relación de conceptos o propiedades -conjuntos- nos sitúe en niveles cada vez más altos de abstracción. La intersección de conceptos -conjuntos- nos lleva, por contra, a niveles cada vez más concretos. Los

conceptos funcionan ahora como lentes que, superpuestas, nos permiten acceder cada vez más al detalle. El detalle, en este caso, es el particular y llegar hasta él es sólo cuestión de paciencia, de ir añadiendo los lentes apropiados (conceptos o propiedades apropiadas), pues indefectiblemente, en este proceso, llegaremos a una intersección satisfecha por un único elemento.

Pero además, las palabras de Hume también ponen las bases, creo, para la solución del aspecto epistemológico del enigma de Kripke pues no sólo se nos dice que un particular es un conjunto de propiedades relacionadas sino que, además, se nos indica cuales son estas relaciones; a saber: contigüedad, esto es relaciones en el espacio, y causación, esto es relaciones en el tiempo según una pauta. Un objeto, una naranja, por ejemplo, es por tanto un conjunto de propiedades que se instancian en un ámbito espacio-temporal específico y según ciertas pautas regulares: debe ser esférica, verde y amarga en un tiempo y en un lugar, y esférica, anaranjada y dulce en otro tiempo y en el mismo u otro lugar. Pero, en cualquier caso, entre un tiempo y otro debe ser posible asignarle un conjunto de sucesivos estados definidos por la instanciación contigua de otras propiedades de algún modo relacionables con las que tenía al principio, cuando era verde y amarga, y con las que tiene al final, cuando es anaranjada y dulce.

Este supuesto ontológico, excuso decirlo, es perfectamente coherente con nuestro comportamiento lingüístico ordinario en el que cuando se nos pide que fijemos la referencia de un término singular -"¿A qué te refieres cuando dices 'Pepe'?"- o damos una conjunción más o menos comple-

ja de expresiones descriptivas (enumeramos un conjunto de propiedades) -"Pepe es un gato negro, aún muy joven y por tanto pequeño, que tenemos en mi casa"- o damos una definición ostensiva pero, en este caso, asumiendo tácitamente que nuestro interlocutor asocia con el término cuestionado un conjunto de descripciones mínimas que le posibilitan fijar la referencia a través del señalamiento ostensivo de la misma; pues si no sabe que "Pepe" se utiliza para personas o animales o, en todo caso, para objetos particulares, de nada le servirá la definición ostensiva -"Este es Pepe". "Bien, ¿qué es 'Pepe': el gato, el color negro o la dirección que señala el brazo?". Que la referencia quede determinada por un conjunto de expresiones descriptivas muestra que lo particular queda fijado por sus propiedades. Análogamente, el hecho de que si se nos pregunta "¿Qué es una naranja?" podamos contestar que es una fruta que, cuando madura, tiene una forma esférica, un color anaranjado y un sabor dulce; pero que si nuestro interlocutor continúa: "Bueno, pero yo no te pregunto qué propiedades tiene la naranja sino qué es ella misma, qué es lo que es esférico, anaranjado y dulce" inmediatamente nos quedamos sin respuesta posible pues lo que nos plantea es un sinsentido, muestra que para nosotros -el sentido común cuya ontología quiere clarificar Hume- la naranja no es nada aparte de (las cualidades) esférica, anaranjada, dulce, etc.

Podemos pues, para terminar, resumir las tesis humeanas que hemos venido analizando. Para el escocés se trata, cuando reflexiona sobre el problema de la sustancia, de clarificar el esquema conceptual del vulgo al respecto y, sobre todo, de determinar su fundamento. Por lo que hace al primer punto, al nivel de clarificación, hay indicios que

nos llevan a pensar que Hume consideró a los objetos como particulares que existen continua e independientemente y que no son sino conjunciones espacio-temporalmente delimitadas de diferentes cualidades sensibles relacionadas entre sí, de manera tal que diferentes configuraciones determinarían los distintos estados por los que el objeto pasa y las diferentes relaciones entre estos estados, a su vez, determinaría el específico tipo de identidad propia del objeto: perfecta o imperfecta. En consecuencia, conocer un objeto es conocer sus propiedades, sus estados pasados, presentes y futuros; tal conocimiento es un proceso gradual y abierto, sometido a revisión (141). Por lo que hace al segundo punto, al nivel de fundamentación, que es sin duda el más desarrollado por el mismo Hume, su punto de vista es que a esta creencia en la existencia de tales particulares, continuos e independientes, no se llega por ningún proceso inferencial, inductivo o deductivo, del que sea responsable la razón, sino por la postulación de estados inobservados; postulación que realiza la imaginación tomando como pretexto la uniformidad y regularidad de nuestra experiencia producto de la constancia y coherencia de los cuerpos.

(141) Cf. T.H.N. pág 16.

2.2.1.2 LA SUSTANCIA MENTAL2.2.1.2.1 EL "YO" COMO OBJETO

Hemos visto cual es la teoría humeana de los cuerpos, sus puntos de vista a propósito de los diferentes tipos de identidad de los mismos y sobre el modo en que llegamos a conocerlos así como, también, su conclusión respecto a cual es el fundamento de nuestra creencia en su existencia objetiva. Y sin embargo, no podemos zanjar en este punto nuestro examen sobre su teoría de la sustancia. La razón no es otra que la de que en Treatise I-iv, en donde Hume principalmente elabora la misma, se sitúa el escocés en diálogo con "los múltiples sistemas de filosofía" y éstos, a partir sobre todo de Descartes, han dividido usualmente el ámbito de la sustancia en dos mundos diferentes: "el intelectual y el natural" (142). Se ha visto Hume pues -y nosotros ahora con él- obligado a, una vez explicada la naturaleza de los cuerpos, encarar el difícil problema de la naturaleza de lo que sus antecesores consideraron la sustancia intelectual.

Este llevar la discusión al terreno fijado por sus antecesores -debemos advertirlo ya- es una de las razones de un defecto que, como no han dejado de subrayar muchos comentaristas (143), lastra su reflexión sobre este asunto: su negligencia para con los aspectos corporales que, junto a los mentales, configuran la identidad personal. No se trata pues de que Hume haya suscrito "la identificación cartesiana de una persona con su mente" (144); antes bien, en su o-

(142) T.H.N. pág 263.

(143) Cf. por ejemplo, D.Pears, "Hume's Account of Personal Identity" Questions in the Philosophy of Mind pág 209.

(144) T.Penelhum, Hume pág 83.

pinión el yo queda definido por el conjunto de cualidades mentales y corporales que le son propias (145). Lo que ocurre es que Hume, habiendo clarificado nuestra idea de los cuerpos, acepta el desafío que la tradición le lanza de explicar, aparte, la idea de mente; de explicar por separado, en qué consiste la identidad mental de una persona. Por más que reconozca que ésta no es sólo una mente ni que, por tanto, su identidad sea sin más asimilable a la de ésta.

Por otra parte, no es ésta la única negligencia de Hume en el tratamiento de este asunto. Como ha señalado muy oportunamente Noxon, es éste un punto de la filosofía humeana lleno de lagunas y en el que constantemente se ve obligado el crítico a hablar allí donde el filósofo ha guardado silencio. Puesto que no otra cosa hemos hecho en otras ocasiones precedentes -y es que nos interesa más clarificar los problemas con los que Hume se enfrenta que determinar lo que estrictamente dijo respecto a los mismos- no debe esperarse que cambiemos de actitud ahora. Conste pues que lo que a continuación vamos a exponer va a ser algo más que lo que Hume dijo a propósito de la sustancia intelectual, de la identidad mental de una persona; va a ser también, al menos lo vamos a intentar, una exposición de las consecuencias de lo que Hume dijo.

En Treatise I-iv-6, la intención general de Hume es la misma que en el resto del primer libro de su Tratado. Por una parte, a la vez que de determinar su fundamento, trata de clarificar cuál es la creencia -en este caso en la existencia de la mente de una persona- propia del esque

(145) T.H.N. pág 303.

ma conceptual vulgar (función positiva de la buena metafísica); por la otra, trata de denunciar el error que los malos metafísicos cometen y explicarnos donde reside la fuente de este error (función terapéutica de la buena metafísica). Su primera observación es precisamente para situar a sus enemigos filosóficos:

"Hay algunos filósofos -nos dice- que imaginan que somos en todo momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro yo (self); que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que estamos ciertos, con mayor evidencia que la de una demostración, tanto de su identidad perfecta como de su simplicidad... Desgraciadamente -concluye Hume- todas estas afirmaciones son contrarias a esta misma experiencia a la que ellos abogan y no tenemos ninguna idea de yo tal y como aquí ha sido explicada" (146).

Aunque sea tan obvio que casi da vergüenza decirlo, es preciso insistir en que Hume no está diciendo aquí que no tengamos ninguna idea del yo, no está negando, tampoco, que haya una identidad mental. Lo que hace es oponerse a aquellos filósofos que del mismo modo que han pensado que la identidad de los objetos físicos es función de la identidad de un sustrato puro en el que inhieren las propiedades, han pensado que la identidad mental de una persona se explica en virtud de un yo puro en el que inhieren el conjunto de fenómenos mentales: el pensamiento o las percepciones. Sus enemigos cuando discute la sustancia intelectual son pues los mismos que cuando discute la sustancia corporal: los teóricos del sus-

trato. Pero, más en concreto ¿en qué se opone a ellos?.

La respuesta a esta pregunta parece inequívoca: en todas sus afirmaciones. De modo que a la teoría a la que Hume se opone parece ser la que ha sostenido: "(I) que el yo es un objeto íntimo de conciencia, (II) que su existencia es sentida tanto como su continuidad en la existencia, y (III) que uno está cierto de su perfecta identidad y simplicidad" (147). Su oposición a los partidarios del sustrato parece obedecer pues a que ni está conforme con que el yo sea un algo simple que goce de una identidad perfecta; ni está conforme con que nuestro fundamento para creer en su existencia sea nuestro sentimiento (intuición) de él, de tal modo que, al sernos siempre íntimamente presente, lo conoceríamos con mayor evidencia aún que la que nos suministra una demostración. Su disensiones con estos filósofos parecen extenderse tanto al campo de la ontología -se disiente a propósito de qué es el yo y de qué tipo de identidad le es propio- como al de la epistemología -se disiente también respecto al fundamento de nuestra creencia en la existencia de una identidad personal así como respecto al tipo de conocimiento y grado de certeza que tenemos de la misma-.

Pero si interpretamos así este texto(¿y qué otra forma de interpretarlo cabe si después de haber enumerado los puntos de vista tanto ontológicos como epistemológicos de esos "filósofos" dice Hume que todas sus afirmaciones son falsas?) inmediatamente surgen los problemas pues, como se ha observa-

(147) P. Butcharov, "The self and perceptions: A study in human Philosophy" The Philosophical Quarterly Abril de 1.959 págs 99-100.

do repetidamente, en el II y III libro del Treatise, si bien Hume se va a seguir oponiendo a las concepciones ontológicas de los partidarios del sustrato (148), parece que no va a prestar oídos sordos a sus sugerencias epistemológicas (149). ¿Significa ésto que Hume no ha tenido una sino dos teorías del yo? Dejemos por el momento en suspenso la respuesta a esta pregunta (150) y avancemos, por contra, en la determinación de las razones que han llevado al escocés a considerar falsas todas las afirmaciones de los teóricos del sustrato.

A este respecto nos dice Hume que si la idea del yo que tienen los partidarios del sustrato resulta errónea, es porque de aceptarse la misma resultaría imposible contestar la pregunta "¿desde qué impresión podría esta idea ser de-

- (148) De hecho, al igual que hace en el I libro del Treatise, definirá al yo como una entidad compleja, un haz de percepciones. Cf. T.H.N. págs 277, 286 y 340.
- (149) Y así no dudará en decir que la idea o más bien impresión del yo nos es siempre presente y concebida tan vivamente como ninguna otra cosa pueda serlo. Cf. T.H.N. págs 317, 320, 339, 354 y 427.
- (150) Para algunos intérpretes las diferencias entre el I y II libro del Treatise en este respecto mostrarían la inconsistencia de Hume al enfrentarse con el problema del yo (Cf. N.Kemp Smith, The Philosophy of David Hume pág V, J.Laird, Hume's Philosophy of Human Nature pág 162), mientras que para otros autores no habría tal inconsistencia por no haber diferencias entre el tratamiento humeano del yo en ambos libros (Cf. P. Butchvarov, Op.Cit pág 99, L.Ashley & M.Stack, "Hume's Theory of the Self and its Identity" Dialogue nº 13 (1974) pág 241 y J.García Roca, Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume pág 230). En nuestra opinión, aunque como habremos de ver no hay contradicción entre los libros I y II, ello no obedece a que Hume no trate diferentemente el yo en uno y otro pues, como hemos señalado, si en el plano ontológico sus opiniones permanecen constantes, en el plano epistemológico dan un giro de 180°. La razón de que no haya contradicción es, más bien, que el libro I y II abordan, como veremos, aspectos diferentes del yo.

rivada?... sin incurrir en una manifiesta contradicción y en un absurdo" pues una tal impresión "debiera continuar invariablemente la misma a través del curso global de nuestras vidas; puesto que al yo se le supone existir de esta manera. Pero no hay una tal impresión constante e invariable" (151) El punto de Hume parece ser el de que al igual que los objetos puros resultaban totalmente inconcebibles pues al ser el sujeto de inhesión de las propiedades, en si mismos considerados carecerían de todas ellas y, por tanto, no podrían ser objeto de nuestra experiencia, lo mismo ocurre con el yo puro: lo que se nos ofrece en la autoconciencia es un conjunto de diferentes pensamientos, sensaciones, etc. En suma: de diferentes percepciones. Si el yo puro es el sujeto de inhesión de todas estas percepciones, a la hora de definirlo o caemos en la contradicción de hacerlo en base a las percepciones que se supone en él inhieren (y entonces lo definimos como "haz de percepciones" y no como ego puro), o lo definimos al margen de éstas, no habiendo, por tanto, na da que lo caracterice. En este último caso caeríamos en el absurdo de tener que reconocer su inconcebibilidad:

"Por mi parte, cuando más intimamente me adentro en lo que llamo yo mismo (myself), siempre tropiezo (stumble) con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer"

por consiguiente, concluye Hume:

"Puedo aventurarme a afirmar del resto de la humanidad que nada son sino un haz (bundle) o colección de diferentes percepciones, las cuales se suceden unas a otras con una rapidez inconce-

(151) T.H.N. pág 251.

bible y están en perpetuo flujo y movimiento"
(152).

Ahora sabemos cual es la alternativa ontológica de Hume frente a los partidarios del sustrato. Del mismo modo que cuando se trataba de los cuerpos su opción era, frente al particular puro que aquellos postulaban, la teoría del "bundle" de propiedades ahora, cuando se trata de clarificar la identidad mental de una persona, Hume se opone a la teoría del ego puro, sujeto de inhesión perfectamente simple e inalterable de todas las percepciones, y defiende que el yo es una entidad compleja, una unidad de la diversidad, en suma: un "bundle" formado por las percepciones y que resultaría, por tanto, una entidad perfectamente concebible.

Varias preguntas se plantean ahora ¿Qué quiere decir exactamente Hume cuando nos habla de un bundle de percepciones? ¿Qué tipo de identidad tendría este yo así concebido? ¿Cómo llegaríamos a conocerlo y cuál sería el fundamento de nuestra creencia en su existencia? Todas estas preguntas están concediendo ya la teoría del bundle; sólo van destinadas a exigir y lograr una mejor articulación de la misma. Pero ¿realmente es obvia esta teoría? ¿Está fuera de discusión que cualquiera que se aparte de ella está condenado a la contradicción o el absurdo? R.M.Chisholm ha sido uno de los que han pensado poder escapar a tan sinuosa disyuntiva e, incluso, se ha permitido el lujo de devolver la acusación de inconsistencia al propio Hume cuando éste argumenta en favor de su teoría del haz de percepciones. En efecto, en su artículo "On the observability of

(152) T.H.N. pág 252. Subrayado original.

the Self", y refiriéndose al primero de los dos últimos textos que hemos citado, nos dice:

"Como el profesor Price observó una vez, parece como si el yo que Hume se declara incapaz de encontrar fuera el que él encuentra estar tropezando -estar tropezando con diferentes percepciones-. Si él está en lo correcto diciendo que se encuentra a sí mismo tropezando con ciertas cosas y no tropezando con otras, ¿cómo puede decir que no se encuentra a sí mismo?

Debemos cuidarnos de no malinterpretar la dificultad. La dificultad no es que al formular su evidencia para la "bundle-theory" del yo Hume presupone que hay un yo. Pues esta proposición, que hay un yo, no es contraria a lo que Hume quiere decir. La "bundle-theory", después de todo, no se dirige a negar que hay un yo. Se dirige meramente a decir qué es el yo y qué no es. Hay un yo, o hay yos, según Hume, y lo que los yos son es "haces de percepciones".

La dificultad es que Hume apela a cierta evidencia para mostrar que sólo hay percepciones, y que cuando él nos dice lo que esta evidencia es no sólo implica (I) que hay, como él pone en su ejemplo, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, sino también (II) que hay alguien (someone) que encuentra calor o frío, luz o sombra, amor u odio; y, además, (III) que quien encuentra calor o frío es el mismo (the same) que quien encuentra luz o sombra, y, finalmente, (IV) que quien de hecho no tropieza con nada sino con percepciones. No es irrazonable, por consiguinete, preguntar si la con-

fesión humeana de su cuarto hallazgo es consistente con su confesión del segundo y tercero. Si Hume encuentra lo que él dice que encuentra, esto es, si él encuentra no sólo percepciones sino también que él las encuentra y por consiguiente que hay alguien que las encuentra, ¿cómo puede su premisa ser utilizada para establecer la conclusión de que él nunca observa nada sino percepciones?"(153)

La importancia de la objeción disculpará nuestra cita de ella in extenso. El punto parece ser, y es difícilmente refutable, que cuando tratamos de describir nuestra autoconciencia no sólo debemos hablar de las percepciones que la pueblan sino también de un sujeto que tiene esas percepciones. Y este hecho parece legitimar la conclusión de que el yo no puede ser sólo un haz de percepciones, que igual que cuando hablamos de un objeto dotado de ciertas propiedades hay que hablar de un "algo que tiene" estas propiedades, de un "concretum", "un individual x" que sería P,Q,etc (154), cuando hablamos de un yo que tropieza con ciertas percepciones, hay que suponer un "alguien" del que esas percepciones serían afecciones o accidentes (155). El yo sería pues la sustancia, el sujeto de inhesión, y, a la vez, sus modificaciones; el alguien que percibe y los estados (percepciones) que percibe como suyos, y podría, en consecuencia, aprehenderse a si mismo según dos modos diferentes: como el alguien que se afecta y como ese alguien en tanto que afectado; como el yo que tropieza y como el yo configurado por aquello con que tropieza (156).

(153) R.M.Chisholm, "On the observability of the Self" Philosophy and Phenomenological Research nº 30. págs 10-11. Subrayado original.

(154) Idem págs 8-9.

(155) Idem pág 17.

(156) Idem pág 18-9.

Aunque construida a partir de un hecho innegable: el de que para describir la experiencia de la que somos autoconscientes ya hemos de apelar a un yo que la tiene, la solución de Chisholm reintroduce una ontología demasiado escolástica como para que no desconfiemos de ella. Para empezar podemos, como ha hecho R.J.Clack, preguntar a Chisholm: "si siempre que percibo algo estoy yo actualmente percibiéndome a mi mismo como modificado por la cosa en cuestión, ¿cuál es la relación entre el yo así modificado y el yo que percibe? ¿Son el mismo yo? ¿Son en algún sentido yos diferentes? ¿Son quizás diferentes aspectos o niveles del mismo yo?" (157)

Creemos que a estas alturas Chisholm respondería que el yo que percibe y el yo percibido como modificado son uno y el mismo, como son uno y el mismo ente el configurado por su sustancia y sus accidentes. Pero lo que no podría negar es que, no obstante, se mueven a diferentes niveles categoriales pues siendo uno y el mismo yo, el uno, el yo perceptor, lo sería en tanto que sustancia y el otro, el yo percibido, lo sería en tanto que accidente. Y aquí es donde surge el problema, pues parece lícito esperar que a las diferencias ontológicas corresponden diferencias epistemológicas: si tenemos que molestarnos en decir que algo es una sustancia por contraposición a otro algo que es un accidente, lo menos que podemos exigir es que se nos explique cómo podemos conocer la sustancia y cómo el accidente -de qué impresiones derivan sus respectivas ideas-. De lo contrario será inevitable la sensación de que hablamos vacuamente. Pues

(157) R.J.Clack, "Chisholm and Hume on observing the Self" Philosophy and Phenomenological Research nº 33 pág 344.

bien, es justamente en este punto en el que Chisholm no consigue zafarse, a nuestro entender, de los cuernos de la disyuntiva humeana. Ciertamente que va a luchar denodadamente por no caer en el polo absurdo de la misma, aquel que se veía obligado a reconocer en el yo algo inconcebible e incognoscible: "Uno -nos advierte- puede conceder cuanto he dicho... y sin embargo, al mismo tiempo, insistir en que realmente nada conocemos sobre el yo que así observamos" (158) Tal es, de facto, en su opinión, el error en que ha incurrido Kant cuando nos dice: "...la representación yo es siempre y por si misma completamente vacía de contenido. No podemos decir siquiera que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado" (159).

De este error va a intentar escapar Chisholm señalando que "Del hecho de que estamos familiarizados con el yo como éste se manifiesta a si mismo como teniendo ciertas propiedades -esto es, decimos nosotros, en cuanto que afectado- se sigue que estamos familiarizados con el yo como en si mismo es" (160). Lo que ocurre es que se nos antoja que ha ido Chisholm de la sartén a las brasas, que ha evitado el peligro de absurdo que amenazaba a su postura para caer en el de contradicción.

-
- (158) R.M.Chisholm, Op.Cit pág 19.
 (159) E.Kant, Kr.V. A346-B405.
 (160) R.M.Chisholm, Op.Cit pág 24.

En efecto, la réplica de Chisholm a Kant pasa por concederle a éste que del sujeto o yo trascendental -el yo que tropieza Chisholmiano- no podemos tener conocimiento en si mismo; que cuando intentamos captarlo lo que se nos presenta es el yo empírico -el yo afectado-: los pensamientos (Hume les llama percepciones) que constituyen sus predicados. Lo único es, añade Chisholm, que de aquí se sigue que "estamos familiarizados con el yo en si mismo es". Pues bien, esta última observación no puede interpretarse sino como significando que el yo, en realidad, no es sino el haz de percepciones que se capta, justo la tesis contra la que en un principio se quería arremeter; y así se cumple de nuevo la burlona premonición humeana. De nuevo quien ha querido defender una teoría del yo que no sea la del "bundle" y no ha querido hacer de este yo un algo inconcebible -en este caso Chisholm-, se ha encontrado en la contradicción de que al intentar definir este yo ha tenido que reintroducir la teoría del haz de percepciones (161). En cualquier caso, aunque Chisholm haya fracasado en elaborar una teoría alternativa a la del "bundle", hay que reconocerle el mérito de habernos hecho notar que si la solución humeana al problema del yo consiste en decir sólo que éste refiere al haz de percepciones, entonces no podemos conformarnos con la misma ya que aún faltaría por explicar el fenómeno de ese yo que tropieza con ellas. Pero ¿puede decirse que Hume sostuvo que el "yo" refiere sólo a un haz de percepciones? Apenas unas líneas después de los últimos textos del Treatise que citamos, observa Hume:

(161) Cf. R.M. Chisholm, Op.Cit pág 21. R.J. Clack, quien de hecho opta por la solución kantiana al defender la existencia de un yo presupuesto pero inobservable, necesariamente trascendente a la experiencia, ya vio esta consecuencia de la postura de Chisholm. R.J. Clack, Op.Cit pág 345.

¿Qué es entonces lo que nos da una propensión tan grande a ascribir a estas percepciones sucesivas una identidad y a suponernos dueños de una existencia invariable e ininterrumpida a lo largo del conjunto de nuestras vidas? En orden a responder esta cuestión debemos distinguir entre la identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, y por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que tomamos por nosotros mismos. La primera es nuestro presente tema..."

(162)

De este texto, a nuestro entender fundamental pero terriblemente oscuro, sólo podemos sacar dos consecuencias claras: 1) que Hume piensa que si no se ha aceptado desde un principio la teoría del bundle y se ha caído, por contra, en el error del yo sustrato -o del yo trascendental añadiríamos nosotros ya pøstkantianos- es porque aquella identidad puede entenderse de dos formas: como referida al pensamiento y como referida a la pasión; y 2) que su tema en Treatise I-iv-6, es sólo el problema de la primera de estas dos identidades. Pero, a cambio, otras preguntas urgentes quedan sin resolver: exactamente ¿qué diferencia hay entre la identidad referida al pensamiento y la referida a la pasión?, ¿que relación se daría entre ellas?

Aunque en el II libro del Treatise: "Of the Passions", Hume va a hablar del yo y, como hemos dejado constancia, va a alterar alguno de sus puntos de vista respecto a como los

expresara en el I libro, lo cierto es que, como ha señalado Passmore "... él (Hume) nunca ha puesto en relación, una con otra, estas dos clases de identidad personal" (163). Es este, a mi entender, uno de los vacíos ante el que, como decía Noxon, debe el crítico hablar aún cuando el filósofo haya guardado silencio. ¿A qué puede estar refiriéndose Hume cuando nos habla de una identidad referida al pensamiento y la contrapone a una identidad referida a la pasión? Veamos.

En el famoso texto que le sirve a Chisholm para montar su ataque contra la teoría del bundle parece claro que hay que distinguir entre un yo sujeto de la acción (en este caso: sujeto de la acción de tropezarse con las percepciones) y un yo objeto del conocimiento (un yo conjunto de percepciones). Esto, por cierto, no significa que hayan dos yos distintos pues aunque ya sabemos más o menos qué es el yo objeto -un "bundle of perceptions"- aún falta por escrutar la ontología del yo sujeto, aún falta por clarificar qué tipo de entidad es y qué tipo de identidad tiene. Lo que esto demuestra por el momento es que, como ha subrayado Wittgenstein: "Hay dos supuestos diferentes en el uso de la palabra "yo" (o "mi"), que yo llamaría "el uso como objeto" y "el uso como sujeto"... los supuestos de la primera categoría implican el reconocimiento de una persona concreta... Por el contrario, no hay problema de reconocimiento de una persona (en el caso de los supuestos de la segunda categoría)" (164)

Si se quiere una prueba rotunda de lo que Wittgenstein dice a la vez que, quizá, lograr una mayor claridad sobre lo

(163) J.Passmore, Hume's Intentions pág 79.

(164) L.Wittgenstein, Cuadernos azul y marrón pág 100-1

que apunta, piénsese en el caso de alguien que tras un accidente padece una fuerte amnesia. En un determinado momento este individuo puede decirnos: "(Yo) no sé quien soy (yo)" y de esta afirmación se sigue esta otra quizás en apariencia paradójica pero muy ilustrativa para el asunto que tenemos entre manos: "Sé que soy yo quien no sabe quien soy yo". Este individuo es, por una parte, capaz de identificarse a sí mismo; capaz de hacer de si mismo el objeto de lo que con Strawson podríamos llamar una identificación relativa (165): identificarse sólo como el sujeto de esta acción que es el no recordar quien es. Pero, por otra parte, es incapaz de identificarse a sí mismo, esto es: es incapaz de hacer no una identificación relativa sino una identificación general de si mismo: de recordar en un grado más o menos extenso los sucesos que configuran su vida.

Lo que todo esto a mi entender muestra es que:

- 1) el pronombre personal "yo" no tiene el mismo uso en todas las ocasiones.
- 2) En un caso, cuando utilizado como "sujeto", el término "yo" sólo sirve para referirse a una persona identificán la relativamente a esta acción de la que ese yo es sujeto;
- 3) en otro caso, cuando utilizado como "objeto", el término "yo" refiere a la identidad no relativa sino general de una persona: al conjunto de propiedades y acciones que esta persona tiene y de las que ha sido artífice en el curso del tiempo.
- 4) Estas conclusiones pueden extenderse, por cierto, al resto de pronombres personales. Puedo saber que tu has roto

(165) Cf. P.F. Strawson, Individuals pág 18.

el cristal o que ha sido él, pero puedo no saber quién (la identidad general de la persona) eres tu ni quien es él. Cuando sé que tu no sabes quien eres tu o que él no sabe quien es él, con el primer tu y él me refiero a los sujetos de esta acción de desconocimiento; con los segundos al objeto de sus desconocimientos y quizás del mío.

Pues bien, pienso que incluso el lector menos avisado se habrá dado ya cuenta de que el "yo" usado como objeto Wittgensteniano refiere a esa identidad personal respecto al pensamiento de la que nos habla Hume y que él mismo resuelve en la identidad general de ese haz de percepciones que, en su opinión, es el yo mental. La cuestión es ¿podemos identificar la referencia del "yo" utilizado como sujeto con la humana identidad personal respecto a la pasión? Tal identificación no es, en principio, impensable. Hemos visto que el "yo", cuando utilizado como sujeto, refiere a una persona sólo en cuanto que responsable de una determinada acción, y vimos también (en 2.1.2) que para Hume una pasión era el principio explicativo último de toda acción (inclusive, por tanto, la acción de pensar); no es pues imposible que al hablarnos de la identidad personal referida a las pasiones nos esté hablando Hume de la identidad relativa que el "yo", utilizado como sujeto de una acción, hace de una persona. En cualquier caso, a partir de ahora vamos a adoptar la hipótesis de trabajo de que Hume fue consciente de la diferencia entre el yo que tropieza con las percepciones, el uso del "yo" como sujeto que identifica a una persona relativamente a la acción (pasión) que ejecuta, y el yo constituido por ese conjunto de percepciones, el uso del "yo" como objeto para identificar a una persona en general (166). Veremos

(166) No es por tanto cierto, de ser así, que Hume no haya reconocido sino un yo pasivo como le achaca P. Butchvarev, "The Self and perceptions: a Study in humean Philosophy" The Philosophical Quarterly. vol IX (1.959) pág 102.

lo que Hume dice del yo entendido en este último sentido cuando reflexiona sobre él en Treatise I-iv-6, y si las consecuencias que de ello se siguen son coherentes con lo que dice del yo en el II libro, interpretando que aquí entiende éste como el "yo" como sujeto Wittgensteniano. Si tal es el caso, daremos por suficientemente confirmada nuestra, por ahora, mera hipótesis de trabajo.

Hecha tal consideración, el punto de Hume en Treatise I-iv-6 se nos hace claro y nos aparece difícilmente discutible. De lo que se nos está advirtiendo en esta sección es de que cuando utilizamos el término "yo" en su uso objetivo, lo que pretendemos es hacer una identificación general de la persona a la que tal término refiere, y que tal identificación pasa por poner en claro el conjunto de cualidades (algunas físicas, otras mentales) propias de esta persona. Cuando nuestro pobre accidentado recobre la memoria y ya sepa quien es, lo que sabrá es un conjunto de datos sobre si mismo: cuál es su nombre, donde vive, quienes son sus amigos, cómo se hizo la cicatriz que tiene en la rodilla o cuál es el sentimiento que le provoca el médico que le ha atendido y a quien hasta ahora no ha reconocido como el individuo que le quitó la novia. Nuestra idea de una persona viene pues explicada por el conjunto de sus propiedades, en base a ellas la identificamos y, por tanto, podemos decir que a lo que refiere el "yo" en su uso como objeto es, precisamente, a esta entidad compleja configurada por aquellas cualidades. Pero ésta, se nos reclamará, no es la teoría humeana del "bundle". Y efectivamente así es; esto es lo que la teoría humeana implica, no lo que dice. No hemos de olvidar que aunque para Hume una persona es un conjunto

de cualidades corporales y mentales (167), lo único que le preocupa es clarificar la identidad mental de la misma. En cualquier caso, dada su teoría de los cuerpos, no resulta difícil completar su teoría de la identidad personal. Una persona será identificada como la misma en base a su corporalidad, cuando los estados físicos que nos presenta en tiempos diferentes puedan ser referidos como miembros de una sucesión de estados contiguos entre si y causalmente relacionados. Casi nos resulta más difícil clarificar el significado de su teoría explícita de la identidad mental pues, exactamente, ¿qué significa decir que ésta es la de un haz de percepciones?, ¿cómo explica esto el que nos reconozcamos como mentalmente idénticos? Retomamos ahora las preguntas que dejamos formuladas casi al inicio mismo de esta sección.

En el primer capítulo de nuestro trabajo, en la sección 1.3.4, ya advertíamos, al hablar de su filosofía de la mente, que Hume no había defendido una teoría fenomenista de la misma, que no había entendido ésta como un conjunto de entidades mentales sino que, por contra, al definirla como un montón o colección de percepciones, entendía este último término en su sentido activo con lo que la mente venía a ser un "haz de actos particulares". Pues bien, hay que empezar por recordar este punto para empezar a resolver el problema que ahora nos atañe. Cuando decimos que el "yo" utilizado en su uso como objeto refiere, por lo que ha-

(167) Y no sólo para Hume; ésta es la concepción propia del sentido común que cuando conoce sólo los aspectos corporales de un individuo pero no sus aspectos mentales, utiliza expresiones como: "sólo lo conozco de vista"; o al revés, cuando conoce aspectos mentales del sujeto, su carácter, etc pero no sus aspectos corporales, dice: "sólo lo conozco de oídas" o, también, "no lo conozco personalmente" etc.

ce a nuestra identidad personal, a un haz de percepciones, no decimos que refiere a un haz o colección de datos de conciencia. Los objetos de los que tengo o he tenido conciencia nada tienen que ver en sí mismos con mi identidad personal. Pero sí que tienen que ver en cuanto que todos ellos han sido objeto de algún acto de conciencia mío. ¿Quién soy yo? Yo soy quien he visto tal y tal, he pensado tal y tal, he tenido tal y tal dolor, etc. De la misma manera pues en que decíamos de un cuerpo que era el conjunto de sus estados, podemos decirlo ahora de la mente; y los estados de ésta quedan definidos por los diferentes actos de conciencia y los objetos sobre los que éstos se ejercen a cada momento (168). El estado de mi mente es ahora el de estar oyendo un disco de J.Coltrane y pensando lo bueno que sería el no tener nada que hacer sino escucharlo. Mi mente, de hecho, — es una sucesión de tales estados: "de percepciones sucediéndose con inusitada rapidez y en perpetuo flujo y movimiento". Podemos pues empezar a sacar conclusiones: desde una óptica humeana la entidad a la que nos referimos cuando utilizamos el "yo" como objeto es a una persona y ésta, a su vez, no es sino un cuerpo y una mente: una sucesión de estados físicos y contiguos y causalmente relacionados, y una sucesión de actos concretos de conciencia (169). Va-

(168) J.Noxon y R.T.Hull ya vieron que cuando Hume define la mente como haz de percepciones lo que quiere dar a entender es que ésta no es sino la sucesión de actos de conciencia. Cf. J.Noxon, "Senses of identity in Hume's Treatise" Dialogue nº8 (1968) pág 379 y R.T. Hull, "Some reflections occasioned by Clack and Chisholm on the Self" Philosophy and Phenomenological Research nº 35 (1975) pág 258.

(169) Volvemos a insistir ahora: para Hume lo mental no sería algo "dentro" del cuerpo, sino la actividad consciente. La existencia de esta actividad se exhibe en el comportamiento; es por ello que: "todo es común entre alma y cuerpo. Los órganos de una son todos los órganos del otro. La existencia por consiguiente de

rias preguntas nos quedan aún pendientes: ¿qué tipo de identidad tienen las personas y cómo llegamos a conocerlas? ¿Cuál es nuestro fundamento para creer en su existencia? Y alguna otra, si cabe más urgente, viene a planteársenos. Yo soy mi cuerpo y mi mente, y esta última, a su vez, es una sucesión de actos de consciencia. Pero, ¿cómo sé yo que estos actos de consciencia son míos?, ¿cómo determinar que una percepción pertenece a un "bundle" y no a otro, que soy yo quien piensa tal cosa y no otro, tu, por ejemplo? ¿No significa esto que antes de que podamos hacer la identificación general de una persona -identificación que exige el uso del "yo" como objeto-, antes de que podamos saber qué conjunto de actos de consciencia es tal persona, ya debemos conocer la referencia del "yo" que decimos ejecuta tales actos y que, por tanto, este "yo" refiere a una entidad que no es ella misma ese conjunto de percepciones?

No voy a responder por el momento a estas últimas preguntas, quizás las más decisivas, pero sí que quiero hacer notar ya algo: que lo que preguntamos en ellas no es cómo hacemos la identificación general de una persona sino cómo determinamos qué persona es el sujeto de una determinada acción; preguntamos por las condiciones del uso del "yo" cuando utilizado como sujeto. Vemos pues que la solución al problema de la identificación general de una persona remite al problema de su identificación parcial. La respuesta al primer problema es que la identidad general de una persona la establecemos fijando el conjunto de sus estados físicos

aquella debe depender de la de éste". D.Hume, "Of the immortality of the Soul" Philosophical Works vol IV pág 402 ¿Cómo pueden saber los demás que siento dolor (algo mental)? Porque me quejo (algo comportamental).

y mentales. Pero aún falta por determinar cuáles son los criterios para atribuirle precisamente esos estados.

Habiendo clarificado qué es para Hume la mente de una persona, podemos pasar a preguntar qué tipo de identidad, según el filósofo escocés, le corresponde. A este respecto, después de formular su teoría del "bundle of perceptions", nos dice:

"No hay propiamente simplicidad de ésta (la mente) en un tiempo, ni identidad en distintos; cualquiera sea la propensión natural que podamos tener a imaginar esta simplicidad e identidad"(170)

Son textos como éstos los que pueden haber llevado a pensar a algunos comentaristas (171) que Hume estaba negando la legitimidad de la atribución común y ordinaria de identidad mental a las personas, pero en nuestra opinión -y hemos de decir que la nuestra es ya la opinión de la mayoría de intérpretes del escocés (172)-, y dada nuestra interpretación global de su reflexión como destinada a clarificar y fundamentar el esquema conceptual vulgar, nada más lejos de la intención de Hume que descalificar los usos de atribución de identidad a la mente. Lo que con este texto se propondría el escocés sería reafirmar que la identidad mental del yo, al no ser éste la sustancia simple e inalterable que han pensado los teóricos del sustrato, tampoco sería la identidad perfecta que éstos le habían atribuido. Pero ésta, como ya dijimos, no era el único tipo de identidad que legítimamente podía atribuirse según Hume a un ente. Aún queda la

(170) T.H.N. pág 253. Subrayado original.

(171) Por ejemplo, T.Penelhum, "Hume on personal identity" A. Sesonske & N.Fleming (Edts), Human Understanding pág 105 y S.Wolfram, "Hume on Personal Identity" Mind n° 83 (1.974) pág 586.

(172) De esta opinión son, por ejemplo, P.Butchvarov, J.No-xon, L.Ashley & M.Stack, J.García Roca, R.T.Hull etc.

identidad imperfecta, propia de aquellos objetos sometidos a alteraciones; y es precisamente este tipo de identidad el que según Hume atribuye el vulgo a la mente y la que a ésta, strictus sensu, le corresponde:

"Y es aquí evidente que el mismo método de razonamiento que tan exitosamente ha explicado la identidad de las plantas, de los animales, de los barcos, de las casas y de todas las producciones compuestas y mutables del arte o de la naturaleza, debe ser prolongado. La identidad que ascribimos a la mente de un hombre es sólo ficticia, y de la misma clase que la que ascribimos a los vegetales y a los cuerpos animales. No puede, por consiguiente, tener un origen diferente sino que debe proceder de una operación semejante sobre objetos semejantes" (173)

La identidad propia de la mente, el haz de percepciones, es pues la unidad de múltiples estados diversos; identidad de cuya atribución, como ya vimos, no puede ser responsable sino la imaginación al hacernos tomar diferentes estados relacionados entre sí como estados de un mismo objeto; en este caso: de una misma mente. De la misma manera por consiguiente en que la existencia de los cuerpos no era un dato inmediato de la experiencia ni una conclusión que pudiera deducirse o inducirse lógicamente a partir de la misma, acontece con la existencia de la mente:

"Esta cuestión podríamos decidirla fácilmente si recordáramos lo que ya ha sido probado in extenso: que el entendimiento nunca observa ninguna conexión real entre objetos y que igualmente la unión

(173) T.H.N. pág 259.

de causa y efecto, cuando estrictamente examinada, se resuelve ella misma en una asociación ususal de ideas. Pues desde aquí evidentemente se sigue que la identidad nada es realmente perteneciente a estas diferentes percepciones, uniéndolas entre sí; sino que es meramente una cualidad que le atribuimos en razón de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ella"(174)

En resumidas cuentas, tenemos hasta ahora que:

- a) la mente es un haz de percepciones, una sucesión de actos concretos de consciencia;
- b) que la identidad que le corresponde es por tanto la identidad imperfecta de un objeto que tiene o pasa por múltiples estados diferentes, y
- c) que es la imaginación, no el entendimiento o la razón, la facultad responsable de nuestra creencia en su existencia, del mismo modo en que ya era esta facultad la responsable de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos.

Sólo que ahora, y el matiz es importante pues confirma que las percepciones que componen el yo deben entenderse en sentido activo, a esta creencia no se llega desde una actitud directa de consciencia, como en el caso de los cuerpos, sino desde una actitud reflexiva. Cuando atiendo a lo que veo, a lo que pienso, a lo que siento... aún no tengo consciencia de mi mismo sino de aquello que veo, aquello en lo que pienso, aquello que siento. Es preciso que reflexione sobre la acción de ver, pensar o sentir, para que llegue a hacerme consciente de mi mismo como viendo lo que veo, pensando lo que pienso o sintiendo lo que siento. Resulta pues obvio que

(174) T.H.N. pág 259-60.

de la misma manera en que no tenemos una percepción interrumpida de los cuerpos, tampoco tenemos siempre presente nuestra identidad personal: no siempre estamos reflexionando sobre nuestros actos concretos de consciencia. Antes bien, la mayor parte del tiempo la pasamos en una actitud directa, preocupados por el mundo más que por nosotros mismos. Queda pues por explicar cuáles son las propiedades de la mente que, como aquellas que ya vimos de los cuerpos, llevan a nuestra imaginación a postular, a partir de la percepción interrumpida de la misma, su existencia continua.

"La única cuestión que, por consiguiente, aún queda es la de por qué relaciones es producido este progreso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona permanente"(175)

Y la respuesta va a ser paralela aunque, claro está, presentada con menos detalle, para no repetirse, a la que dió a este mismo problema cuando se lo planteó a propósito de nuestra creencia en la existencia de cuerpos. Sólo porque la mente presenta una constancia y una coherencia y, por tanto, nuestra experiencia reflexiva una semejanza y una regularidad, llegamos a creer en su existencia continua aún cuando no observada.

En efecto, la memoria nos informa de una semejanza entre nuestros actos de consciencia: hoy como ayer he visto, he pensado, he sentido... y, también, muchas veces, nos informa de que estos actos de consciencia se dirigen hacia los mismos objetos: hoy como ayer he visto la misma mesa, he pen

sado en lo desordenadas que están mis cosas y he sentido la tentación de ponerme a ordenarlas. Y así, a la vez, nos informa la memoria de la existencia de una regularidad entre aquellos actos: parece ser que el ver (la impresión de sensación) mi mesa me provoca los mismos pensamientos (ideas) y sentimientos (impresiones de reflexión). Nos permite así la reflexión descubrir no sólo datos de nuestra identidad sino también conexiones regulares entre estos datos, leyes que rigen la misma y que constituyen lo que podemos llamar el carácter o disposición general de la persona:

"...la verdadera idea de la mente humana es considerar ésta como un sistema de diferentes percepciones o existencias encadenadas entre sí por la relación de causa y efecto y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican las unas a las otras. Nuestras impresiones dan lugar a sus correspondientes ideas y estas ideas, a su vez, producen otras impresiones... En este respecto no puedo comparar el alma más propiamente con nada que con una república o commonwealth en la que los múltiples miembros están unidos por los lazos recíprocos de gobierno y subordinación..." (176)

La reflexión me hace concluir a propósito de mi mismo que soy una persona bastante desastrada, etc. Ciertamente que las circunstancias, la educación, el hábito inculcado, etc, pueden llevarme a cambiar de carácter: cuando volví del servicio militar mis allegados decían que no parecía el mismo, y es que el ejercito había dado un golpe y, por un tiempo, impuso en mi hasta entonces bastante anárquica República u-

(176) T.H.N. pág 261.

na férrea -¡bueno, tampoco tan férrea; no se vayan a creer!- disciplina.

"Y como la misma República individual puede no sólo cambiar sus miembros sino también sus leyes y constituciones; en igual manera la misma persona puede variar su carácter y disposición tanto como sus impresiones e ideas sin perder su identidad. Cualesquiera cambios experimente él, sus múltiples partes aún están conectadas por la relación de causalación" (177)

Tal descubrimiento de reglas en nuestra mente es, por cierto, de la mayor importancia pues nos permite extender nuestra identidad más allá de los datos fiables que nuestra memoria nos suministra. Exactamente no recuerdo en qué pensaba o qué estaba haciendo hace ahora justamente un año pero, dado mi carácter, es muy probable que no estuviera arreglando la dichosa mesa de marras. Si alguien me dice que recuerda haberme visto en la playa deberé reconocer que entra dentro de lo posible, pero si me dijera que estaba asesinando a alguien, sin necesidad de recordar qué es exactamente lo que hacía aquel día a esta hora, lo negaré en rotundo pues, dado mi carácter, es de todo punto imposible que andara yo por ahí asesinando a la gente y, en todo caso, si hubiera, por alguna circunstancia excepcional, matado a alguien, a buen seguro que no me habría bastado un año para olvidar el asunto. De esta forma, la inferencia causal toma el relevo a la memoria en el conocimiento de nuestra identidad personal y nos permite inferir cómo ha sido ésta incluso en los casos de los que no tenemos memoria:

(177) T.H.N. pág 261.

"Pero habiendo una vez adquirido esta noción de causación desde la memoria, podemos extender la misma cadena de causas y, consecuentemente, la identidad de nuestras personas, más allá de nuestra memoria; y podemos comprender tiempos, circunstancias y acciones de las que nos habíamos olvidado por entero, pero que suponemos en general que han existido. Pues ¡qué pocas de nuestras acciones pasadas hay de las que tengamos alguna memoria" (178)

En conclusión; que:

"Desde este punto de vista, por consiguiente, la memoria no tanto produce como descubre la identidad personal mostrándonos la relación de causa y efecto entre nuestras percepciones diferentes"
(179)

{178} T.H.N. pág 262.

{179} T.H.N. pág 262. Subrayado original. ¿Significa esto que es la relación de causalidad la que produce nuestra identidad personal? Sí; pero ello no quiere decir que el movimiento desde la observación interrumpida de nuestra mente a la creencia en su existencia continua sea una inferencia inductiva legítima. La postulación de estados mentales inobservados, transgrede los límites del hábito y se debe, por tanto, no al entendimiento sino a la inercia de la imaginación. Lo que ocurre es que, una vez asumida tal creencia, es el razonamiento causal el que nos hace determinar qué estado mental inobservado estipulamos en concreto. Y tanto hacia el pasado como, lo que es más importante, hacia el futuro:

"Vista de este modo, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros" T.H.N. pág 261.

El presuponer la identidad personal me permite inducir que aún cuando no recuerdo nada en absoluto de lo que hacía hace ahora exactamente un año, es muy poco pro-

Y en una solapada crítica a Locke termina Hume:

"...debe ser de la incumbencia de aquellos que afirman que la memoria produce enteramente nuestra identidad personal, dar una razón de por qué podemos extender así nuestra identidad más allá de nuestra memoria" (180)

La inversión de todas y cada una de las tesis de los partidarios del sustrato que el inicio mismo de la sección I-iv-6 nos prometía, está ahora servida. En el respecto ontológico, los teóricos del sustrato pensaban que el yo al que tiene que referirse necesariamente el sentido común cuando identifica a una persona como mentalmente la misma, es un sustrato de todos los pensamientos; un ego puro perfectamente simple e inmutable dotado, por tanto, de una perfecta identidad. En este mismo plano lo que dice Hume es que el yo al que nos referimos cuando atribuimos identidad mental a una persona, es el conjunto (haz) formado por todos los actos de consciencia concretos (percepciones) causalmente relacionados que esa persona tiene en cada momento de su existencia. El yo al que refieren nuestras identificaciones menta-

bable que estuviese arreglando mi mesa -me permite perfeccionar la regularidad observada - Y aun más, y éste es el sentido fuerte en que la causalidad produce mi identidad personal, puesto que el ver mi mesa me produce el molesto sentimiento de la obligación de ordenarla, en el futuro intentaré evitar el verla. El razonamiento causal me permite preveer de qué actos de consciencia seré sujeto y, por tanto, me permite prepararme para afrontarlos, me permite autodeterminarme, actuar voluntariamente. De nuevo la legalidad no lógica de la imaginación viene sancionada por un interés práctico. La suposición de la identidad personal rinde más uniforme mi experiencia, pero esta mayor uniformidad es interesante al lograrla porque me permite evitar dolores y buscar placeres.

(180) T.H.N. pág 262.

les generales no es pues una entidad perfectamente simple e inmutable sino una entidad compleja, variable y, por tanto, dotada de una identidad imperfecta.

En el plano epistemológico, los teóricos del sustrato pensaban que el fundamento para nuestra creencia en la existencia de un ego puro es nuestra experiencia íntima y constante, de tal manera que nuestro conocimiento de él sería intuitivo e infalible, dotado de una certeza aún mayor que el de cualquier demostración. En este mismo plano, Hume piensa que la experiencia reflexiva de la constancia y coherencia de nuestro yo mental no supone siquiera un fundamento lógico suficiente para nuestra creencia en la existencia de una identidad mental continúa, a través de todos y cada uno de los momentos de nuestra existencia. Que de tal creencia es responsable por tanto la imaginación, no la intuición ni la razón, y que, en consecuencia, y al igual que ocurría con los cuerpos, nuestro conocimiento de una tal identidad es un proceso abierto, sintético, constituido por los datos suministrados por la memoria y, sobre todo, por los datos inferidos por el razonamiento causal; un conocimiento por tanto empírico y perfectamente falible.

Esto, y aún a costa de parecer reiterativos hay que volver a decirlo, no supone ningún tipo de escepticismo doctrinal. Hume no niega que exista el yo, sólo dice que éste no es lo que los malos metafísicos (a saber: los partidarios del sustrato) han pensado que es. Tampoco dice que nuestra creencia en su existencia o la atribución de identidad al mismo sea ilegítima, ni que no lo podamos llegar a conocer. Lo que dice es que aquella creencia no está legitimada en un dato inmediato de nuestra experiencia ni puede ser racio-

00461

nalmente inferida a partir de ésta y que, por tanto, nuestro conocimiento de la identidad personal no es infalible. Esto está en perfecto acuerdo con el sentido común que para describir ciertas situaciones ha acuñado frases tales como: "me conozco poco a mi mismo" o "me equivoque respecto a mi mismo" etc. El principal escepticismo que hay en el tratamiento humeano del yo, como en el tratamiento humeano de los cuerpos o del problema de la percepción, es un escepticismo de fundamentación, filosófico: nuestra creencia en la existencia de identidades mentales, como nuestra creencia en la existencia de objetos físicos o nuestra creencia de que nuestra percepción lo es de ellos, es una creencia básica (natural, dice Hume) de nuestro esquema conceptual; creencia básica basada en la legalidad no lógica de la imaginación; creencia, por tanto, que no tiene ni puede tener una legitimación estrictamente teórica sino basada en las necesidades prácticas.

2.2.1.2.2 EL "YO" COMO SUJETO

Hemos visto cual es el análisis humeano respecto a la identidad personal cuando objeto del pensamiento; nos falta ahora ver cual es su análisis respecto a la identidad personal cuando objeto de la pasión. Según nuestra hipótesis éste debe ser el mismo problema que el de clarificar los presupuestos del uso del "yo" como sujeto, y ya hemos advertido que resolver este problema es realmente de vital importancia pues, en cierto modo, los presupuestos del "yo" cuando utilizado como objeto y destinado, por tanto, a identificar de una manera general ese "bundle" de percepciones que propiamente constituye una persona, desembocan en el problema del uso del "yo" como sujeto. De acuerdo en que mi identidad es la identidad compleja de mis actos de consciencia pero ¿qué hace que estos actos sean precisamente los míos y no los de otro?, ¿no debo conocer ya a quien refiere ese "yo" sujeto de todos y cada uno de mis actos de consciencia, antes de que podamos decir que somos el objeto configurado por el conjunto de esos actos?

La respuesta a estas preguntas deberemos pergeñarla a partir de lo que Hume dice en el II libro del Treatise; libro en el que deberá hallarse, si es que realmente la hay, la solución "humeana" a estos problemas. Pues bien, lo primero que llama la atención es que, para nuestra desgracia, en este II libro no vuelve a hacer Hume ningún tratamiento sistemático del problema de la identidad personal. Con lo único con lo que contamos es con un número, no muy alto por cierto, de observaciones dispersas. Y para hacer bueno a aquel principio circense del más difícil todavía, nos encontramos que algunas de esas observaciones no hacen sino repetir lo que ya se ha dicho en Treatise I-iv-6. Se nos dice

así que el yo es "...esta sucesión de ideas relacionadas e impresiones de las que tenemos una memoria y consciencia íntima", "...esta conectada sucesión de percepciones..." (181), "...esta persona individual de cuyas acciones y sentimientos cada uno de nosotros es íntimamente consciente" (182) y que -esto ya en el libro III- "independiente de la percepción de cualquier otro objeto nada es en realidad" (183).

Parece pues que, como han pensado muchos comentadores, entre el tratamiento por parte del escocés del problema de la identidad personal en el I y el II libro del Treatise no hay diferencia alguna, que los planteamientos en uno y otro libro son exactamente idénticos; de tal forma que si el planteamiento sistemático del problema de la identidad personal exige -y nosotros creemos que así es- la distinción entre los dos usos ya referidos del término "yo", sencillamente, y sintiéndolo mucho, habría que denunciar la laguna existente en el pensamiento de Hume a este respecto.

Sin embargo, algunas de esas observaciones realizadas en el II y III libro del Treatise resultan demasiado chocantes con lo que se ha dicho en el I libro, como para no sospechar que hay en ellos un enfoque diferente del problema de la identidad personal. En alguno de los textos que hemos citado, ya insiste Hume en que del yo tenemos una consciencia íntima que nos es suministrada por la memoria. Esto, ciertamente, aún no choca con las consecuencias

(181) T.H.N. pág 277.
 (182) T.H.N. pág 286.
 (183) T.H.N. pág 340.

epistemológicas que vimos tenía su teoría del "bundle" y que le habían llevado a negar todas las tesis -las epistemológicas también- de los teóricos del sustrato pues, aunque lo que se seguía del enfoque del primer libro era que de nuestra identidad personal global no siempre teníamos consciencia -de hecho esto sólo podía acontecer cuando nos situábamos en una actitud reflexiva- y que el conocimiento de ésta, al ser el producto de la memoria y la inferencia causal, era parcial y falible, nada nos impide catalogar a nuestra consciencia de esta identidad como íntima ¿Qué merecería mejor tal calificativo que la rememoración de nuestros actos de consciencia?

Pero la misma componenda no puede hacerse con otras observaciones del II libro. Cuando se nos dice que

"Es evidente que la idea, o mas bien impresión, de nosotros mismos nos es siempre íntimamente presente, y que nuestra consciencia nos da una concepción tan vívida de nuestra propia persona que no es posible imaginar que ninguna otra cosa pueda ir más allá en este particular"(184)

resulta incontestable, a nuestro entender, que se está entrando en contradicción con tesis a propósito de nuestro conocimiento de la identidad personal que se siguen del planteamiento humeano de la misma en el I libro. De lo que allí se dice parece seguirse:

- a) que no siempre somos conscientes de nuestro yo, y que
- b) nuestro conocimiento del mismo no es ni completo ni infalible (nuestra concepción de él no tiene un grado de viveza excepcional, diríamos utilizando la vaga expre-

(184) T.H.N. pág 317. También págs 320, 339 y 354.

sión humeana).

Ahora, por contra, se afirma justamente lo opuesto. ¿Se retracta Hume de lo dicho en Treatise I-iv-6? ¿Acaso interpretamos nosotros mal lo que allí se nos decía y sacamos, por tanto, falsas consecuencias? Creemos que no. Lo que ocurre es que en el II libro del Treatise es otro el aspecto de la identidad personal que se toma en consideración. Noxon quien junto con Hull, digámoslo ya, es el autor con cuyo enfoque más simpatizamos, ha puesto el dedo en la llaga cuando a propósito de este texto de Hume:

"Debemos, por consiguiente, hacer una distinción entre la causa y el objeto de estas pasiones; entre la idea que las excita y ésta a la cual ellas dirigen su mirada una vez excitadas. Orgullo y humildad, una vez suscitadas, inmediatamente vuelven nuestra atención sobre nosotros mismos y nos consideran como su objeto último y final;... La primera idea que es presentada a la mente, es la de causa o principio productivo. Esta excita la pasión conectada con ella; y esta pasión, cuando excitada, vuelve nuestra atención a otra idea, que es la del yo. Hay aquí, por consiguiente, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales la una la produce y la otra es producida por ésta. La primera idea, por consiguiente, representa la causa, la segunda el objeto de la pasión"

(185)

nos dice:

"La dificultad estriba en comprender cómo la i-

idea del yo puede jugar aquí el rol asignado a éste si el yo es construido de acuerdo con la definición humeana como comprendiendo una colección completa o sistema de diferentes percepciones. Aunque él amarra sus palabras consistentemente a esta definición, sin embargo bosqueja la idea del yo como un constituyente en el complejo de percepciones que estructura la experiencia de orgullo y humildad... nada hay empíricamente dudoso en poner una tal idea del yo como un objeto de consciencia, particularmente en estados auto-conscientes tales como el orgullo y la humildad. Pero es esencial reconocer que una tal idea debe ser un constituyente de la colección o sistema y no la idea ('percepción refleja') de este sistema" (186)

razón por la que concluye:

"...que lejos de eliminar toda idea de yo, como la sección 'Of Personal Identity' se ha supuesto, erróneamente, que implica, la teoría de Hume implica el reconocimiento de dos clases de ideas de yo. Hay primero, una idea reflexiva que toma como su objeto al yo, definido como un 'haz o colección de diferentes percepciones'... 'La identidad personal... por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que tomamos por nosotros mismos' debe concretarse ella misma en un tipo de idea bastante diferente, como he mostrado. La clase de idea que ocasionalmente aparece

(186) J.Noxxon, "Senses of Identity in Hume's Treatise".
Dialogue nº 8 (1.966) pág 382.

dentro 'del sistema de diferentes percepciones' no puede ser la idea de este sistema -la consciencia misma de esta totalidad-" (187)

Aunque susceptible de algunas matizaciones (188) la interpretación de Noxon nos parece esencialmente justa. El mismo planteamiento humeano del yo como un haz de actos de consciencia deja abierto el problema, como ya señalamos, de los diferentes yos sujetos puntuales de cada uno de estos actos. Mi identidad personal viene dada por haber visto mi mesa en repetidas ocasiones, por haber pensado lo desastrosa que está, por haber sentido ganas de ponerla en orden, por haber sentido orgullo por ciertas cosas y humildad ante otras, etc. Pero en cada una de estas ocasiones siempre era yo quien veía, pensaba, sentía, me enorgullecía o me humillaba. El continuo "yo-bundle" aparece así como el resultado de los "particulares, momentáneos yos que son sus constituyentes" (189). Esto es lo que implica la teorización humeana del yo, y por tanto, debe ser una exigencia interna de la misma el darnos alguna idea de cómo estos dos aspectos del yo se articulan. Y realmente, aunque muy somera, nos la da.

No hay diferencia en la caracterización ontológica del yo entre el I y II libro del Treatise. Esto significa que para Hume no hay sino un único tipo de entidad a la que puede con propiedad llamársela "yo". Pero, por otra

(187) J.Noxon, Op.Cit pág 383-4.

(188) Por ejemplo, para Noxon es el yo en cuanto que "bundle" el que siempre nos sería íntimamente consciente, mientras que el yo de la pasión sólo lo sería ocasionalmente; para nosotros debe ser justo al revés.

(189) R.T.Hull, "Some reflections occasioned by Clack and Chisholm on the SELF" Philosophy and Phenomenological Research nº 35 (1975) pág 258.

parte, si que hay diferencias en la atribución de cualidades epistemológicas a este yo entre el primer y el segundo libro. Y esto significa que al yo, siendo uno, podemos acceder de dos maneras diferentes:

- 1) como accedemos cuando intentamos fijar en el pensamiento su identidad: este acceso sólo ocurriría en determinadas ocasiones -cuando nuestra consciencia se situara en un nivel reflexivo- y sería, aunque íntimo, falible y siempre incompleto pues nuestra memoria nunca puede abarcar todos los actos de consciencia que hemos realizado a lo largo de nuestra existencia, y la inferencia causal sólo nos proporciona resultados probables; y
- 2) como accedemos cuando lo reconocemos sujeto de cualesquiera de nuestros actos de consciencia concretos. Acceso que se produce a cada momento y que es totalmente infalible.

Hay que tomarse en serio pues la advertencia humeana de que hay que distinguir entre la identidad personal por lo que respecta al pensamiento, y la identidad personal por lo que respecta a las pasiones. Aunque de ambas maneras identificamos siempre a la misma entidad, al uno y mismo yo, tales identificaciones tienen, como acabamos de ver, caracteres bien diferentes. Pero no basta sólo con constatar la diferencia; sería preciso explayarse más, explicar cómo dos tipos tales de identidad (posibilidades de identificación) se articulan, y es aquí donde la teoría de Hume no nos proporciona sino un gran vacío, que es el que nosotros intentamos llenar adoptando la hipótesis de que la humeana identificación de una persona respecto al pensamiento es la que está en juego cuando el "yo" funciona como objeto, mientras que la identificación respecto a la pasión estaría involucrada cuando es como sujeto como el "yo" funciona. Veamos pues qué semejanzas y diferencias hay entre uno y otro uso

del "yo" y si son paralelas a las semejanzas y diferencias que Hume nos ha presentado entre uno y otro tipo de identidad.

Volvamos, para empezar, a nuestro primitivo ejemplo: "Sé que soy yo quien no sabe quien soy yo". No es el caso que cada uno de estos "yos" refieran a entidades diferentes. Bajo cualquier circunstancia "la palabra 'yo' puesta en la boca de una persona se refiere a la persona que la dice" (190). El yo que sabe y el yo que se desconoce es una y la misma persona; y cuando quisiéramos determinar qué persona es, no nos cabría más remedio que el describirla en base a una serie de propiedades físicas y psíquicas que la diferencien de las demás. "¿Quién eres tu que sabes que no sabes quien eres?" tiene una y exactamente la misma respuesta que simplemente "¿Quién eres tu?". En el caso de nuestro pobre accidentado éste se encontraría en la misma imposibilidad de responder ambas preguntas precisamente porque ha olvidado, entre otras cosas, los actos de consciencia a partir de los cuales puede reconstruir su vida mental y hasta inferir su personalidad. Tenemos pues una primera semejanza en la relación entre el uso del "yo" como objeto y sujeto, y la identidad personal respecto al pensamiento y las pasiones. Si éstas identificaban al mismo ente, aquellos dos usos refieren también al mismo ente: una persona que cuando tratamos de determinarla sólo podemos hacerlo describiendo el conjunto de propiedades que la diferencian de las demás; un ente que es, por tanto, una colección de estados físicos y mentales.

(190) L. Wittgenstein, Cuadernos azul y marrón págs 100-101.

Pero si el "yo", tanto cuando utilizado como sujeto como cuando utilizado como objeto, refiere siempre a la misma persona, no lo hace del mismo modo en uno y otro caso. En su uso como sujeto -el yo que sabe que se desconoce a sí mismo- más que identificar a la persona que lo utiliza, a lo que tiende es a informar de una experiencia que esa persona tiene -que se desconoce a si misma-. El caso es justamente el opuesto cuando el "yo" se utiliza como objeto -el yo desconocido-. Aquí no se pretende tanto informar de una experiencia cuanto, en todo caso, de un conjunto amplio de experiencias que distinguen a este yo de todos los otros. Tenemos por tanto que las condiciones de uso en uno y otro caso son totalmente diferentes. Para utilizar correctamente el "yo" como sujeto no necesito conocer la identidad de la persona a la que refiere -el amnésico, de hecho, no la conoce-. Lo único que hace falta es que conozca el lenguaje y que, por tanto, conozca el principio de división de la referencia del término general que se le predica. Para saber cuando debo decir "Yo tengo dolor de muelas" -el ejemplo Wittgensteniano del uso como sujeto del "yo"- no hace falta que identifique a la persona a la que refiere "yo"; basta con que sepa como se utiliza "tener dolor de muelas": bajo qué condiciones es adecuado predicarlo de mí -aunque no pueda recordar quien es ese "mi"- y cuando de otro -aunque no sepa quienes son esos otros-. Es más, incluso puedo haber aprendido a utilizar como sujeto los términos "yo", "tu" o "él", y no saber qué es una persona -desconocer la gramática de "yo", "tu", "él" cuando utilizados como objetos- a la que aquéllos siempre remiten. Me quejo llevándome la mano a la mandíbula y alguien me enseña a sustituir mi queja por la expresión "Yo tengo dolor de muelas". Cuando es otro quien se

queja del mismo o parecido modo me enseñan a decir "tu (o él) tienes (o tiene) dolor de muelas". Y aún puedo no haber aprendido qué es una persona, pudiendo, por tanto, no entender la pregunta "¿quién eres tu?".

Por contra, para saber cuando debo decir, por ejemplo, "Yo soy Felipe González" -aquí el "yo" es utilizado como objeto- es preciso que conozca (identifique) la persona a la que refiere el término "yo" -por ejemplo: que sepa si ese "yo" refiere a la persona que es secretario general del P.S.O.E. y presidente del actual Gobierno de España, que tiene el pelo y la tez morena, etc-. En el primer uso del "yo", si conozco el idioma, no puedo equivocarme. Basta con que, siguiendo con el ejemplo que hemos utilizado, conozca el principio de división de la referencia de la expresión "tener dolor de muelas". Cuando en condiciones normales alguien dice "Yo tengo dolor de muelas", la pregunta "¿Estás seguro de que eres tu quien tiene dolor de muelas?" no tiene sentido alguno. En este segundo uso del "yo" al que acabamos de hacer referencia -el uso como objeto- puedo perfectamente equivocarme aún cuando domine perfectamente el idioma. Por extraños motivos el amnésico puede sospechar que es Felipe González. O aún: el mismo Felipe Gonzalez puede creer que fue él el que tuvo la idea de incluir en el programa electoral de su partido la realización de un referéndum sobre la O.T.A.N., cuando realmente la idea fue de J.Lerma.

Tenemos pues un nuevo paralelismo entre los usos del "yo" como objeto y sujeto, y la identidad personal referida al pensamiento y las pasiones. De la misma manera en que la identificación respecto a la pasión de una persona

nos decía Hume que era infalible, gozaba del más alto grado de certeza, las proposiciones en que el yo se utiliza como sujeto, garantizado que dominemos el lenguaje, son prototipo de fiabilidad. Por contra, del mismo modo en que la identificación respecto al pensamiento puede resultar incompleta y hasta errónea, las proposiciones en que el "yo" se utiliza como objeto son perfectamente falsables.

Pero además de fijar esta semejanza, hemos ganado algo: una razón del por qué de estas diferencias entre uno y otro uso del "yo" y entre uno y otro respecto de la identidad personal. Es que el "yo", para ser usado como sujeto, no requiere que se tenga presente la identidad de la persona a la que se refiere, del mismo modo que al identificar a una persona respecto a la pasión no la identificamos globalmente sino en relación, sólo, a la acción puntual que le atribuimos; mientras que el caso es el opuesto cuando el "yo" es utilizado como objeto y la identidad puesta en juego es la que respecta al pensamiento. Aquí lo que queremos no es el atribuir a una persona una acción concreta sino el identificarla, distinguirla de las demás. Por tanto, cuando el "yo" es usado como objeto ya debemos tener presente la persona a la que refiere.

Con todo, lo más importante es que ya podemos ofrecer una respuesta a unas preguntas cruciales en todo este asunto y que dejábamos planteadas hace ya algunas páginas. Decíamos: si el "yo" refiere a una persona, y ésta no es sino una sucesión o haz de estados físicos y mentales, ¿cómo saber que esos estados son precisamente de este yo y no de otro? ¿No es preciso que para conocer el yo-bundle conociéramos previamente los yo-puntuales que lo integran? Ahora

respondemos: para saber que yo soy el sujeto de un estado (físico o mental), no hace falta que conozca la referencia del "yo" que interviene en la proposición que describe el estado en cuestión; me basta con conocer el principio de división de la referencia del término general. De hecho la referencia de aquel "yo" es la persona: la sucesión de estados. No hay un yo al margen del "bundle of perceptions" al que refiera el "yo" cuando utilizado como sujeto. Este ha sido precisamente el error de los malos metafísicos que no han distinguido entre los dos aspectos de la identidad personal o entre los dos usos del término "yo". Han pensado que el "yo" como sujeto sólo podía utilizarse adecuadamente si se conocía su referencia, pero como su uso es absolutamente infalible -si se conoce el lenguaje- y la persona como complejo de estados resulta a duras penas cognoscible, han pensado que aquella referencia era una entidad diferente a aquel complejo: un ego puro, absolutamente simple e inmutable, sustrato de percepciones, del que seríamos siempre conscientes con la más absoluta certidumbre.

Nos falta ahora por explicar cómo y por qué la identidad personal respecto a las pasiones nos está siempre presente mientras que la identidad personal respecto al pensamiento se nos presenta rara vez. El asunto es aquí difícil porque, para empezar, si identificamos, como hemos venido haciendo, el primer tipo de identificación como la que está en juego cuando el "yo" es utilizado como sujeto, y el segundo como la involucrada por el "yo" utilizado como objeto, aunque es cierto que rara vez somos conscientes de nuestra identidad global, es sin más falso que seamos siempre conscientes de que somos sujetos de las acciones de las que somos sujetos. Cuando presto atención a cómo está mi mesa, no

tengo por qué ser consciente de que soy yo quien presta atención. Me limito a mirarla.

Cabe, no obstante, una justificación de Hume. Aunque lo recién apuntado sea cierto, no es menos cierto que cabe siempre la posibilidad de resultar consciente, cualquiera que sea nuestra actividad, de que uno es el sujeto de tal actividad; no así para nuestra identidad personal global. Cuando miro la mesa, escucho una canción, tengo un dolor de muelas, etc, puedo siempre ser consciente de que yo veo, oigo, siento dolor, etc. Y esto se traduce al plano lingüístico: podría hablar utilizando siempre proposiciones en las que entrase el "yo" como sujeto. Cuando digo "mi mesa está desordenada", podría decir también: "Yo afirmo que mi mesa está desordenada". Después de todo, hay un sentido en el que somos conscientes de nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones, que no tiene paralelo con el modo en que somos conscientes de nosotros mismos como personas individualmente diferentes de las otras.

Podemos ahora resumir la teoría humeana del yo. Para el escocés la persona es una unidad psico-física; su identidad se establece, por tanto, en base a criterios corporales y mentales (191). Por lo que respecta a la mente de una persona, ésta es una entidad compleja cuya existencia es continua (192): es el conjunto formado por la continua sucesión de actos de consciencia; dotada por tanto de la identidad imperfecta propia de los objetos mutables. A esta entidad hay dos maneras de acceder: una puntual, infalible en la medida en que se co-

(191) Esto queda oscurecido por el hecho de que al discutir Hume la identidad personal en Treatise I-iv-6 sólo atiende a factores mentales. Pero ya explicamos la razón, accidental, de esto.

(192) Con excepciones ¿Qué pasa cuando se pierde el conocimiento? Cf. T.H.N. pág 252.

nozca el lenguaje, y que nos pone en contacto con el particular acto de consciencia que en un determinado momento estamos llevando a cabo, con el estado o la identidad relativa, por tanto, del yo en ese momento. Otra, global, que depende de la memoria y la inferencia causal, y que nos hace conocedores de la identidad general de ese yo. Utilizando una metáfora: el yo mental podría compararse con una longitud, supongamos de madera, con varias marcas en su superficie y que en todo momento estuviéramos mirando en una de sus marcas concretas, cada vez una diferente, mientras que rara vez tendríamos una visión general del aspecto que presenta. Cuando mirásemos a una de esas marcas concretas la veríamos con todo detalle; cuando mirásemos el aspecto general nuestra visión sería más borrosa. No sabríamos precisar todas y cada una de las divisiones que preceden a aquella en la que estamos ahora, ni tampoco predecir todas y cada una de las que le seguirán. El yo, como el trozo de madera, es uno. La forma de referirnos a él y de conocerlo, como nuestra forma de mirar la longitud, es doble.

Estas tesis de Hume debían ser tremendamente revolucionarias comparadas con las de los filósofos que le habían precedido. Estos, al obviar los diferentes usos del término "yo", como ya hemos dicho, suponían que éste refería a un puro sustrato simple e inmutable, siempre presente e intuitivamente conocido. Pues bien, con las tesis de la simplicidad e inmutabilidad del yo, de su constante presencia y de su intuitiva cognoscibilidad, venía a arramblar Hume. Y por si esto fuera poco, añadía que el fundamento de nuestra creencia en la existencia de una identidad personal mental, ni se justificaba en un dato inmediato de experiencia, ni podía fundarse lógicamente sobre aquella. Sólo la consciencia de la

radical novedad de sus explicaciones explica, a nuestro entender, su titubeo en el Apéndice:

"Muchos filósofos parecen inclinados a pensar que la identidad personal surge de la consciencia; y la consciencia nada es sino un pensamiento reflejo o percepción. La presente filosofía, por consiguiente, tiene hasta aquí un aspecto prometedor. Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o consciencia. No puedo descubrir ninguna teoría que me satisfaga en este respecto.

En breve: hay dos principios que no puedo hacer consistentes; ni está en mi poder el renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras distintas percepciones son existencias distintas, y que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre distintas existencias. Si nuestras percepciones inhirieran en algo simple e individual, o percibiera la mente alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad en este asunto. Por mi parte, debo reclamar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado dura para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, daclararla absolutamente insuperable. Otros, quizás, o yo mismo, sobre una reflexión más madura, pueden descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones"(193)

Lo sorprendente es que tales principios no suponen ninguna

(193) T.H.N. pág 635-6. Subrayado original.

contradicción a menos que se suponga:

- a) que las percepciones son modificaciones de un sustrato (no existencias distintas), o
- b) que la mente percibe conexiones reales entre distintas existencias.

Esto es, a menos que se concedan justamente las tesis ontológicas o epistemológicas de los malos metafísicos ¿Significa esto que, como ha señalado Brett, "Hume parece haber llegado a su desesperanzada conclusión porque fue incapaz de liberarse de la influencia del modelo en que tradicionalmente se había planteado este problema de la identidad" (194)? Parecerlo, si; pero más que parecerlo, no. Es cierto, a nuestro entender, que el joven Hume se sintió un poco inseguro de si mismo cuando vió que sus conclusiones chocaban tan frontalmente con los planteamientos tradicionales. Pero no es cierto que abdicara de los suyos propios para volver a aferrarse a aquellos. De hecho, como ha señalado García Roca, siempre que Hume volvió sobre el tema dió sus conclusiones del Treatise por buenas (195).

En resumidas cuentas y ya para terminar: Hume no ha negado que exista la identidad mental de una persona, como tampoco ha negado que existan los objetos físicos; no ha negado tan siquiera que podamos llegar a conocer aquélla como tampoco ha negado que podamos llegar a conocer éstos. Lo que ha hecho es informarnos de que ni lo que son, ni el modo en que llegamos a conocer la mente y los cuerpos, tiene nada que ver con lo que los malos metafísicos han dicho al respecto.

-
- (194) N.Brett, "Substance and mental identity in Hume's Treatise" Philosophical Quarterly XXII (1972) pág 125.
 - (195) J.García Roca, Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume pág 233.

2.2.2 LA TESIS DE HUME SOBRE EL CONCEPTO

2.2.2.1. LAS DIFICULTADES DEL NOMINALISMO

Hemos visto en los anteriores apartados cuales fueron los puntos de vista de Hume a propósito de la sustancia; cómo, en su opinión, nuestra creencia en la existencia de cuerpos o mentes no está lógicamente fundada en la experiencia y obedece, por contra, a la estructura de nuestra imaginación. Pues bien, el problema ahora es, para nosotros, el de hacer explícito cuál fue el papel que el escocés atribuye a la razón en el proceso de formar y utilizar conceptos. Fijémonos bien: no se trata de explicar cómo llegamos a creer en la existencia de entidades universales -que serían los referentes de los términos generales- sino sólo cómo se llegan a formar y a utilizar los conceptos.

Ya vimos cuando hablamos de la teoría del significado del escocés, que éste había roto con los moldes de las teorías referencialistas. Es esta ruptura la que le abre las puertas a la postulación de una ontología nominalista (196). Nuestro lenguaje está bien como está: utilizando términos singulares y generales; y no por ello hemos de admitir que al margen de las entidades particulares, que sólo pueden localizarse en un área concreta del espacio para un determinado momento del tiempo, a las que refieren los términos singulares, existen otro tipo de entidades, dotadas de un "ser

(196) ¿No ha desechado Hume esta posibilidad desde el momento en que, como vimos, ha entendido los objetos como sistemas de cualidades? No necesariamente; una cualidad puede entenderse, desde una óptica realista, como una entidad universal capaz de múltiples instanciaciones a un mismo tiempo, o puede entenderse, cuando considerada desde una óptica nominalista, como una entidad particular. En el primer caso dos objetos pueden compartir la misma cualidad. En el segundo una cualidad lo es siempre de un único objeto.

diferente" (197), esto es: capaces de localizarse en un mismo momento en áreas no contiguas del espacio, referentes de los términos generales: los universales. La función de los términos generales, puede decirse, no es referir a ninguna entidad; no exigen estos términos una referencia como condición sine qua non de su significatividad. Si este es el caso, debe llegar a poder explicarse cómo formamos y aprendemos a utilizar un concepto sin necesidad de tener que comprometernos con la existencia de una entidad universal cuyo conocimiento sería condición necesaria y suficiente de aquellos procesos.

Conseguir dar esta explicación, para un filósofo que, como Hume, busque mantenerse fiel a los esquemas conceptuales del vulgo, debe ser un objetivo harto deseable pues de lo que no cabe duda, es de que para el sentido común no deja de ser extravagante ese mundo de universales que los filósofos usualmente se han inventado (198). Sin embargo, en no menor medida que deseable, parece difícil de conseguir. Un nominalismo estricto, que no admita entidades abstractas ni "ante rem", ni "in rebus", ni tan siquiera en la mente, supone algo más que una corrección de la ontología de la "receiv'd opinion" (199). Supone también una correlativa

(197) Cf. B.Russell, Los Problemas de la Filosofía pág 83.

(198) "Casi todas las palabras del diccionario representan universales, y, sin embargo, es raro que casi nadie -salvo los estudiosos de la filosofía- se dé cuenta de que existen tales entidades" B.Russell, Op.Cit pág 85.

(199) T.H.N. pág 17. ¿Cuál es esta "receiv'd opinion"? Hume está tan convencido de la obviedad de las posiciones nominalistas -"es un principio generalmente admitido en la filosofía que toda cosa en la naturaleza es individual (T.H.N. pág 19)- que cuando en Treatise I-i-7 aborda el problema de las ideas abstractas sólo toma en consideración, para refutarlo, el punto de vista conceptualista. Sin embargo, obviamente, la "opinión recibida" contra la que Hume reacciona incluye también todo tipo de realismo.

acomodación de la teoría del significado -necesariamente una quiebra del modelo referencialista- y, lo que quizás sea más difícil, en la teoría del conocimiento y del pensar. Es por ello que aunque la adopción del nominalismo haya sido una vieja aspiración de muchos filósofos, de pocos de ellos puede decirse que hayan salido airoso del empeño ¿Es Hume uno de estos pocos? Como veremos, hay opiniones para todos los gustos pero para nosotros, adelantémoslo ya, el escocés fue el primer pensador que esbozó un nominalismo coherente (en sus postulados ontológicos, lingüísticos y gnoseológicos) y, por tanto, el primero que tuvo éxito en aquella difícil empresa; al menos en la medida en que se está dispuesto a conceder que la misma, en general, es susceptible de ser coronada por el éxito.

Para Hume, aquellos filósofos que a la hora de explicar "nuestras ideas abstractas" han apelado a entidades universales

"...de una naturaleza tan refinada y espiritual, que no caen bajo la concepción de la fantasía sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual de la que sólo serían capaces las facultades superiores del alma",

lo único que han pretendido con ello es

"...esconder muchos de sus absurdos y poder sustraerse a las decisiones de las ideas claras; apelando a aquellas oscuras e inciertas.. Pero para destruir esta estratagema no necesitamos sino reflexionar sobre este principio sobre el que tan frecuentemente hemos insistido: que todas nuestras ideas son copiadas de nuestras impresiones"

(200)

Hume parece achacar a los realistas que sus entidades universales no pueden sernos dadas en la experiencia (no pueden señalarse las impresiones de las que su idea derivaría) y que, por tanto, no podemos juzgar de su existencia, no podemos pronunciarnos sobre las condiciones bajo las que habría que conceder o denegar ésta. A pesar de afirmar ellos que a las mismas accederíamos por una especie de intuición intelectual, lo cierto es que nos resultarían totalmente inconcebibles. Pero esta acusación, se protestará, y con razón, resulta, por indiscriminada, falaz. Es cierto que los realistas de corte platónico, por haberse comprometido con "universalia ante rem", deben admitir la posibilidad de universales no instanciados; y es cierto también que estas entidades, al no tener experiencia de ellas, nos resultarían inconcebibles. Pero el caso es muy distinto para quienes desde Aristóteles han defendido la tesis de los "universalia in rebus". Para estos realistas, los universales no pueden existir al margen de las cosas concretas en las que se instancian; nos serían dados pues en la misma experiencia que nos pone en contacto con las cosas particulares. Quien quisiera saber qué es el rojo no tendrá -nos dirían- mas que mirar las cosas rojas que pueblan el mundo. La visión de una manzana madura nos familiarizaría tanto con la manzana como con el rojo que ella tiene, y que es el mismo (uno) que el que tienen otras cosas particulares. Frente a estos realistas Hume está obligado a darnos una explicación alternativa de qué es lo que en la experiencia se nos ofrece, de qué está implícito cuando decimos, por ejemplo, de una manzana que es roja. En Treatise pág 20 nos la suministra:

"Cuando hemos encontrado una semejanza entre múltiples objetos que frecuentemente se nos aparecen, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cuales-

quiera sean las otras diferencias que puedan aparecer entre ellos"

Esto significa que según Hume, cuando sabemos que un concepto se aplica a un particular -que la manzana es roja-, lo que sabemos no es que una entidad universal -la rojura en este caso- se instancia en una particular -la manzana-, sino que el particular en cuestión guarda cierta semejanza con otros particulares -la manzana se asemeja al resto de cosas rojas que pueblan el mundo-. No es preciso postular la existencia de entidades universales con las que estaríamos familiarizados.

Tenemos ahora el embrión de lo que puede llegar a ser una teoría de la formación y aprendizaje de los conceptos alternativa a la de los realistas. En esencia consiste en reducir las propiedades a conjuntos de semejanzas(201). Y, en principio, su fuerza parece no poder desdeñarse. El mismo realista ha de admitir que los particulares que caen bajo un concepto guardan una semejanza entre sí. Y aún más; ha de admitir que esta semejanza no siempre es exacta. El rojo de un tomate maduro y el rojo de nuestra manzana no tienen el mismo grado de brillo. De hecho, este rasgo de los conceptos: su aplicación a particulares no estrictamente idénticos, se ha considerado como una objeción contra la teoría realista de los universales ¿Cómo podría decirse que el tomate y la manzana son rojos porque ambos son instancias del mismo universal: la rojura, si, de facto, tienen diferentes colores? (202). La misma se soslaya habitualmente estableciendo

(201) ¿Y no es la semejanza, en cuanto que relación, un universal? No necesariamente. Una semejanza puede ser entendida como un particular si se considera que pares distintos de objetos no pueden tener entre sí la misma semejanza.

(202) "... si la misma blancura está presente en todos ellos (como parece decirlo la teoría de los universales), ¿no debería seguirse que son exactamente iguales en color?" H.H.Price, Pensamiento y experiencia pág 14.

la distinción entre características determinables -universales que admiten instancias no estrictamente semejantes- y características determinadas -universales que no admiten sino instancias estrictamente semejantes- (203).

(203) Cf. H.H.Price, Op.Cit pág 29 y R.I.Aaron, The Theory of Universals págs 158-159. Por nuestra parte, si hemos de ser sinceros, no vemos necesidad de embarcarse en tan problemática solución ¿Quién podría decir que un universal es absolutamente determinado? Price nos ofrece el ejemplo del escarlata y Aaron el del azul ultramaro pero ¿acaso no podemos distinguir diferentes tipos de escarlata o de azul ultramaro? Mucho me temo que la precisión o la determinación de un concepto nunca es absoluta sino relativa. El escarlata es determinante respecto al rojo como el azul ultramaro lo es respecto al azul, pero ambos conceptos admiten aun instancias no estrictamente semejantes.

La fuerza de la objeción se nos antoja deudora de un prejuicio de los propios realistas. Se ha creído que al explicar los casos de rojo como instancias de un único universal: la rojura, debíase atribuir a esta entidad, como a todas, una identidad. Y se ha supuesto que el hecho de sus instancias fueran diferentes entre si atentaba contra esta identidad. Pero ¿por qué debieran los universales tener una identidad rígida?, ¿por qué exigirles lo que no se les exige a los particulares? Un universal no tiene en principio más obligación de la que tiene un particular de ser perfectamente homogéneo. Si se es realista no veo porque, concedida la ubicuidad, no se concede la ambigüedad a las entidades universales ¿Que el rojo del tomate y el de la manzana no son exactamente iguales? Pues bien, aún así siguen siendo ambos rojos porque son instancias de un mismo y único universal; lo que pasa es que esta universal no es exactamente igual en todas las partes del espacio en que existe, del mismo modo en que un particular tampoco lo es.

Tampoco la objeción simétrica que se lanza contra el nominalismo nos parece de peso. De la misma manera en que se supone que la existencia de diferentes rojos pone las cosas difíciles al realista, se supone que la existencia de objetos con el mismo rojo pone las cosas difíciles al nominalista. Este ya no podría decir que el rojo de a se asemeja al de b pues en realidad no es que se asemejen, el caso es que son uno y el mismo rojo. Luego o el nominalista niega dogmáticamente que puedan haber objetos que tengan cualidades idénticas, o debe recono-

En resumidas cuentas, realistas y nominalistas parecen explicar ambos los hechos, si bien de maneras diferentes. Ambos admiten que los particulares que caen bajo un concepto, que tienen una misma cualidad, presentan una semejanza entre si. Pero los primeros, los realistas, aseveran que si ello es así es debido a que todos los particulares que caen bajo el concepto participan de una misma y única entidad universal: una característica común para todos. Para los segundos, los nominalistas, si podemos decir que muchos objetos tienen alguna propiedad en común es sencillamente porque todos ellos se parecen entre si. La opción entre realismo y nominalismo parece pues reducirse a la opción de privilegiar la cualidad frente a la semejanza o viceversa. El compromiso ontológico parece aquí más arbitrario que nunca. Donde el realista diga "a y b tienen el mismo (uno) color" dirá el nominalista que "los colores (dos) de a y b son semejantes". Es como si lo que las cosas son dependiera aquí totalmente de lo que queramos decir que son (204).

Sin embargo, con lo que llevamos dicho, la alternativa nominalista dista mucho de estar perfectamente articulada. Los nominalistas, Hume en este caso, explican la a-

cer la existencia de universales: uno y el mismo rojo, instanciándose en distintos particulares. Cf. R.I. Aaron, Op.Cit págs 159-60. Pero no vemos la necesidad de llegar a tan desesperada disyuntiva. El nominalista puede admitir que dos objetos tengan idéntico color. Lo único es que ello no lo explicaría alegando que ambos son instancias de una misma entidad. Diría que los colores (distintos y particulares) de cada objeto son exactamente semejantes.

(204) Esta, de hecho, parece ser la conclusión de Price. Cf. Op.Cit pág 31. R.Aaron, por su parte, parece conceder que la explicación realista es adecuada para ciertos conceptos y la nominalista para otros. Op.Cit pág 161.

plicación de un concepto en base a la semejanza que los particulares que caen bajo él tienen entre sí. Pero ¿cómo sabemos que estos particulares son semejantes? Fijémonos en el siguiente diálogo:

- "Mi seiscientos se asemeja a tu Mercedes"

- "¿En qué?"

- "En el color"

Hasta que la tercera afirmación no ha sido realizada no se sabe muy bien en que sentido entender la primera. Es preciso especificar el respecto en que dos cosas se asemejan para que podamos comprender la atribución a ellas de una semejanza. No son pues los enunciados de semejanza, como ha señalado Hampshire, enunciados en sí mismos completos. "Semejanza" es una "expresión incompleta" en tanto no se especifique el respecto en el que se cumple (205). De todo ello se sigue, según parece, que saber que dos particulares se asemejan implica saber que tienen un respecto en común. Conocer la aplicación de un concepto exige conocer el respecto común a todos los particulares que caen bajo el mismo:

"Pero como la misma palabra -general- se supone que ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos que son diferentes en muchos aspectos de la idea que nos es individualmente presente a la mente, la palabra... revive esta costumbre que hemos adquirido al observarlos" (206)

Parece pues que Hume ha asumido lo que era "la teoría tradicional en sus días", una teoría que aceptaron ya Locke y Berkeley, y según la cual captar la semejanza entre particulares "consiste en asir el elemento común... en estos con-

(205) S.Hampshire, "Scepticism and Meaning" Philosophy nº 36 (1961) págs 238-9.

(206) T.H.N. pág 20. Subrayado nuestro.

juntos semejantes... entendiéndose por un elemento común... una cualidad idéntica" (207). Y es por ello que, al igual que aquellos, habría en última instancia fracasado Hume en articular coherentemente una posición estrictamente nominalista (208). No obstante, aceptar esta conclusión supone, a nuestro entender, cerrar los ojos para lo que es la aportación más sobresaliente de la reflexión del escocés al problema de los universales: su pugna por demostrar que la semejanza "misma es siempre anterior a cualquier abstracta identidad de respectos" (209)

-
- (207) R.I.Aaron, The Theory of Universals pág 72. Subrayado original.
- (208) Cf. S.Hampshire, Op.Cit pág 237. N.Kemp Smith, The Philosophy of David Hume pág 260. También C.Maund ha pensado que Hume no fue un estricto nominalista. Cf. su Hume's Theory of knowledge págs 165-185.
- (209) J.Laird, Hume's Philosophy of human nature pág 62. Hay una fuerte discusión a propósito de hasta qué punto salió Hume airoso de esta pugna. Mientras para algunos el escocés habría logrado salvar el escollo que las ideas abstractas siempre han supuesto para el pensamiento empirista (Cf.R.I.Aaron, Op.Cit pág 83. También R.W.Church, "Hume's theory of Philosophical Relations" Philosophical Review n° 50 pág 355, aunque luego le reprocha a Hume otro punto que no viene aquí al caso comentar), para otros no habría conseguido su objetivo de desembarazarse totalmente de las entidades universales (Cf.J.Laird, Op.Cit pág 63. A.Hausman, "Hume's theory of relations" Notes n°1 pág 282).

2.2.2.2 EL NOMINALISMO ESTRICTO DE HUME

En efecto, como consecuencia del intercambio de opiniones con Hutchenson (210), vió Hume la conveniencia de introducir en el Apéndice al Treatise una nota que viniera a clarificar fuera de toda duda su posición en este engorroso asunto. En ella nos dice:

"Es evidente que incluso diferentes ideas simples pueden tener un parecido (similarity) o semejanza (resemblance) entre sí, y no es necesario que el punto o circunstancia de semejanza deba ser distinto o separable de aquello en lo que difieren ... (las ideas simples) admiten infinitas semejanzas desde su comparación y apariencia general, sin compartir ninguna idéntica circunstancia común"
(211)

Esta observación, que viene a hacer patente lo que estaba implícito en el tratamiento de las distinctio rationis que Hume lleva a cabo ya en la misma sección "Of abstract Ideas", es, a buen seguro, de la mayor importancia. Lo que en ella nos dice de manera rotunda el escocés es que si determinados particulares caen bajo un concepto simple, no es porque tengan ningún elemento o naturaleza (universal) común. Es la combinación de sus mütuas semejanzas particulares la que legitima nuestra aplicación a ellos del concepto. Un objeto rojo granate, otro rojo bermejo y un tercero rojo escarlata, no tienen algo en común que les hace semejantes y en virtud de lo cual a los tres les cuadra el calificativo "rojo". Lo que se da es una particular semejanza entre el primer y el segun-

(210) Cf. J.Y.T.Greig (Edt), The Letters of David Hume vol I pág 39.

(211) T.H.N. pág 637.

do objeto; otra entre el primero y el tercero y una última, a su vez, entre este último y el segundo. Y estas particulares semejanzas, siendo semejantes entre sí, son las que nos permiten agrupar a los tres objetos bajo la misma denominación general. Aprender un concepto simple, no es pues captar el elemento idéntico en los particulares que caen bajo él -tesis de los realistas-; ni tampoco, separar mentalmente el no se sabe qué de común, necesariamente (para poder representar todos los grados que admite la ejemplificación del concepto) indeterminado (212), que tengan los constituyentes individuales de la naturaleza -tesis de los conceptualistas-. Aprender un concepto simple es adquirir el hábito que nos dispone a reconocer a un objeto como guardando determinadas semejanzas particulares con otros que también admitimos como cayendo bajo este concepto (213). la revisión de la

(212) Cf. T.H.N. pág 18.

(213) B. Russell ha argumentado contra esta posición estrictamente nominalista: "Si queremos evitar los universales blancura y triangularidad debemos escoger alguna mancha particular de blanco o algún triángulo particular, y de cir que algo es blanco o es un triángulo cuando tiene la especie exacta de semejanza con el particular que hemos escogido. Pero entonces la semejanza requerida será un universal... Inútil decir que hay una semejanza diferente para cada par, pues entonces debemos decir que estas semejanzas se asemejan entre sí, y así nos vemos forzados, en fin, a admitir la semejanza como un universal" Los problemas de la Filosofía pág 87. Subrayado original. Pero ¿y si las semejanzas entre semejanzas particulares son ellas a su vez particulares? Se responderá que entonces entramos en un regreso ad infinitum. Bueno, ¿y qué?: "... admitiendo el regreso infinito, ¿invalida éste el argumento? Lo que la teoría de la semejanza necesita pre suponer es que seremos capaces de reconocer una semejanza cuando la veamos. Ahora vemos que la semejanza entre a y b se asemeja a la semejanza entre x e y. Y vemos esto sin antes haber tenido que intentar la imposible tarea de observar una serie infinita de semejanzas. Supon

teoría del conocimiento y del pensar que dijimos exigía un planteamiento nominalista estricto no pasa pues, como se es taría tentado de defender en un primer momento (214), por sostener que cuando aplicamos un concepto tenemos que conocer o tener presentes de alguna manera todos y cada uno de los particulares que caen bajo él. Se trata simplemente de saber aplicarlo, de conocer la regla de su uso, esto es: el rango de semejanzas particulares que el concepto cubre o to lera . Se conoce un concepto cuando se tiene la disposición para reconocer que un determinado objeto tiene el grado de semejanza suficiente con otros objetos como para clasificarlo bajo el mismo término general:

"... la palabra, no siendo capaz de revivir la idea de todos estos individuos, sólo toca, el alma, si se me permite así decirlo, y revive esta costumbre que hemos adquirido al examinarlos. Ellos no están realmente y de facto presentes ante la mente, sino sólo en potencia (in power); ni los dibujamos distintamente en la imaginación, sino que permanecemos prestos a considerar cualquiera de ellos en cuanto seamos urgidos por un propósito o una necesidad presente" (215)

Es por ello, porque para utilizar un concepto simple no he de saber a qué entidad refiere o por qué abstracción está sino sólo cómo debo aplicarlo, que su conocimiento, desde los pre-

gamos que tenemos un caso en el que a es verdad si b lo es, y b es verdad si c es verdad, y c es verdad si d también lo es, y así sucesivamente ad infinitum. Entonces, ciertamente, no podríamos conocer que a era verdad. Pero el caso presente es distinto. Regreso lo hay, pero podemos conocer la semejanza en cuestión sin observar la infinidad de semejanzas. Consecuentemente, el argumento no refuta la teoría de la Semejanza" R.I.Aaron, Op.cit. pág 156. Subrayado original.

(214) Cf. T.H.N. pág 17-8

(215) T.H.N. pág 20.

supuestos humanos, sería, como ha señalado Macnabb, más un "knowing how" que un "knowing that" (216)

Esta explicación epistemológica estrictamente nominalista de los conceptos simples no deja, por otra parte, de plantear problemas. Como vimos, Hume reconocía que entre las ideas simples, desde su mera apariencia general, podían establecerse infinitas semejanzas particulares. Pues bien, ¿Cómo determinar qué semejanzas caen bajo un concepto y qué semejanzas fuera de él? Los ejemplos comparativos (217) que Hume utiliza para "dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente" (218), de esta "clase de facultad mágica en el alma" (219) que nos permite aplicar los conceptos, dejan a mi entender suficientemente claro que para el escocés no hay una línea demarcatoria tajantemente definida entre aplicaciones legítimas e ilegítimas de los mismos. Podríamos decir, y ésta es una consecuencia en cierto modo lógica del planteamiento nominalista, que la aplicación de un concepto se extiende a un núcleo de casos que, sin ningún tipo de ambigüedad, caen bajo él; y que a medida que nos deslizamos desde ese núcleo hasta casos más periféricos -llamémoslos así- la aplicación se va tornando gradualmente más problemática. Pero en cualquier caso, sea la frontera diáfana o ambigua, el problema subsiste: dónde y por qué la fijamos. Si, como Hume reconoce, azul y verde se parecen y aún su semejanza es más estrecha que la que existe entre azul y escarlata, ¿por qué no incluir a verde y azul bajo un mismo concepto y dejar fuera de él al escarlata? ¿Por qué pareciéndo-

(216) D.G.C.Macnabb, David Hume. His theory of knowledge and Morality pág 37.

(217) Cf. T.H.N. pág 22-4.

(218) T.H.N. pág 22.

(219) T.H.N. pág 24.

se en diferentes grados verde y escarlata al azul, los dos reciben el mismo trato y quedan ambos fuera de la aplicación del concepto de éste último? No queda aquí otra escapatoria que el apostar por una salida convencionalista del atolladero:

"Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza, procede de nuestro coleccionar todos sus posibles grados de cantidad y cualidad en una tan imperfecta manera como pueda servir para los propósitos de la vida..."(220)

La ruptura con el realismo ya no admite duda. No es un elemento de la realidad, común a los particulares, el que al ser descubierto legitima nuestra subsunción de aquellos bajo uno u otro concepto. Las mismas semejanzas particulares, siendo infinitas en número, no pueden por sí solas explicar la formación de un concepto. El alcance de éste siempre obedece, en última instancia, a una decisión convencional. Si, por ejemplo, distinguimos entre el verde y el azul no es porque entre las cosas verdes y las azules no existan semejanzas particulares más o menos fuertes. Si hacemos la distinción es porque dado nuestro entorno nos resulta útil agrupar las semejanzas particulares de verde bajo un único concepto y distinguir y separarlas de las de azul. No hay ninguna intrínseca necesidad objetiva en ello. Quizás los esquimales, quienes no deben ver mucho verde, no hayan tenido necesidad de agrupar las particulares semejanzas que se integran bajo estos colores en dos conceptos diferentes (221). Todo esto abre las puertas a cierto relativismo teó-

(220) T.H.N. pág 20. Subrayado nuestro.

(221) De hecho, en la conceptualización de la escala cromática se aprecian notables diferencias lingüístico-culturales. ¿Cómo podría explicar esto el realista? ¿Diría que algunas culturas han fracasado en advertir ciertas esencias preconstituidas, ciertas entidades universales, mientras que otras sí las habrían captado?

rico: la verdad lo es siempre dentro del marco de referencia conceptual fijado; y este marco puede variar, alterarse según convenga, a medida que "los propósitos de la vida" varíen. Y sin embargo, no debemos confundirnos; este convencionalismo que se ha introducido a la hora de dar cuenta de la formación y uso de los conceptos, y que posibilita así la explicación -siempre difícil para el realista- de la multiplicidad y cambio de las teorías, en ningún modo es subjetivismo. El hábito que regula la aplicación del concepto es un hábito lingüístico socialmente establecido y sancionado. El concepto que "debo" aplicar a un particular no depende de mi capricho.

Queda con todo un resquemor. De aceptarse la postura que acabamos de esbozar, parece que nada hay "en las cosas" que nos permita decir que tienen estas o aquellas cualidades. Todo depende de la convención. Así lo han entendido algunos comentadores del escocés cuando han acusado a éste de despojar al concepto de todo "fundamentum in re" (222). A nuestro entender, sin embargo, el nominalismo humeano, tal y como aquí lo hemos presentado, resulta inocente de estos cargos. Ciertamente que cuando decimos que un objeto tiene cierta propiedad, lo que decimos, según este sistema, es que el objeto guarda ciertas semejanzas particulares con otros y que estas semejanzas están dentro del rango de semejanzas al que hemos decidido voluntariamente aplicar el concepto de esta propiedad. Nuestra convención pudo igualmente haber sido tal que dejara fuera de la aplicación del concepto a éste y otros objetos. Así pues, la atribución de una

(222) Cf. M. Dal Pra, "L' astrazione nella filosofia di Hume" Rivista Critica di Storia di Filosofia nº 22 (1967) pág 443-4 y C.W. Hendel, Studies in the Philosophy of David Hume pág 372.

propiedad a un objeto depende del alcance que convencionalmente fijemos para su concepto. Pero no es menos cierto que las particulares semejanzas que legitiman la subsunción o no de un particular bajo un concepto son objetivas. Como ha señalado Price: "...la Filosofía de las Semejanzas (de la que Hume, añadimos nosotros, sería un significado representante)... niega que haya universales in rebus, pero afirma que hay semejanzas inter res" (223). A nosotros nos toca decidir si esta particular semejanza que tienen los objetos escarlatas con el resto de objetos rojos, forma parte del rango de semejanzas que un objeto puede tener para ser denominado "rojo". Lo que no podemos decidir, ni evitar, es que los objetos escarlata se parezcan de la manera en que lo hacen a los objetos rojos. Lo convencional es el rasero que utilizamos para medir las semejanzas, no las semejanzas mismas. Decir pues que el nominalismo lleva a la conclusión de que nada habría en las cosas que fundamente la predicación de ciertas propiedades a las mismas, sería tan descabellado como decir, sólo porque la unidad métrica ha sido convencionalmente fijada, que nada hay en las cosas extensas que fundamente la atribución a las mismas de una longitud determinada.

Podemos ahora resumir los puntos de vista ontológicos y epistemológicos de Hume a propósito del problema que el uso de términos generales o, como él prefiere denominarlos: las ideas abstractas, conlleva. Para el escocés, siendo individual toda cosa de la naturaleza, no puede admitirse que existan entidades que puedan darse en partes no contiguas del espacio al mismo tiempo. Las cualidades que componen los objetos son, pues, entidades particulares. Existen localizadas en una única zona del espacio para un momento dado.

(223) H.H.Price, Pensamiento y Experiencia pág 23. Subrayado Original.

Ahora bien, estas cualidades guardan ciertas particulares relaciones de semejanza más o menos exactas con otras cualidades. Hasta aquí las tesis ontológicas. Sobre las bases de estas semejanzas, y teniendo en cuenta "los propósitos de la vida", fijamos convencionalmente el alcance de nuestros conceptos: el rango de semejanzas particulares que se consideran como ejemplificaciones de los mismos. Aprender un concepto, el significado de un término general, es pues aprender a aplicarlo; adquirir el hábito social que nos permite reconocer una cualidad particular como semejante, en el modo requerido, a otras cualidades particulares. Se conoce el concepto cuando se tiene esta disposición de reconocimiento:

"Una idea particular deviene general por ser asociada a un término general; esto es: a un término que, a partir de una conjunción habitual, tiene una relación a otras muchas ideas particulares, y rápidamente nos las recuerda en la imaginación"(224)

Estas son las tesis epistemológicas y lingüísticas.

Pero ahora, si el lector ha seguido con mínima atención el hilo de nuestra argumentación, a buen seguro que nos reprochará nuestra ligereza a la hora de sacar estas conclusiones. Tal y como hemos presentado el asunto, Hume parecería hacer de la semejanza una relación última y oponerse a todos aquellos que la han considerado como derivativa. Y ciertamente que su explicación de los conceptos

(224) T.H.N. pág 22.

-ideas- simples así parece confirmarlo. Pero ¿no hemos reconocido nosotros mismos que Hume también aceptó la teoría tradicional de la semejanza según la cual ésta, al exigir la especificación de respectos, resultaba derivativa? ¿No sería pues más exacto concluir que Hume adoptó una teoría más ecléctica (225): nominalista para la explicación de la formación y uso de determinados conceptos (las ideas simples) y realista para otros (las ideas complejas) (226)? Si se recuerda lo que apuntamos ya casi al final de nuestro primer capítulo (227) a propósito de la clasificación humeana de las ideas en simples y complejas, se comprenderá al punto nuestra rotunda oposición a esta conclusión. Recuérdese que defendíamos allí que esta distinción había que entenderla funcional, no estructuralmente. No se trata pues, a nuestro entender, de que Hume haya distinguido entre dos tipos absolutamente irreductibles de conceptos: los simples y los complejos. Más bien lo que ha hecho es distinguir entre dos contextos en que cualquier concepto puede ser considerado: un contexto analítico, en el que el concepto se toma como simple y directamente relacionado a la experiencia; y un contexto sintético, en el que el concepto se toma como complejo, en cuanto que relacionado con otros conceptos. Si esto es así, Hume habría atribuido los mismos presupuestos ontológicos y epistemológicos para todos los conceptos, y estos no serían otros que los estrictamente nominalistas que acabamos de explicar. Y sin embargo, ha-

(225) Cf. F.Zabeeh, Hume. Precursor of modern Empiricism pág 124-125.

(226) Esto explicaría la complacencia de Aaron. Hume sería un antecedente directo de sus puntos de vista mixtos. El no habría cometido el error de extender el análisis nominalista a todos los conceptos. R.I.Aaron, Op. Cit. pág 74.

(227) Véase la nota nº 507 de nuestro primer capítulo.

bría reconocido que caben ciertas circunstancias en que la semejanza sería derivativa (228). Expliquémonos.

Cuando preguntamos a un individuo si sabe lo que significa la palabra "rojo" o si sabe si nuestro seiscientos y su Mercedes tienen el mismo color, estamos indagando en ambos casos por su capacidad para discriminar ciertas semejanzas. Y sin embargo, la manera en que estas semejanzas funcionan es de un modo bien diferente en uno y otro caso. En el primero de ellos, lo que queremos saber es si él asocia bajo el término "rojo" el mismo rango de semejanzas particulares que usualmente se asocia. Aquí la semejanza es última, ella explica la existencia de nuestros conceptos. Por contra, en el segundo caso lo que queremos saber es si el sujeto en cuestión ha comparado ya su coche y el nuestro en el respecto del color. Aquí la semejanza es derivativa. Se establece en base a la aplicación de conceptos que se presuponen ya dados (229). En el primer caso, utilizando la terminología de Hume, la semejanza funciona como una relación natural (230), en el segundo, como una relación filosófica (231).

Según esto, nuestra hipótesis es clara: para Hume la

-
- (228) Esta tesis nuestra puede ponerse en contacto, de algún modo, con la de R.Redmon ("Hume and Resemblance" The Personalist vol 55 (1974)) quien atribuye la ambivalencia del tratamiento humeano de la "resemblance" a los diferentes niveles en que está ésta involucrada.
- (229) Hampshire lleva pues razón: "semejanza" es una expresión incompleta porque cualquier aseveración explícita de la misma se encuadra siempre en el contexto de afirmaciones comparativas. Sin embargo, de ello no se deduce, a nuestro entender, que la semejanza no juegue ningún papel en la formación, aprendizaje y uso de los conceptos. Ella es la condición implícita, el presupuesto ontológico de los mismos.
- (230) T.H.N. pág 11.
- (231) T.H.N. pág 14.

formación de cualquier concepto es el resultado de la asociación bajo el mismo de un rango más o menos definido de semejanzas particulares; por contra, cuando los conceptos ya son dados, la decisión a propósito de si un objeto particular resulta semejante a otro en determinado respecto, se toma en base a una comparación de los objetos con el rango de semejanzas convencionalmente asociadas bajo el concepto que expresa el respecto en cuestión. Podríamos ahora apurar la metáfora del metro. La determinación de la unidad métrica es el resultado de la asignación (o asociación) convencional de una longitud a la misma. Pero una vez determinada, la medición es la operación de comparar. Establecer la relación entre las longitudes de los cuerpos es comparar cada uno con el metro y los resultados entre sí. Podemos ahora también comprender qué quiere decir Hume cuando asevera que la semejanza "...es una relación sin la cual ninguna relación filosófica puede existir" (232). La semejanza, en cuanto relación natural, es condición previa a toda comparación, a toda relación filosófica, la semejanza, en cuanto tal, incluida, pues no hay comparación posible si no hay conceptos pero, a la vez, no hay conceptos si no hay semejanzas particulares conectadas de tal modo que "una naturalmente introduce a la otra". La asociación precede al juicio, la concepción al entendimiento. Creemos pues que no hemos de rectificar las conclusiones antes fijadas. Podemos declararlas, sin excepción, válidas para cualquier concepto o idea abstracta.

¿Qué tiene que ver cuanto hemos dicho hasta ahora con nuestro inicial propósito de determinar el papel que según

Hume compete a la razón en la formación de conceptos? Si se recuerda lo que ya apuntamos, cuando tratamos el problema de la creencia en la existencia de cuerpos, a propósito de la distinción humeana entre relaciones filosóficas y naturales y los diferentes roles de razón e imaginación, lo que vamos a decir resultará obvio. Para Hume, como hemos visto, la formación de un concepto no es el resultado de una mera comparación entre los datos de nuestra experiencia. Esta nos informa de infinitas semejanzas y, por si misma, nada nos dice sobre el punto en que debemos fijar la frontera de la aplicación de un concepto. La experiencia no es pues fundamento suficiente para determinar de manera unívoca nuestro sistema conceptual. No hay una estricta necesidad lógica de que el sistema conceptual con el que "medimos" las cosas sea éste y no otro. No es por consiguiente por medio de "a pure and intellectual view" como nosotros llegamos a establecer "our abstract ideas" (233). Más bien se trata de una decisión práctica, que tiene en cuenta "the purposes of life". No es la razón, facultad del análisis, de la comparación, sino la imaginación, facultad de la síntesis, de la asociación, la que conectando las diferentes semejanzas particulares fija el alcance y contenido de nuestros conceptos. La estrategia que ya vimos seguía Hume en el tratamiento de la sustancia, se repite ahora con las ideas abstractas. La razón queda desplazada por la imaginación en el papel de fundamento y la legitimación de la legalidad de ésta, queda remitida del ámbito teórico al práctico. La naturaleza humana que forma conceptos no descubre; inventa.

2.2.3. LA TESIS DE HUME SOBRE LA RELACION

Ni en la identificación de particulares, ni en la formación de conceptos, tiene la razón, según Hume, su función propia. Son éstas, como hemos visto, actividades sintéticas de las que cabe responsabilizar, antes bien, a la imaginación. Sin embargo, creemos haber ofrecido ya suficientes pistas sobre el ámbito que según Hume competería a esta facultad: sería la comparación entre particulares y/o conceptos, en el descubrimiento de sus relaciones filosóficas (234) cuya expresión es el juicio o proposición, donde la razón debiera, en principio, encontrar su ocupación genuina. Así, al entender la razón como la facultad de la verdad, al hacerla por tanto responsable sólo de aquello que puede ser tal: el juicio -pues un término, sea particular o general, no es en si mismo ni verdadero ni falso-, nos está diciendo Hume que "La razón... es esencialmente la facultad de percibir las relaciones de las cosas" (235). Pues bien, estas relaciones, se nos advierte en Treatise I-i-5, pueden ser

(234) "La palabra RELACION es usada comúnmente en dos sentidos considerablemente diferentes. O para esta cualidad por la cual dos ideas son conectadas en la imaginación y la una introduce naturalmente la otra, según la manera arriba explicada; o para esta particular circunstancia por la cual, igualmente bajo la arbitraria unión de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es adecuado el compararlas" T.H.N. pág 13. Mayúsculas en el original.

Por relación filosófica entiende Hume cualquier relación que pueda expresar un juicio. Por relación natural, una relación epistemológica entre la experiencia y un concepto por la que éste sería establecido a partir de aquella por una síntesis de la imaginación. Algunas relaciones filosóficas pueden ser relaciones naturales. Cuando no lo son, son descubiertas por la razón mediante una comparación de los conceptos que son sus relata.

(235) J.Laporte, "La Scepticisme de Hume" Revue Philosophique de la France et de l' Etranger nº 115 (1933) pág 76.

clasificadas según cual sea la cualidad o respecto en el que se comparan los relata en siete tipos diferentes; a saber: semejanza, identidad, relaciones espacio-temporales, proporciones de cantidad o número, grados de cualidad, contrariedad y causación. Como ha señalado J.Laird (236), esta clasificación viene a jugar el papel propio de una lista o enumeración categorial. Esta lista o enumeración -que Hume no pretende exhaustiva (237)- se ha confeccionado pues con criterios ontológicos. Ella nos indica los tipos de relaciones que pueden darse entre dos o más objetos.

Avanzado el Treatise, exactamente en su sección I-iii-1, Hume va a dividir estas relaciones, a su vez, en dos nuevos grupos. Por una parte, aquellas relaciones filosóficas "que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre si"; por el otro, aquellas "que pueden ser alteradas sin ningún cambio en las ideas"(238). El criterio de esta nueva clasificación es epistemológico. El primer grupo, al que a partir de ahora, por comodidad, llamaremos el de las Relaciones C, y que agrupa a la semejanza, la contrariedad, los grados en cualquier cualidad y las proporciones en cantidad y número, es el formado por aquellas relaciones filosóficas que pueden ser el objeto del "conocimiento y de la certeza"(239) constituyendo las mismas, por consiguiente,

(236) Cf. J.Laird, Hume's Philosophy of Human Nature pág 48n.

(237) Estas siete relaciones son para Hume sólo las "general heads... the sources of all philosophical relation" T.H.N. pág 14-5. Luego Hume parece conceder que hay otras tales relaciones; sólo que pudiendo ser explicadas de alguna manera en términos de aquellas, resultarían más particulares.

(238) T.H.N. pág 69.

(239) T.H.N. pág 70.

"el fundamento de la ciencia" (240). El segundo grupo, llamémosle el de las Relaciones P, al que pertenecen las relaciones espacio-temporales, la identidad y la causalidad, está constituido por aquellas relaciones filosóficas que resultan conocidas sólo con probabilidad.

Por otra parte, en el primer Enquiry, en su sección IV, va a ofrecer Hume una clasificación semejante a la que acabamos de analizar del Treatise. Nos dice allí:

"Todos los objetos de la razón o la investigación humana pueden ser divididos de forma natural en dos clases; a saber: Relaciones de Ideas y Cuestiones de hecho" (241)

siendo de la primera clase toda afirmación "intuitiva o demostrativamente cierta"(242), cuya verdad pueda descubrirse "por la mera operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en cualquier parte del universo"(243); y de la segunda, cualquier afirmación que resulte vano el intentar demostrarla (244) por ser su contraria siempre posible (245).

Algunos comentadores (246) han sostenido que entre la clasificación del Treatise y la del Enquiry existe una correspondencia estricta. En su apoyo tienen el hecho de que ya en el mismo Treatise, en su II libro, utiliza Hume una

-
- (240) T.H.N. pág 73.
 (241) E.H.U. pág 25. Subrayado original.
 (242) Idem
 (243) Idem
 (244) E.H.U. pág 26.
 (245) E.H.U. pág 25.
 (246) Cf. D.Gotterbarn, "Kant, Hume and Analiticity" Kant-Studien nº 65; W.A.Suchting, "Hume and necessary truth" Dialogue nº 5 pág 50 y L.W.Beck, Essays on Kant and Hume pág 83.

terminología muy afín a la del Enquiry cuando nos dice:

"El entendimiento se ejerce de dos maneras diferentes según juzga de la demostración o la probabilidad; según atiende a las relaciones abstractas de nuestras ideas o a aquellas relaciones de objetos de las que sólo la experiencia nos suministra información" (247)

Sin embargo, somos de la opinión de que las Tractarianas Relaciones C y Relaciones P no se corresponden estrictamente con las Relaciones de Ideas y las Cuestiones de Hecho del Enquiry. Con esta última dicotomía, ciertamente, Hume se propone lo mismo que con la primera: clasificar las relaciones filosóficas (248) por el tipo de certeza con el que pueden conocerse. Pero el alcance de las Relaciones de Ideas es más restringido que el alcance de las Relaciones C. Y lo mismo ocurre con las Cuestiones de Hecho y las Relaciones P. Bajo el rótulo de Relaciones de Ideas, Hume sólo incluye las proporciones de cantidad o número; no las relaciones de semejanza, contrariedad y grados de cualquier cualidad. De lo contrario, Hume no podría haber dicho de todas las Relaciones de Ideas que la verdad de su aseveración puede descubrirse "por la mera operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en cualquier parte del universo". El conocimiento de aquellas tres últimas relaciones es, como veremos, a-posteriori. Y algo semejante acontece con las Cuestiones de hecho. Aunque Hume bien pudo haber incluido bajo este rótulo a las relaciones de identidad y de espacio-tiempo, de hecho, cuando lo utiliza lo hace sólo para cubrir la relación de causalidad. Quede pues constancia de que para

(247) T.H.N. pág 413. También en el libro III. Cf. T.H.N. pág 458.

(248) Aunque Hume no hable nunca de relaciones filosóficas en el Enquiry.

nuestro parecer las dicotomías del Treatise y del Enquiry no son, sin más, perfectamente equiparables. Por el momento nos centraremos en la del Treatise.

En si misma, la distinción entre Relaciones C y Relaciones P puede pensarse que no tiene nada de original. El contraste Lockeano entre conocimiento (Knowledge) y fe u opinión (faith or opinion) (249), y aún el contraste tradicional entre certeza metafísica y moral (250) pueden contar, fundadamente, como claros antecedentes de la misma. Y sin embargo, el modo en que Hume la utiliza la hace de la mayor importancia. Ni más ni menos que la quiebra del ideal racionalista que buscaba responsabilizar a la razón —una facultad única y siempre idéntica a si misma, cuyo efecto natural se suponía ser lo que Hume llamaba el conocimiento (knowledge)— de la construcción de toda ciencia (251), es lo que está en juego en la dicotomía humeana. Con la misma el escocés nos pone ante esta disyuntiva: o se acepta que la razón no es unívoca, que es distinta según el tipo de relación sobre el que se ejerza; o si se persevera en la concepción racionalista de la misma, no nos queda sino aceptar que su alcance es tan limitado —su dominio sería sólo el de las Relaciones E y aún dentro de éstas, como veremos, sólo sobre el de las proporciones de cantidad o número— que la ciencia, su efecto natural, sería una parte inesencial del

(249) J.Locke, Essay... IV-ii-14. El propio Hume remite en este punto en ocasiones a Locke. Cf. E.H.U. pág 56n.

(250) Cf.E.H.U. pág 35.

(251) "...todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, que es siempre una y siempre la misma, por diferentes que sean los objetos a los que se aplica" R.Descartes, Regulae... Regla I. Este punto ya lo vió E.Meyer. Cf. Hume und Berkeleys Philosophie der Mathematik.Vergleichend und Kritisch dargestellt pág 55-57.

conjunto de los saberes humanos (252). Esto es: o se reconoce que toda ciencia -todo saber racional- no tiene un carácter intuitivo o demostrativo -únicos proceders de la razón que le permiten obtener el tipo de certeza propia del "knowledge"-, o se reconoce que el saber científico se proyecta sobre un área mínima.

Con ello no quiere decir Hume que en la mayoría de lo que sabemos tengamos que conformarnos con un nivel inferior de certeza. No; para Hume "conocimiento" y "probabilidad" no implican diferentes grados de certeza. En su opinión, la evidencia moral propia de los razonamientos sobre Relaciones P puede alcanzar el mismo nivel que la evidencia demostrativa de los razonamientos sobre Relaciones C. El objetivo de Hume es hacernos reparar en la inutilidad de esperar de todas las esferas del conocimiento el mismo tipo de certeza, y de soñar que un mismo y único proceder metódico debe ser utilizado en todas ellas. Se trata de destruir el dogmatismo, "esta implícita fe y seguridad que supone la ruina de todo razonamiento e investigación libre" (253), haciéndonos ver que las condiciones veritativas de todas las proposiciones no son idénticas; que los fundamentos y los criterios por tanto para decir que sabemos en el caso de las Relaciones P, no son los mismos que para aseverarlo en el caso de las Relaciones C. ¿Dónde estriba la diferencia? Desde que Kant, en los Prolegómenos, hiciera la famosa observación

-
- (252) Pues para Hume, es sobre la inferencia causal -según esto una relación no "racionalmente" cognoscible- que se funda "toda nuestra creencia en la historia y de la que se deriva toda filosofía excepto geometría y aritmética" Abstract pág 650.
- (253) E.H.U. pág 26.

de que Hume

"...aunque no haya hecho la división de las proposiciones tan formalmente y de un modo tan general o nominativo como yo lo he hecho aquí -se refiere Kant a su clasificación de todas las proposiciones en analíticas y sintéticas- es justamente como si hubiera dicho: las matemáticas pura contiene meras proposiciones analíticas" (254)

ha habido toda una corriente de intérpretes que han pensado que el criterio de demarcación entre las proposiciones que expresan Relaciones C y las que expresan Relaciones P o, indistintamente, Relaciones de Ideas y Cuestiones de Hecho, es el carácter analítico o sintético de las mismas (255). Por lo que hace a la clasificación del Treatise, digámoslo ya, tal interpretación nos parece insostenible. Veá-

(254) I.Kant, Prolegomena... | 2.

(255) En esta corriente se encuadran comentadores y autores tan dispares como: W.V.O.Quine (Cf. Desde un punto de vista lógico pág 49), D.Pears, ("Hume's Empiricism and modern Empiricism" Questions in the Philosophy of Mind pág 203), S.Körner (Introducción a la filosofía de la matemática pág 26), M.E.Williams (Cf. "Kant's Reply to Hume" Kant-Studien pág 73), H.Reinchenbach (Cf. The Rise of Scientific Philosophy pág 86), B.E.Rollins (Cf. "Hume's Blue Patch and the Mind's Creativity" Journal of the History of the Ideas n° 32 pág 120), F.Zabeeh (Cf. Hume. Precursor of modern Empiricism pág 67), D.G.C.Macnabb (Cf. David Hume pág 46), G. Stern (Cf. A Faculty theory of knowledge págs 48-9 y 50) y H.H.Price (Cf. "The permanent significance of Hume's Philosophy" A.Sesonske & N.Fleming (Edts), Human Understanding pág 8).

Sin embargo, hay otra corriente opuesta de comentadores disidentes de la interpretación kantiana, que ha ido incrementándose en los últimos años hasta alcanzar un número de integrantes no menor que la anterior. A ella pertenecen J.Laporte (Cf. "La Scepticisme de Hume" Revue Philosophique de la France et de l' Etranger n° 115 pág 67), A.Flew (Cf. Hume's Philosophy of Belief pág 64), A.Leroy (Cf. David Hume pág 76n), A.Pap (Cf. Semántica y verdad necesaria pág 84), L.W.

...

mos
por qué.

Independientemente de las dificultades que la aplicación del concepto de analiticidad se ha demostrado que conlleva (256), normalmente hay acuerdo en considerar como analíticas, en el espíritu kantiano, a aquellas proposiciones que son a-priori, esto es: cuyo valor de verdad no depende en última instancia de ningún hecho del mundo; lógicamente necesarias: su negación implica una contradicción formal; y que, además, son, en algún sentido, triviales o no informativas ¿Pueden predicarse estas propiedades de las proposiciones que expresarían Relaciones C? Bajo esta categoría, como dijimos, agrupaba Hume tanto a las proposiciones que expresaban proporciones de cantidad y número cuanto a las que expresaban grados de una cualidad, semejanza y contrariedad. Y resulta obvio que, al menos, estas tres últimas ni son a-priori, ni lógicamente necesarias, ni triviales. Una proposición tal como "mi coche tiene un color parecido al tuyo" -que expresaría una relación de semejanza entre dos objetos-, por ejemplo, no puede ser considerada ni verdadera ni falsa independientemente de la experiencia siendo, por tanto, a-posteriori; puede ser negada sin contradicción por lo que resultaría lógicamente contingente y, desde luego, es informativa. El mismo Hume parece haberlo reconocido así cuando afirma que estas tres relaciones, a

Beck (Cf. Essays on Kant and Hume págs 83-4), D.Gotterbarn (Cf. "Kant, Hume and Analiticity" Kant-Studien nº 65 pág 276), R.F. Atkinson (Cf. "Hume on Mathematics" Philosophical Quarterly nº 10 pág 130) y J.Laird (Cf. Hume's Philosophy of human nature pág 59).
(256) Cf. W.V.O. Quine, "Dos dogmas del empirismo" en Desde un punto de vista lógico.

diferencia de las proporciones de cantidad o número, son "descubribles a primera vista y caen más propiamente bajo la provincia de la intuición -entiéndase: sensible- que de la demostración" (257), motivo por el que las mismas no son, strictus sensu, objeto del razonamiento; esto es: no son objetos de la facultad de la razón sino de la de los sentidos. Podemos por todo ello concluir sin ningún temor a equivocarnos, que la analiticidad no es el criterio de demarcación entre las proposiciones que expresan aquellas relaciones "que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre si" y las proposiciones que expresan relaciones que pueden ser "alteradas sin ningún cambio en las ideas" ¿Cuál es este criterio?

Consideremos las siguientes proposiciones:

- a) "dos más dos, igual a cuatro"
 - b) "mi coche tiene un color parecido al tuyo", y
 - c) "la oxidación de las anilinas causa el síndrome tóxico"
- Frente a la última, las dos primeras comparten un rasgo en común: en condiciones normales, quien les atribuyera reiteradamente un valor de verdad equivocado no podría hacerlo sino por desconocimiento del significado de alguno de los términos que las integran. Si alguien dice una y otra vez "dos más dos, igual a veintidos" o delante de mi seiscientos blanco y de su Mercedes negro "mi coche tiene un color parecido al tuyo", descartado que está loco, que quiera hacer un chiste o que padezca una dolencia similar al daltonismo, lo único que nos cabe pensar es que tal individuo no sabe el significado de "dos", "más" o "igual"

o de "mi coche", "el tuyo" o "color parecido". Esto es, en terminología de Hume: varía las ideas asociadas usualmente a estos signos.

Por contra, si alguien niega que "la oxidación de las anilinas causa el síndrome tóxico" -cosa que nosotros creemos- no por ello hemos de pensar que indefectiblemente está dando un significado distinto a alguno de los términos de la proposición en cuestión. Puede ocurrir que él entienda por "oxidación", "anilinas", "síndrome tóxico" y "causa" exactamente lo mismo que nosotros y que, no obstante, difiera de nuestra creencia respecto al motivo del envenenamiento colectivo que azotó España en 1981. La diferencia en nuestros puntos de vista bien puede obedecer a la diferente información en la que se apoyan nuestras opiniones. La nuestra en la suministrada por los periódicos; la suya, siendo él un biólogo, en la que le han suministrado los últimos experimentos llevados a cabo al respecto.

Podemos ahora hacernos una idea del tipo de proposiciones que quería encuadrar Hume bajo cada uno de los títulos de la dicotomía del Treatise. Las proposiciones que expresan "relaciones que dependen enteramente de las ideas" o, en nuestra terminología, Relaciones C, son aquellas a propósito de cuyo valor de verdad, en condiciones normales, no puede haber discrepancias de tal modo que si las hay, es porque alguno de los términos que las integran está siendo entendido por el discrepante con un significado diferente al que realmente tiene. Las proposiciones que expresan relaciones que pueden ser alteradas sin ningún cambio en las ideas, son aquellas en que una discrepancia a

propósito de su valor de verdad no tiene porqué obedecer necesariamente al diferente significado que los contendientes atribuyen a alguno de los términos involucrados en la misma.

Si éste es el criterio de demarcación presupuesto en la dicotomía del Treatise una incognita debe ser urgentemente despejada: ¿no deberían contarse también las relaciones espacio-temporales y de identidad como ejemplos de Relaciones C y no de Relaciones P? ¿Es acaso posible que alguien de vista normal, situado a una distancia adecuada y bajo condiciones visuales óptimas y que no esté loco pueda estar en desacuerdo conmigo en que, por ejemplo, mi máquina de escribir está ahora sobre mi mesa? También en este caso las discrepancias sólo podrían explicarse por la atribución de significados diferentes a alguno de los términos que intervienen en la proposición. También en estos casos, como en el de las relaciones de semejanza, contrariedad o grados de una cualidad, la intuición sensible es juez infalible. Y a Hume no parece haberle pasado inadvertido:

"Toda clase de razonamiento no consiste sino en una comparación y un descubrimiento de aquellas relaciones... las cuales dos o más objetos mantienen entre sí. Esta comparación podemos llevarla a cabo o cuando ambos objetos están presentes ante los sentidos junto con la relación, o cuando ninguno de ellos lo está o lo está sólo uno. Cuando ambos objetos están presentes ante los sentidos junto con la relación, llamamos a esto percepción antes que razonamiento; no hay en este caso ningún ejercicio del pensamiento o ninguna acción, propiamente hablando, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos

de sensación. De acuerdo con esto, no debemos recibir como razonamiento ninguna de las observaciones que podemos hacer concernientes a la identidad y las relaciones de tiempo y lugar*(258)

Las relaciones de identidad y de espacio y tiempo, como ya ocurriera con las de semejanza, contrariedad y grados de una cualidad, parecen ser más el objeto de los sentidos que el de la razón. Sin embargo, podría objetarse a Hume que no todas las relaciones espacio-temporales o de identidad son igualmente obvias, y que algunas exigen una buena cantidad de razonamientos antes de que podamos llegar a descubrirlas. Tal parece ser el caso de la distancia entre la tierra y el sol o de la identidad de Scott y el autor de Waverly. Las discrepancias que se produzcan en estos casos, por otra parte, no tienen, al igual que en el caso de las relaciones causales, por qué obedecer a diferencias en los significados atribuidos a ciertos términos o expresiones. Pero esto mismo también acontece con las otras relaciones a las que Hume supuso siempre intuitivamente cognoscibles y a las que consideró como dependiendo enteramente de las ideas comparadas entre sí; como Relaciones C. "Que el español medio es más bajo que el alemán medio" -una relación de grados de una cualidad- puede exigir, para su verificación, un complejo trabajo estadístico y aún así las discrepancias respecto a su valor de verdad tampoco tienen por qué obedecer a una diferencia en el significado atribuido a alguno de sus términos.

Tenemos pues que Hume, para haber sido estrictamente coherente, tenía que haber hecho no una doble sino una tri-

(258) T.H.N. pág 73. Subrayado original.

ple clasificación distinguiendo, por una parte, entre las proporciones de cantidad o número: relaciones que siempre dependen enteramente de las ideas comparadas entre si y son además objetos de la razón; por la otra, la relación de causalidad cuyo descubrimiento es también fruto del razonamiento pero respecto a cuya existencia puede haber discrepancias sin necesidad de variación en las ideas. Por último, el resto de relaciones filosóficas que pueden ser descubiertas a veces por la mera intuición sensible y a veces por el razonamiento; en el primer caso, la verdad de las proposiciones que las expresan depende de las ideas comparadas entre si, en el segundo no (259).

La restricción que según adelantábamos, significaba la dicotomía del Enquiry respecto a la del Treatise, aparece ahora lógica. En el Enquiry, Hume sólo ha querido considerar aquellas relaciones que son estrictamente "objetos de la razón", a saber: proporciones de cantidad o número -Relaciones de Ideas- y causalidad -Cuestiones de Hecho-. ¿Coincide esta dicotomía más restringida con la kantiana entre proposiciones analíticas y sintéticas?

(259) A parecida conclusión llegaron N.K.Smith, The Philosophy of David Hume pág 356-7 y G.E.Moore, Philosophical Studies pág 148.

2.2.3.1 LA RAZON DEMOSTRATIVA2.2.3.1.1 LA MATEMATICA: ¿ANALITICA O SINTETICA?

Al menos, en principio, esta última asimilación resulta más verosímil. De las Relaciones de Ideas, esto es: de las proporciones de cantidad o número cuya expresión son las proposiciones de la matemática (de la aritmética, el álgebra o la geometría), ha dicho Hume en el Enquiry que "son descubribles por la mera operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en cualquier parte del universo" (260), lo que quiere decir que nuestro conocimiento de las mismas es a-priori. Y además, ha dicho Hume también de ellas que pueden demostrarse, que su negación, por tanto, "implicaría una contradicción" (261); lo que parece tanto como conceder que el principio de identidad o su opuesto, el de no contradicción, sería el principio supremo de todos los juicios matemáticos, cosa que no debiera extrañarnos mucho puesto que las proposiciones de la geometría "arte por el que fijamos las proporciones de las figuras" (262)- y las de la aritmética y el álgebra -que juzgan de "la igualdad y proporción de los números" (263)- no son, en definitiva, sino ecuaciones: enunciados de identidad. Y, sin embargo, aún con la dicotomía del Enquiry, mucho más restringida que la del Treatise, deben encararse unos cuantos problemas antes de que pueda ser asimilada -si es que llega en absoluto a poder serlo- con la clasificación kantiana de todas las proposiciones en analíticas y sintéticas. Por ejemplo: ¿cómo conciliar la presunta ana-

(260) E.H.U. pág 25.

(261) CF. E.H.U. pág 25-6.

(262) T.H.N. pág 70.

(263) T.H.N. pág 71.

liticidad de la geometría con la observación humeana de que esta misma ciencia "...nunca obtiene una precisión y exactitud perfectas" por ser "Sus primeros principios... trazados desde la apariencia general de los objetos" (264). La tónica apelación, para solventar este problema, a la inconsistencia de Hume, a su cambio de postura al respecto del Treatise al Enquiry, como ha demostrado Atkinson (265), no se sostiene pues el escocés en la última obra, cuando detalla sus puntos de vista a propósito de la Geometría, no hace sino repetir lo que ya había dicho en el Treatise (266).

Con todo, no es éste, ni mucho menos, el problema más grave (267). Si Hume hubiera considerado la matemática como una disciplina analítica sería de esperar que la concibiese también como susceptible de recibir una exposición lógicamente deductiva y, sin embargo, en su opinión, es sólo precisamente en las ciencias de la cantidad y el número donde el razonamiento silogístico - a falta de desarrollar el cálculo proposicional, el único proceso formal- no tiene cabida alguna (268). Además, si analítica ¿por qué seguir viéndose en la matemática "...la ciencia que mejor ilustra el i-

(264) T.H.N. pág 71.

(265) R.F. Atkinson, "Hume on Mathematics" Philosophical Quarterly n° 10 (1960) pág 133.

(266) E.H.U. pág 156-7 es en esencia un resumen de la argumentación en Treatise I-ii-1,2 y 4.

(267) Puede resolverse atribuyendo a Hume la distinción entre Geometría Pura y Aplicada. Sólo a esta última alcanzaría la conclusión del Treatise. Cf. A.Flew, Hume's Philosophy of Belief pág 62. También C.Mellizo, En torno a Hume pág 92. Contra esta interpretación ha arremetido F.Zabeeh, "Hume on Pura and Applied Geometry" Ratio n° 6 (1963) siendo replicado, a su vez, por el mismo A.Flew, "Did Hume distinguish pure from applied Geometry?" Ratio n° 8 (1965).

(268) Cf. E.H.U. pág 163.

deal mismo de conocimiento (¡conocimiento genuino, conocimiento en el sentido honorífico de la palabra!)" (269). Hemos topado ahora con la roca con la que definitivamente se estrella la interpretación kantiana. Lo específico de lo analítico no es sino su trivialidad, su carencia de contenido informativo (270). El paradigma de analiticidad es la tautología, cualquier proposición verdadera en virtud de su mera forma lógica. Pues bien, ¿quién dirá de quien afirme que "llueve o no llueve" que conoce el tiempo que hace?

Por otra parte, resulta difícil pensar que Hume haya considerado las proposiciones matemáticas como analíticas en este sentido pues éstas, aunque ecuaciones, no son de la forma tautológica $a=a$ sino de la forma $a=b$. Si Hume las consideró analíticas, las debió considerar pues como no siéndolo de una forma paradigmática sino como proposiciones que pueden convertirse "en verdades lógicas suplantando ciertos predicados simples (por ejemplo "soltero") por sinónimos complejos (por ejemplo, "hombre no casado")" (271). Pues bien, ¿fue tal el caso? Casi al final del Enquiry nos dice Hume:

"Que el cuadrado de la hipotenusa es igual a los cuadrados de los otros dos lados, no puede ser conocido, sean los términos definidos tan exactamente como se quiera, sin un proceso de razonamiento e investigación. Pero para convencernos de esta proposición: que donde no hay propiedad no puede

(269) A.Pap, Semántica y Verdad Necesaria pág 87. Subrayado original. Cf. también E.H.U. pág 153.

(270) Para Kant no puede ser de otro modo porque la a-prioridad también es patrimonio de ciertos juicios sintéticos. Cf. Kr.V. A 6 B 10- A 10 B 14.

(271) R.W.O.Quine, The Way of Paradox pág 128.

haber injusticia, sólo es necesario definir los términos y explicar que la injusticia es una violación de la propiedad. Esta proposición nada es, realmente, sino una definición más imperfecta"

(272)

Este texto, que demuestra que Hume ha tenido claro el concepto de analiticidad (273), demuestra también que para el escocés las verdades matemáticas no pueden ser consideradas analíticas. Que éstas no son meras verdades por sinonimia; que en ellas el concepto del predicado no está incluido en el del sujeto:

"Es verdad que los matemáticos pretenden dar una definición de línea recta cuando dicen: ésta es la distancia más corta entre dos puntos. Pero en primer lugar observo que esto es más propiamente el descubrimiento de una de las propiedades que una definición de la recta. Pues yo pregunto si cualquiera, al mencionarle una línea recta, no piensa inmediatamente en una tal apariencia particular y si no es sólo por accidente que considera esta propiedad. Una línea recta puede ser comprendida aisladamente. Pero esta definición es ininteligible sin una comparación con otras líneas a las que concebimos más extensas. En la vida cotidiana se establece como una máxima que el camino más recto es siempre el más corto lo cual sería tan absurdo como decir que el camino más corto es siempre el más corto si nuestra idea de una línea recta no fuera

(272) E.H.U. pág 163. Subrayado original.

(273) Cf. W.A. Suchting "Hume and necessary truth". Dialogue nº 5 (1965) págs 48, 50 y 51.

diferente de aquella de la distancia más corta entre dos puntos" (274)

Hume parece no haber perdido de vista la distinción lockeana entre "trifling propositions" e "instructives" (275), esto es: entre aquellas proposiciones de las que tenemos completa certidumbre pero son frívolas no siendo por tanto su certeza sino verbal y, consecuentemente, no instruyéndonos en nada; y aquellas otras que siendo igualmente ciertas con llevan un conocimiento real e instructivo. Y como Locke mismo, ha situado Hume en el ámbito de estas últimas a las proposiciones matemáticas (276).

Pero si esto es correcto, si Hume ha defendido el carácter sintético de la matemática, o sea: de las proposiciones que expresan Relaciones de Ideas, ¿por qué ha dicho de éstas que, al ser susceptibles de demostración, no pueden negarse sin contradicción? Ciertamente que al así expresarse dió pie al error interpretativo kantiano (277) pues al hablar de contradicción referida a la negación de las Relaciones de Ideas, parece sugerir que éstas son verdades lógicas y por tanto no sintéticas sino analíticas. Sin embargo, ya hoy en día parece fuera de toda duda que Hume, la mayor parte de las veces que habla de contradicción, no entiende ésta en su sentido lógico-formal sino en un sentido, si se quiere, más psicológico: como sinónimo de "inconcebible" o "inimaginable" (278). Así

(274) T.H.N. pág 49-50. Compárese con Kr.V. B 13. Subrayado original.

(275) Cf. Essay IV-Viii-8

(276) Cf. R.F. Atkinson, Op. cit. pág 134, J. Laird, Hume's Philosophy of Human Nature pág 54.

(277) Cf. A. Pap, Op. cit. pág 85.

(278) Cf. R.F. Atkinson, Op. cit. pág 128, A. Pap, Op. cit. pág 86, W.A. Suchting, Op. cit. pág 52, D. Gotterbarn, "Kant, Hume and Analiticity". Kant Studien nº 65. (1974) pág 278 y L. W. Beck, Essays on Kant and Hume pág 83-4. Véase, por ejemplo, T.H.N. págs 43, 80, y 87 y E.H.U. pág 163-4.

pues, cuando Hume dice de las Relaciones de Ideas que éstas son demostrables por ser sus negaciones contradictorias, no hay que entender por ello que las proposiciones de la matemática que expresan tales relaciones sean para él verdades lógicas o traducibles a tales. Lo que quiere decir es que sus negaciones resultan "inimaginables" o "impensables": algo que se parece sospechosamente mucho a "no construibles en la intuición"(279). Y este parecido nos enfrenta a un nuevo problema. Kant solucionó fácilmente, al menos a primera vista, el problema de hacer compatible el carácter a-priori y necesario de las proposiciones matemáticas por una parte, con su carácter sintético por la otra. Para ello apeló a una intuición pura: la del espacio y la del tiempo, que daría contenido a los conceptos matemáticos a la vez que permitiría la síntesis a-priori de los juicios de esta ciencia pero ¿cómo podía resolver Hume este dilema?

Si Hume hubiera considerado los juicios matemáticos como analíticos, no habría tenido problema alguno en atribuir a los conceptos que los integran un carácter empírico pues en este caso, sería la relación lógica entre estos conceptos, no su contenido, lo que resulta relevante para la verdad de la proposición (280). No habría por consiguiente contradicción entre el carácter a-priorístico de los juicios y el carácter empírico de sus conceptos. Pero el caso es muy otro si los juicios son sintéticos. ¿Cómo pueden entonces ser a-priori?

(279) Cf. D. Gotterbarn, Op. Cit pág 282.

(280) "Llueve o no llueve" es verdad no por el significado de "llueve", un concepto empírico, sino por la combinación de "o" y "no". Cf. F. Zabeh, "Hume on Pure and Applied Geometry" Ratio n° 6 (1963) pág 190; también A. Pap, Elements of Analytic Philosophy pág 98.

¿No habría que reconocer que los conceptos que los integran son puros y no empíricos?(281). Y si sigue insistiendo en que los conceptos son empíricos, ¿no habrá que renunciar al carácter a-priorístico de los juicios?(282)

Lo que asombra de Hume es que sosteniendo —como hemos visto— el carácter sintético de la matemática, sigue insistiendo, no obstante, en su carácter necesario y, por tanto, a-priori (283); y ello sin renunciar al principio empirista de que todo concepto, para ser significativo, debe relacionarse con la experiencia (284).

-
- (281) R.F.Anderson, por ejemplo, ha sostenido que las ideas que componen los juicios que expresan Relaciones de Ideas estarían, para Hume, por formas puras o esencias, y no por conceptos empíricos. Cf. Hume's First Principles pág 61.
- (282) Para M.Malherbe en realidad Hume habría considerado la matemática como una disciplina a-posteriori. Cf. La Philosophie Empiriste de David Hume pág 51.
- (283) Esto es: en la independencia del mundo empírico del valor veritativo de sus juicios. Cf. E.H.U. pág 25.
- (284) Recuérdese que para Hume apelar a conceptos que serían captados por un punto de vista intelectual y puro, no es sino un recurso de los filósofos para esconder muchos de sus absurdos Cf. T.H.N. pág 72. Frente a estos malos metafísicos, Hume sostuvo siempre el carácter empírico de todos los conceptos, igualmente de los matemáticos Cf. E.H.U. pág 60.

2.2.3.1.2 LA PROBLEMÁTICA DE LAS MATEMÁTICAS

Pocas veces, que yo sepa, se ha intentado esbozar con algún detalle el modo como Hume intentó mantener esta difícil -si no imposible- posición de equilibrio. Y la verdad es que no debe extrañarnos este hueco en la bibliografía humeana si tenemos en cuenta que las observaciones de Hume sobre este tema no son ni muchas, ni muy claras. Una vez más, la labor que emprendemos no es tanto la de descubrir o interpretar qué es lo que Hume dijo, cuanto la de reconstruir, en base a los pocos materiales que nos legó, lo que debió ser el edificio de sus pensamientos. Disponemos para esta tarea, sobre todo, de la parte II del primer libro del Treatise: "Of the ideas of space and time"; de unas pocas observaciones dispersas en el Abstract y el primer Enquiry, y de los dos ensayos encontrados entre los papeles de Hume en la Royal Society de Edimburgo (290).

(290) Estos dos ensayos fueron publicados con una introducción por L. Gossman en el nº 21 del Journal of the History of Ideas (1960), y han sido traducidos al castellano por C. Mellizo en su En torno a Hume. Del primero de estos dos Ensayos se desconoce el autor, y aunque presentando algunas semejanzas con los puntos de vista expresados por Hume en el Treatise, difícilmente puede pensarse que fuera él quien lo escribiese (Cf. "Two Unpublished Essays on Mathematics in the Hume's Papers" pág 445). No obstante, puesto que este ensayo es una reflexión que se origina a partir de las tesis del Treatise y que, sin duda, Hume lo tuvo a la vista y estimó conveniente el conservarlo, puede ser utilizado, aunque sólo sea de una manera tangencial, para clarificar los propios puntos de vista de Hume respecto a la matemática.

El segundo manuscrito parece poder atribuirse al Reverendo R. Wallace, con quien Hume mantuvo correspondencia durante bastantes años. Este segundo manuscrito es una valoración crítica del Ensayo al que acabamos de referirnos y de otro manuscrito -"más largo"-

...

Es importante cuando se aborda el tratamiento humeano de las matemáticas, tener presentes cuales fueron los objetivos que Hume pretendía cubrir. Descubiertas sus intenciones, comprenderemos algunas de las particularidades de lo que escribió sobre las mismas. Pues bien, dado el enfoque global que hemos descubierto tuvo la filosofía de Hume, no deberá extrañarse el lector si afirmamos ahora que la intención del escocés, también en el terreno de la filosofía de las matemáticas, fue la de defender el esquema conceptual propio del sentido común de las asechanzas a la que los malos metafísicos, disfrazados en este caso de matemáticos, lo sometían. Si las decisiones filosóficas -y por tanto también las científicas- no deben ser sino las reflexiones de la vida común, metodizadas y corregidas (291), cuando entren en contradicción con éstas ello no podrá significar sino que están equivocadas ¿Cuál era el punto de fricción, según Hume, entre matemáticas y sentido común?

"La principal objeción contra todo razonamiento

del que nada se sabe y con el que Wallace dice estar de acuerdo en algunas cosas, difiriendo más en la manera de expresarlas que en las ideas de fondo. Y aquí es donde el asunto se pone interesante ¿Quién era el autor de este manuscrito más largo? Gossman (Cf. Op. Cit pág 445) lanza la hipótesis de que bien pudo ser el mismo Hume y que este manuscrito no fuera otro que la Disertación "Some considerations previous to Geometry and Natural Philosophy" que el escocés, por consejo de P. Stanhope, decidió no publicar (Cf. Letter to W. Strahan 25-January-1772. J.Y.T. Greig (Edt), The Letters of D. Hume vol II pág 253). Si esta hipótesis fuera correcta podríamos entonces, a través de la opinión de Wallace, hacernos una idea de algunos de los puntos de vista de Hume. Si es errónea, queda al menos el hecho de que Hume, como hizo con el primer Essay, decidió conservar éste de Wallace. Es muy probable, por consiguiente, que no lo considerase ajeno a una problemática que le preocupaba.

(291) Cf. E.H.U. pág 162 y, sobre todo, Abstract pág 659.

abstracto -leemos en la última sección del Enquiry- se sigue de las ideas de espacio y tiempo; ideas que en la vida común y desde una consideración descuidada (a careless view) son muy claras e inteligibles, pero que cuando pasan por el escrutinio de las ciencias profundas, y ellas son el objeto principal de estas ciencias, ofrecen principios que parecen completamente absurdos y contradictorios" (292)

La geometría, arte por el que fijamos las proporciones de las figuras, parece llevarnos a una concepción absurda del espacio, según la cual cada porción finita de éste sería un agregado de infinitas cantidades reales, cada una de ellas "infinitamente menor que cualquier cantidad finita, conteniendo cantidades infinitamente menores que si misma, y así sucesivamente in infinitum" (293). Y lo mismo puede decirse del álgebra y la aritmética, ciencias por las que juzgamos de la igualdad y proporción de los números, respecto del tiempo. Su aplicación a la medición de éste nos llevaría a concebir cada fracción del mismo como constituida por "un número infinito de partes... pasando en sucesión y consumiéndose una detrás de otra (exhausted one after another)" (294).

En resumen, la Geometría, el Algebra y la Aritmética,

(292) E.H.U. pág 156. Ved también T.H.N. pág 25.

(293) E.H.U pág 156.

(294) E.H.U. pág 157 ¿Por qué el espacio y el tiempo son los principales objetos de la Geometría y la Aritmética y el Algebra respectivamente? Porque, como veremos, para Hume los conceptos fundamentales de estas ciencias se forjan a partir de la consideración de las ideas de espacio y tiempo.

cuando aplicadas a la medición del espacio y del tiempo parecen transformar la claridad e inteligibilidad de estos conceptos en su uso cotidiano, en confusión y absurdo. Pues al ser "la capacidad de la mente limitada", como es "universalmente concedido", y no poder, por tanto, "obtener nunca una concepción adecuada y completa de la infinitud"(295), la idea de una porción del espacio o del tiempo conteniendo un infinito actual de partes no puede por menos que ser una idea confusa e ininteligible. Y ello por no decir nada de que de los postulados de estas ciencias se seguiría que una agregación infinita de partes de una extensión, que para ser tales debieran ellas necesariamente ser, a su vez, extensas, daría como resultado una extensión finita (296); o que cada momento del tiempo, al ser éste infinitamente divisible, debiera constar de "un número infinito de momentos coexistentes" (297); contradicciones todas ellas "tan evidentes que ningún hombre... cuyo juicio no haya sido corrompido, en lugar de perfeccionado, por las ciencias, sería capaz nunca de admitir" (298)

Podemos pues ahora sumarizar las intenciones de Hume cuando se ocupa de las matemáticas. Su objetivo es llevar a cabo una discusión epistemológica (299) de sus fundamentos para demostrar que aquellas, cuando éstos son bien en-

(295) T.H.N. pág 27.

(296) Cf. T.H.N. pág 30.

(297) T.H.N. pág 31.

(298) E.H.U. pág 157.

(299) "...Hume... está examinando 'los fundamentos de la matemática'. Pero la investigación de tales fundamentos ... no es lógica sino puramente epistemológica. Hume está principalmente preocupado con la descripción del origen de las ideas matemáticas tales como punto, número, igualdad, etc, y no con la reducción de cualquier sistema aritmético o geométrico a una serie de axiomas y definiciones" F.Zabeeh, Hume. Precursor of Modern Empiricism pág 129.

00523

tendidos, no tienen por qué contradecir los puntos de vista del sentido común. Se trata de clarificar el significado de los conceptos clave de la geometría y la aritmética; de establecer las condiciones de su uso. Y por tanto, el principio de la copia que nos recomendaba la remisión de las ideas a las impresiones, sigue siendo el instrumento metodológico adecuado para acometer esta tarea (300)

(300) Cf. T.H.N. pág 33.

2.2.3.1.3 ESPACIO Y GEOMETRIA

Nosotros observamos que los objetos físicos guardan ciertas relaciones entre si. Vemos, por ejemplo, que la máquina de escribir está encima de la mesa, o El Tratado de la naturaleza humana al lado de la Crítica de la Razón Pura. Por el tacto llegamos a percibir que, aunque no lo vemos, detrás de este montón de libros que está en frente de nosotros se encuentra precisamente el libro que buscábamos. A nuestra vista y nuestro tacto las cosas presentan, por consiguiente, ciertas relaciones concretas. Ahora bien, no nosotros podemos hacer abstracción de los concretos relata y fijarnos sólo en las infinitas relaciones semejantes que pueden guardar aquellos. Innumerables objetos distintos pueden estar en relaciones semejantes de altura (uno más o menos arriba que otro), longitud (uno más o menos lateralmente cerca de otro), o profundidad (uno más o menos de trás de otro). Cuando hacemos tal abstracción, lo que nos queda es la idea de espacio (301). Con la palabra "espacio" nos referimos al conjunto de relaciones semejantes a las que hemos descrito, que pueden presentar dos o más objetos a nuestra vista o nuestro tacto. Por ello, "de la disposición de los objetos visibles y tangibles -nos dice Hume- recibimos la idea de espacio" (302). Este, por cierto, no es una cosa, un objeto más, sino justamente una relación entre cosas, una "manner" en que éstas están dispuestas. Su entidad no es sustancial sino relativa. Pero ello no quiere decir que, como han estado tentados de pensar algunos comentadores (303), Hume le haya atribuido un carácter

(301) Cf. T.H.N. pág 34.

(302) T.H.N. pág 35.

(303) Cf. C.W.Hendel, Studies in the Philosophy of David Hume Cáp. V; A.L.Leroy, David Hume Cáp VIII y N.Kemp Smith, The Philosophy of David Hume Cáp XIV.

ideal; que lo haya considerado al modo kantiano más como una forma de nuestra subjetividad que como una estructura objetiva. Ya hemos visto que aún cuando nominalista, Hume reconoce la realidad de las relaciones particulares. Aunque no tuvieramos ni vista, ni tacto ni, por tanto, idea alguna de espacio, las cosas que ahora vemos o tocamos seguirían guardando relaciones espaciales entre si.

Algo semejante ocurre con el tiempo. Sólo que aquí nuestra idea del mismo no se deriva de un grupo restringido de datos sensoriales, como en el caso del espacio, sino de la sucesión "de nuestras percepciones de cualquier clase" (304). No sólo a los objetos de algunos de nuestros sentidos externos (vista y tacto) sino los de todos y también los del sentido interno: los objetos de la autoconciencia, pueden suministrarnos la idea de tiempo.

Oigo cinco notas musicales o me doy cuenta de mis distintos pensamientos. Estos objetos, aún cuando completamente heterogéneos en su naturaleza, tendrían algo en común: se han dado antes, a la vez o después los unos de los otros. Haciendo abstracción de las particularidades de los relata, como hacíamos con el espacio, obtenemos la idea de tiempo. El tiempo es así el orden general de la sucesión, y su idea la obtenemos de "la sucesión de ideas e impresiones" (305). De la misma forma que ocurría con el espacio, su status categorial no es sustancial sino relativo. El tiempo no es una sexta cosa al margen de las cinco notas del ejemplo anterior, sino la manera en que ellas están

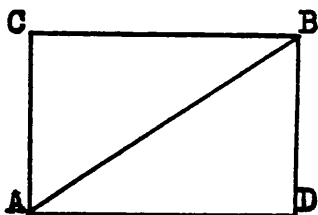
(304) T.H.N. pág 34-5.

(305) T.H.N. pág 35.

relacionadas (306). Pero esto, de nuevo, no significa que tenga un carácter subjetivo. El tiempo no refiere a una impresión de reflexión (307), a algo que surja de la afección de la mente por si misma. Aunque yo no hubiera oído las notas, éstas habrían existido y unas lo habrían hecho antes y otras después.

Pero obviamente, no nos basta con situar las cosas en el espacio y en el tiempo. Además necesitamos determinar las concretas relaciones espacio-temporales de los mismas para usos cotidianos. Necesitamos saber cuán grande es el terreno que hemos heredado de nuestro tío de América, o cada cuánto pasa el autobús que acabamos de perder. Y aquí, en esta necesidad que tenemos de mesurar proporciones, radica el origen de la geometría y la aritmética: de la matemática, en suma. (308)

Centrémonos en el problema de las relaciones espaciales ¿Cómo podemos saber cuál de dos parcelas: ABC y ABD, es más grande?



(306) Cf. T.H.N. pág 36.

(307) Cf. T.H.N. pág 36.

(308)(306) Cf. T.H.N. pág 36.

(307) Cf. T.H.N. pág 36.

(308) También Newton reconocía este origen, cuando menos, ca universal que propone y demuestra exactamente el arte de medir" I. Newton, Auctoris Praefatio. Principia Mathematica. Opera Quae Extant Omnia vol II pág IX.

"Es evidente -nos dice Hume- que el ojo, o más bien la mente, es usualmente capaz de determinar de un vistazo (at one view) las proporciones de los cuerpos, y juzgarlos iguales o mayores o menores los unos de los otros sin examinar o comparar el número de sus partes minutas. Tales juicios no son sólo comunes sino en muchos casos ciertos e infalibles" (309)

Algunos problemas geométricos, esto es: referentes a la proporción de los cuerpos, se pueden despachar como se despachan los problemas referentes a las relaciones de semejanza, grados de una cualidad o contrariedad: a primera vista, o por intuición (sensible) de la apariencia general de los objetos (310). Ahora bien:

"Aunque estas decisiones... sean a veces infalibles -observa Hume con buen criterio- no siempre es así... Frecuentemente corregimos nuestra primera opinión por la reflexión y la revisión (review)... y no es ésta la única corrección que estos juicios de nuestros sentidos padecen, sino que frecuentemente descubrimos nuestro error por una yuxtaposición de los objetos o, donde ésta es impracticable, por el uso de alguna medida común e invariable la cual, siendo sucesivamente aplicada a cada uno, nos informa de sus diferentes proporciones" (311)

En la mayor parte de los casos, los problemas geométricos se deciden de una "manera más artificial" (312). En el ca-

-
- (309) T.H.N. pág 47.
 (310) Cf. T.H.N. pág 70.
 (311) T.H.N. pág 47.
 (312) T.H.N. pág 70.

so que nos ocupa, y puesto que no podemos superponer las superficies -"una superficie se define como longitud y anchura sin profundidad" (313)- podemos medir cada uno de los lados -"una línea es longitud sin anchura ni profundidad" (314)-, esto es: aplicar sucesivamente un metro a cada uno de ellos y comparar luego entre si el número total de aplicaciones realizadas para los lados de cada parcela. La "demostración" de la proporción de las mismas ha consistido en una sucesión de intuiciones (sensibles)(315). El juicio sobre la proporción de superficies se ha reconducido al juicio sobre la proporción de longitudes. Pero aquí surge el problema decisivo ¿Qué quieren decir los matemáticos cuando aseveran que una línea es igual, mayor o menor que otras (316)? En el caso del ejemplo que hemos puesto, lo que queremos decir cuando afirmamos que las dos parcelas tienen sus lados iguales es que cada uno de ellos tienen el mismo número de metros. Pero un metro es él mismo una longitud. Suponemos al medir con él que conserva constante su longitud. Pero ¿qué significa esto? Obviamente-

(313) T.H.N. pág 42.

(314) Idem.

(315) "Hume no hace sino retomar la idea cartesiana adoptada por Locke: el conocimiento opera por intuición o por demostración; y la demostración no es nunca otra cosa que un encadenamiento de proposiciones, esto es: de relaciones y más en concreto (puesto que no hay verdaderas demostraciones mas que en matemáticas) de igualdades, de las cuales cada una debe haber sido captada intuitivamente; se reconduce, por tanto, a una intuición prolongada y complicada. Pero ¿qué es intuición? Es precisamente la misma cosa que se llama percepción en el caso en que los términos comparados son datos actuales de los sentidos y no ideas simples: una recepción totalmente pasiva de los términos y de la relación que se descubre entre ellos" J.Laporte, "Le scepticisme de Hume" Revue Philosophique n° 115 pág 71. También J.Bennett, Locke.Berkeley.Hume pág 238

(316) Cf. T.H.N. pág 45.

te, que siempre consta del mismo número de decímetros. Pero ahora el problema se retrotrae. El decímetro mismo es una longitud ¿Qué significa que su longitud se mantiene constante? Que consta del mismo número de centímetros. Y el problema vuelve a plantearse. Pero una cosa es clara. Si realmente medimos, si declaramos a dos longitudes ser iguales, en algún momento debe terminar este proceso. Lo que importa no es que nuestras medidas sean exactas, que para Hume nunca lo serán pues en su opinión "no estamos en posesión de ningún instrumento o arte de medir que pueda librarnos de todo error e incerteza" (317). Lo que importa es lo que está presupuesto en el acto de medición. Y lo que está presupuesto no es otra cosa sino que existe una unidad básica de medición siempre perfectamente homogénea, que sin carecer de extensión -pues de lo contrario no sería nada que pudiera utilizarse para medir- y siendo por tanto susceptible de ser visto o tocado, resulta, con todo, indivisible -o no sería unidad básica de medida-: el punto -"lo que no tiene ni longitud, ni anchura, ni profundidad" (318)-, por cuya agregación se engendra toda longitud, toda anchura y toda profundidad. El espacio geométrico es pues un agregado de tales puntos (319) y cuando decimos de dos longitudes de este espacio que son iguales, lo que decimos es que puede establecerse una correspondencia biunívoca entre los puntos que las componen.

El mismo presupuesto de una unidad básica dotada de una mínima duración indivisible, está implícito en nuestras mediciones del tiempo (320). Este es un agregado de momen-

(317) T.H.N. pág 48.

(318) T.H.N. pág 42.

(319) T.H.N. pág 38.

(320) Cf. T.H.N. pág 48-9.

tos y decir de dos de sus periodos que son iguales es decir que tienen el mismo número de momentos. Sin embargo, debemos insistir: la existencia de tales mínimos es un presupuesto, un ideal forjado por la imaginación como consecuencia del sucesivo proceso de corrección de que son susceptibles los criterios prácticos de medición que utilizamos (321). La igualdad de puntos o de momentos es pues un criterio tan exacto como inútil (322).

Podemos ahora clarificar algo más sistemáticamente los puntos de vista de Hume sobre la Geometría. Esta tiene su origen en la necesidad de medir las relaciones espaciales

- (321) Cf. T.H.N. pág 48-9. "Ya he observado al examinar el fundamento de las matemáticas que la imaginación, cuando colocada en una cadena de pensamientos, está capacitada para continuar igualmente cuando carece de sus objetos" T.H.N. pág 198. Luego los conceptos matemáticos también son el producto de la imaginación.
- (322) "Tenemos un estándar exacto de igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles ... Pero aunque este estándar sea exacto, es inútil; pues nunca podemos computar el número de puntos en una línea" Abstract pág 658 ya que "nada es observado por nosotros salvo la apariencia general" T.H.N. pág 49. Se comprende al punto lo erróneo de las lecturas fenomenistas de la teoría humeana del espacio, según las cuales para Hume percibir una extensión sería lo mismo que percibir un agregado de mínimos visibles o tangibles, esto es: de puntos. Cf. C.D. Broad: "Hume's Doctrine of Space pág 162; N.Kemp Smith, The Philosophy of David Hume pág 277. De que muchos comentadores hayan cometido un error tan de bulto es también responsable el mismo Hume, por la manera en que organizó su discusión sobre la naturaleza del espacio. Al empezar por criticar la teoría de la divisibilidad infinita (T.H.N. I-ii-1,2) y seguir por oponerle la teoría del espacio geométrico que él estima correcta (T.H.N. I-ii-3), no es hasta el final de tal discusión (T.H.N. I-ii-4) que se hace claro el carácter ideal o ficticio, como se prefiera, de este espacio.

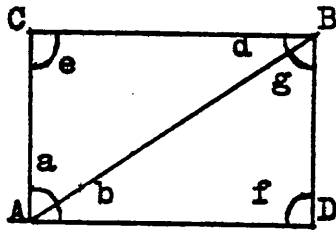
entre las cosas. Los procesos que se utilizan para cumplir esta tarea son más o menos refinados, más o menos exactos, pero siempre perfeccionables y corregibles. Esta peculiaridad de los mismos nos hace concluir por "una falsa razón" que la extensión es infinitamente divisible, pues se piensa que la indefinida posibilidad de mejorar nuestros instrumentos queda abierta por la posibilidad de dividir al infinito la extensión. Por el contrario, lo que una "razón sana" concluye es que en el acto de medir estamos presuponiendo la existencia de unidades básicas de medida que dotarían de un sentido riguroso a la expresión de proporciones (323). Estas unidades básicas, no obstante, nunca nos son dadas en la experiencia; tienen un carácter meramente ideal, son el producto de nuestra imaginación.

Hay pues dos geometrías que conviene distinguir: una práctica o aplicada, destinada a determinar la proporción real de las cosas del mundo, y cuyos criterios, por depender de la "apariencia general de los objetos", nunca tienen una precisión y exactitud perfecta; y la geometría pura o abstracta cuyo objetivo no es determinar proporción alguna entre cosas reales sino entre los conceptos geométricos ideales (esto es: entre meras ideas) que la imaginación forja y que suponemos en toda operación de la geometría práctica (324). La primera es a-posteriori. No puede deter-

(323) Cf. T.H.N. pág 48.

(324) Cf. T.H.N. pág 71 y Abstract pág 659. En este último texto se contraponen claramente el criterio exacto e inútil a los criterios prácticos pero inexactos. También en el primero de los dos manuscritos recogidos por Gossman nos encontramos un contraste parecido: "Es el objetivo de la Geometría práctica encontrar las figuras y dimensiones de las cosas; de la Geometría pura o abstracta demostrar las propiedades de

minarse la proporción real entre dos cuerpos al margen de la experiencia. La segunda es a-priori; en ella los conceptos nos son suministrados por la imaginación y las demostraciones obtenidas por una comparación intuitiva de los mismos (325)



si se supone que $a + b = d + g = e = f$ entonces, necesariamente, $AD = CB$ y $AC = DB$; pues nosotros intuimos que la figura cerrada formada por los lados de cuatro ángulos iguales, no puede ser sino un paralelogramo, y que todo paralelogramo tiene sus lados opuestos iguales. Poco importa que en la práctica nuestras dos parcelas tengan los ángulos iguales y sean, con todo, la una mayor que la otra (cosa que podría ocurrir si una de ellas estuviera sobre un plano curvo). La conclu-

figuras y dimensiones asumidas". "...las imperfecciones de nuestras facultades, órganos e instrumentos convierten nuestras operaciones en la Geometría práctica en imperfectas... Pero no sentimos semejantes inconvenientes en la Geometría pura, abstracta" L.Gossman, Op. Cit pág 447. Wallace también acepta la diferencia entre estos dos tipos de Geometría Cf. Idem pág 448. Hume no puede haber obviado la distinción. Y por otra parte, ésta se ajusta perfectamente con lo que dice tanto en el Treatise como en el Abstract. No hay pues contradicción entre las afirmaciones de Treatise I-iii-1 (referidas a la geometría práctica) y las de Enquiry § IV-1 (referidas a la geometría pura). En la polémica Zabeeh-Flew tomamos partido por este último.

(325) "Razonamos no desde una construcción real o aparente, sino desde una construcción supuesta. Y estamos satisfechos con la justeza de una demostración si la conclusión depende sólo de lo que es requerido en la suposición" L.Gossman, Op.Cit. Primer manuscrito. pág 448.

sión anterior sería válida aunque nunca se ejemplificase en la realidad pues si tal ocurriera, lo único que ello indicaría sería que los supuestos de mi demostración no son efectivos.

"Mis razonamientos en las matemáticas versan enteramente sobre mis suposiciones y en un sentido sobre nada real; y en la medida en que cualquier cosa real se acomode a mis suposiciones, las conclusiones concordarán perfectamente con las cosas que son reales"(326)

En la geometría pura yo he demostrado que $p \rightarrow q$. Que en la práctica no se dé p ($\neg p$) no invalida la implicación.

Tenemos pues que la geometría pura es a-priori, sintética (en cuanto que para sus demostraciones no le bastaría con definir sus términos, tendría que apelar a la intuición) y con todo sus conceptos son empíricos pues, aunque producto de un proceso imaginativo, tendrían su origen en la experiencia. Los conceptos geométricos más elementales tales como el de recta, curva o plano; aquellos en base a los cuales podemos construir otros más complejos, nos dice Hume que no podemos llegar a aprenderlos sino a partir de la aparición general de los objetos (327).

Con esta visión de la geometría pensaba Hume haber cumplido en lo esencial su propósito de reconciliar esta cien-

(326) L.Gossman, Op.Cit. Segundo manuscrito, pág 448.

(327) Cf. T.H.N. págs 49-50-51. Esta idea está también en Newton: "...la descripción de líneas rectas y círculos, sobre las que la Geometría está fundada, pertenece a la Mecánica. La Geometría no nos enseña a trazar estas líneas sino que las requiere ya trazadas, exige que al aprendiz (learner) le sea enseñado cómo describir éstas exactamente antes de entrar en la Geometría..." I.Newton, Auctoris Praefatio. Principia Mathematica. Opera Quae Extant Omnia vol II pág IX.

cia con el sentido común, de mostrar la corrección de sus conceptos (la inteligibilidad de sus fundamentos) y basándose en ellos, combatir a la vez las "pretendidas demostraciones" (328) de las tesis inaceptables para el vulgo: la infinita divisibilidad de la extensión. No obstante, pienso que Hume fue consciente de que aún le quedaba un cabo por atar, una dificultad por vencer: ¿cómo explicar desde estos principios la innegable inconmensurabilidad entre algunas cantidades? Mi sospecha se funda en algunas observaciones del Enquiry (329) en las que Hume parece confesar su impotencia para resolver este tipo de problemas y, sobre todo, en la siguiente observación de R.Wallace:

"Pero ¿qué decir de todas las cantidades que se dice que la matemática ha demostrado ser divisibles in infinitum cosa, no obstante, contraria a todo lo que percibimos, concebimos o imaginamos? ¿Qué puede decirse de la inconmensurabilidad de ciertas cantidades, dos líneas por ejemplo, que ciertamente aún pueden ser reducidas a un mínimo o a un punto sensible que pueda medir a ambas? ¿No es todo esto absurdo y carente de sentido? De ninguna manera; una explicación ingeniosa de todo esto es dada en el papel más largo -esto es; según la hipótesis de Gossman: las "Some Considerations previous to Geometry and Natural Philosophy" del propio Hume- con la cual yo no difiero mucho aunque quizás debo expresarla de otra manera"

(330)

(328) Cf. T.H.N. págs 42-44.

(329) Cf. E.H.U. pág 157.

(330) L.Gossman, Op.Cit pág 449.

Mi hipótesis es pues que Hume pensó, tras escribir el Treatise, que desde su tratamiento de la Geometría en éste aún faltaba por explicar el fenómeno de la inconmensurabilidad, que en el Enquiry aún no sabía como hacerlo y que las "Considerations" fueron escritas, principalmente, para dar una respuesta a este problema ¿Cuál fue esta respuesta? Expresada en una manera diferentes -la de Wallace- consistía en:

"...que todas las series infinitas, la divisibilidad in infinitum, o el ser un ángulo infinitamente mayor que un ángulo e infinitamente menor que otro (compárese con los problemas suscitados por Hume en E.H.U. pág 159)... se relaciona por completo con el número y en absoluto con la extensión sensible o concebible, y esto significa sólo que en los números podemos llevar a cabo tales divisiones y series sin fin, y que en tales casos en que no podemos llegar a determinaciones precisas sino reducir el problema a una serie infinita, la solución o respuesta real no puede alcanzarse en tanto no lleguemos a la mínima natural"(331)

En resumen: Hume habría optado por seguir manteniendo su explicación de la geometría según la cual el espacio geométrico estaba constituido por puntos (unidades básicas de medida, extensas pero indivisibles) y atribuir la divisibilidad infinita al ámbito aritmético. Cuando decimos de dos longitudes que son inconmensurables estaríamos, según este sistema, atribuyendo a las mismas una propiedad aritmética, no geométrica. Y esto nos lleva al otro polo de la filosofía humeana de la matemática: sus puntos de vista sobre la aritmética y el álgebra.

(331) L.Gossman, Op.Cit pág 449.

2.2.3.1.4 TIEMPO Y ARITMETICA

Es esta una cuestión mucho más difícil de dilucidar pues, que yo sepa, no hay ninguna explicación medianamente extensa en los escritos de Hume de la naturaleza de estas ciencias y de los problemas filosóficos que planteaban. Nos conformaremos pues si conseguimos aclarar qué es lo que Hume pensó a propósito de la naturaleza del número; concepto clave de estas disciplinas.

Pues bien, igualmente esta tarea tan poco pretenciosa resulta difícil de llevar a cabo ya que, como ha señalado Zabeeh, en los escritos de Hume "ninguna explicación es dada de la idea de número"(332). Dado que Hume no traza ninguna diferencia en el status de la Geometría Pura,, el Algebra y la Aritmética, es lógico pensar que éstas fueron consideradas por él, como aquella, disciplinas sintéticas, a-priori, cuyos procederes serían intuitivos o demostrativos, esto es: por un conjunto de intuiciones sucesivas (333), y sus conceptos, no obstante, empíricos. En consecuencia, el concepto de número debía derivarse de la experiencia, pero ¿cómo?. De Treatise pág 201 podemos sacar alguna luz al respecto. Allí, en un texto que ya hemos considerado para otro asunto, leemos:

"...cuando consideramos cualesquiera dos puntos de este tiempo podemos considerarlos bajo perspecti-

-
- (332) F.Zabeeh, Hume. Precursor of modern Empiricism pág 133.
 (333) De esto se encuentra cierta confirmación en T.H.N. pág 71: "Podemos proceder de la misma manera al fijar las proporciones de cantidad o número, y podemos dar un vis tazo -esto es: por intuición- observar una superioridad o inferioridad entre cualesquiera números, o figuras; especialmente donde la diferencia es muy grande y ostensiva".

vas diferentes: podemos o considerarlos en el mismo instante, en cuyo caso nos dan la idea de número..."

¿La idea de número suministrada por la consideración de los instantes del tiempo? Recordemos lo que hemos dicho ya hace mucho de éste. Vimos que para Hume nuestra idea de tiempo se derivaba de la variación en los datos de cualquiera de nuestros sentidos externos o interno. El tiempo era la manera en que las cosas se relacionaban en el orden de la sucesión. Su idea la obteníamos abstrayendo la particularidad de los diferentes estados de cualquier cambio y fijándonos en aquello que cualquier estado de cualquier cambio tiene en común con todos los otros estados de todos los otros cambios: el suceder, coexistir, o anteceder a otros ¿Cómo medir el tiempo? Esto es lo que no vimos. Pero el paralelismo con el espacio es obvio. Podemos juzgar la duración de procesos a simple vista, o podemos superponerlos entre sí (en este caso observarlos a la vez), o podemos adoptar un patrón: un proceso que se supone regular, por ejemplo: el movimiento de las manecillas del reloj, y aplicarlo a procesos distintos comparando luego los resultados entre sí. Ahora bien, obviamente el proceso que elijamos como patrón de medición del tiempo tendrá siempre él mismo una duración. Entramos así en la misma dinámica en la que entrábamos con los patrones de medida de la extensión. Y esta dinámica no puede desembocar -y esto lo adelantamos ya- sino en la misma conclusión en que desembocaba en aquel caso: en la presuposición de una unidad básica perfectamente homogénea dotada de duración pero indivisible. Por la sucesiva corrección de los criterios de medición del tiempo llegamos, al igual que nos ocurría con el espacio, a la conclusión de que éste no es sino un agregado de partes per-

fectamente idénticas entre si (334) solo que estas partes son aún más idénticas que los mismos puntos del espacio pues estos, al ser extensos i.e.: susceptibles de ser vistos o tocados, pueden diferir, por ejemplo, en su color, mientras que los momentos del tiempo, al ser éste la manera en que están relacionados cualesquiera datos de nuestros sentidos, pueden ser llenados con cualquier contenido pero en sí mismos carecerían de toda determinación.

Pues bien, sería por analogía con el tiempo así constituido como adquiriríamos la noción de un sistema numérico. Del mismo modo en que una duración es el resultado de la agregación de un conjunto de momentos indivisibles e idénticos entre si, un número sería el resultado de la agregación de un conjunto de unidades perfectamente homogéneas entre sí (335). De esta manera, aunque el concepto de número tendría su origen en la experiencia: como el tiempo, en la variación de cualquier dato empírico, podríamos hacerlo funcionar de una manera a-priori, independiente de la experiencia. Una vez en posesión de la idea de unidad puedo construir en la imaginación cualquier número. No me hace falta tener un millar de objetos delante de mí para comprender el significado de "mil"

"Cuando mencionamos cualquier gran número, tal como mil, la mente no tiene por lo general una idea adecuada de éste, sino sólo un poder de producir una tal idea por nuestra adecuada idea de los decimales bajo los cuales el número es com-

(334) Cf. T.H.N. pág 38.

(335) Cf. T.H.N. pág 30. Zabeeh ha señalado las reminiscencias Lockeanas de esta concepción del número. Cf. F. Zabeeh, Hume. Precursor of modern Empiricism pág 134 y J.Locke, Essay... II-xvi.

prendido"(336)

Por otra parte, tal concepto de unidad nos permite disponer en estas ciencias de un criterio exacto y riguroso de igualdad:

"...estamos en posesión de un estándar preciso por el que podemos juzgar de la igualdad y proporción de los números; y según que ellos se correspondan o no al estándar determinamos sus relaciones sin ninguna posibilidad de error. Cuando dos números son combinados de tal manera que siempre corresponde una unidad de uno a otra del otro, los declaramos iguales..." (337)

Pero sobre esta explicación del número ¿no se sigue que la unidad que por agregación engendra aquél es indivisible y que, por tanto, tampoco en el terreno de la aritmética tiene cabida la infinita divisibilidad?

En efecto, en Treatise I-ii-2 leemos:

"Pero la unidad que puede existir sola y cuya existencia es necesaria para la de todo número, es de otra clase, y debe ser perfectamente indivisible e incapaz de ser resuelta en una unidad menor"(338)

Si, como presumimos, Hume solventó en las "Considerations" el problema de la inconmensurabilidad alegando que la divisibilidad infinita era una característica aritmética, no geométrica, obviamente tuvo que rectificar los puntos de vista del Treatise a propósito del número ¿En qué sentido?

(336) T.H.N. pág 22-23.
 (337) T.H.N. pág 71.
 (338) T.H.N. pág 31.

Quizás el mismo Treatise encierre una clave que nos permita despejar esta incógnita. Poco antes del texto que acabamos de citar leemos:

"El conjunto del globo terráqueo e incluso la totalidad del universo puede ser considerado como una unidad. Este término de unidad es una denominación ficticia que la mente puede aplicar a cualquier cantidad de objetos que disponga juntos..."

(339)

Si en el Treatise rechazó Hume que esta unidad ficticia pudiera ser la base de cualquier sistema numérico, bien pudo rectificar luego, pensar que una tal unidad bastaba para desempeñar este papel. El concepto de unidad sería entonces relativo al sistema numérico en el que nos estuviéramos desenvolviendo. El 1, por ejemplo, sería la unidad en el sistema de los números naturales. Pero desde otro sistema, el de los números racionales por ejemplo, el 1 podría ser considerado como un número compuesto de partes y, por tanto, susceptible de división. No existiría una unidad absoluta. Cualquier unidad podría ser entendida desde otro sistema como compleja. Y en esta posibilidad, estribaría la posibilidad de división al infinito.

(339) T.H.N. pág 30.

2.2.3.1.5 LOS LIMITES DE LA RAZON DEMOSTRATIVA

Excede los límites de este trabajo el intentar valorar críticamente la filosofía de la matemática de Hume: analizar, por ejemplo, hasta qué punto el número es definible en términos de la unidad o el grado en que desde su explicación epistemológica de la geometría se podría dar cuenta de la construcción de geometrías no euclidianas, etc. Estimariamos suficientemente recompensados nuestros esfuerzos, y con ello nos conformaríamos, si hubiésemos conseguido arrojar alguna luz sobre sus planteamientos en todo este asunto. Pero lo que si es de nuestra incumbencia es, a partir de la explicitación que hemos hecho del tratamiento humeano de los fundamentos de la matemática, sacar las pertinentes conclusiones a propósito del funcionamiento de la razón en ella. Hemos visto que aquí la razón goza de autonomía y es perfectamente fiable. Sus conclusiones, establecidas por una comparación puntual (intuición) o encadenada (demostración) de las ideas que le son dadas, gozan de la máxima certeza y son infalibles. Pero el precio a pagar por esta exactitud es muy alto. Aquellas ideas (o conceptos) con los que trabaja la razón en esta disciplina, aunque tienen su origen en la experiencia, son el fruto de una simplificación de la imaginación por cuya inercia resultan aquellos conceptos independientes de la misma. Nos suministra así la razón un conocimiento a-priori pero no de existencias sino sólo de relaciones de ideas. La aritmética puede enseñarme que el 40% del electorado español es alrededor de 10.000.000 de personas, y que con esta cantidad de votos, dado el sistema proporcional de representación en el parlamento, se puede tener la mayoría absoluta. Esto es ciertamente conocimiento y merece el título honorífico de tal.

No se trata de una trivialidad porque "el 40% del electorado español" no es un sinónimo de "10.000.000 de personas" ni de "mayoría absoluta en el parlamento". Y algo parecido puede decirse de la geometría cuando, por ejemplo, nos sirve para representarnos los movimientos de los astros. Pero lo que nunca me enseña la sola matemática es que yo tendré 10.000.000 de votos si me presento a las elecciones, o que existen astros y que estos describen precisamente las órbitas que describen:

"Todos los razonamientos abstractos del mundo nunca podrán hacernos avanzar un paso en su conocimiento" (340)

Son estas últimas cuestiones de hecho y existencia. Y los criterios de su conocimiento son bien diferentes al del conocimiento de las relaciones matemáticas: de las proporciones de cantidad y número. La naturaleza de la razón que las descubre será pues también distinta. Ya no podrá ser ni intuitiva ni demostrativa ¿Cuál será esta naturaleza? Responder esta cuestión es lo que ahora nos proponemos.

(340) E.H.U. pág 31.

2.2.3.2. LA RAZON EMPIRICA2.2.3.2.1 RAZON EMPIRICA Y RELACION CAUSAL

Acabamos de ver como la matemática pura puede operar a-priori para fijar proporciones de cantidad o número. Ello es posible en tanto que tales proporciones son relaciones entre meras ideas, entre conceptos que aunque en última instancia tengan su origen en la experiencia son, en definitiva, constructos de nuestra imaginación. Pero cuando la razón quiere descubrir relaciones entre existentes, aunque estas relaciones sean de proporción y número (caso de la matemática aplicada), no le queda otro remedio que apoyarse para ello en la experiencia. Es en la investigación de la naturaleza de esta razón empírica donde cifra Hume el logro más importante y novedoso a la vez de sus reflexiones en el campo de la teoría del conocimiento (o de la lógica, como llamaba a veces a lo que hoy entendemos por aquella disciplina):

"El célebre Monsieur Leibnitz -nos dice en el Abstract- ha observado un defecto común en los sistemas de lógica: el ser muy prolijos cuando explican las operaciones del entendimiento al formar demostraciones, pero demasiado concisos cuando tratan de probabilidades y aquellas otras medidas de evidencia de las que la vida y la acción dependen enteramente,,y que son nuestras guías incluso en muchas de nuestras especulaciones filosóficas. Bajo esta censura incluye él The Essay on Human Understanding, La Recherche de la Verité y L'art de penser. El autor del Treatise of Human Nature parece haber sido sensible a este defecto en aquellos filósofos, y se ha esforzado cuanto ha podi-

do en suplir el mismo" (341)

Para Hume, esta tarea de determinar la naturaleza de la razón empírica coincide con la de clarificar los criterios y determinar los principios por los que realizamos juicios acerca de la relación causa-efecto pues, en su opinión, cualquier otra relación filosófica que deba ser descubierta empíricamente, en la medida en que no se restrinja sólo a la descripción de una situación presente a los sentidos y, por consiguiente, no nos baste para fijarla la intuición sensible o percepción sino que debamos recurrir para ello el razonamiento, ya presupone la existencia de una relación causal a su base.

Ciertamente, podemos afirmar que la tierra seguirá describiendo órbitas elípticas en torno al sol y recorriendo en tiempos iguales iguales áreas; y tenemos aquí un ejemplo de proposición que no asevera una relación causal -de hecho asevera una relación espacio temporal- y que va más allá de la descripción de una situación presente -pues se compromete con lo que ocurrirá en el futuro-. Pero la verdad de esta proposición, como la de cualquier otra que se le asemeje, implica la verdad de esta otra: existe una causa para que ello sea así. Si la tierra ha de permanecer en su órbita en el futuro o si todos los cisnes del mundo han de ser blancos, alguna causa ha de haber para ello. Si tal causa no existiera, no habría necesidad alguna de que realmente tales hechos se dieran (342). En resumen pues, la validez de cual-

(341) Abstract pág 646-7.

(342) Una reflexión análoga fue la que llevó a B. Russell a rectificar su primera opinión de que la noción de cau-

quier predicción o generalización del tipo que sea (343), esto es: la validez de cualquier afirmación que vaya más allá de los datos de nuestra memoria o de nuestra presente información sensorial, presupone la existencia de una causa que justifique la existencia de lo previsto o la universalidad del rasgo o del hecho generalizado (344). Parece, en consecuencia, que hay que conceder la razón a Hume cuando afirma que

"Cuando se pregunta ¿cuál es la naturaleza de todos nuestros razonamientos referentes a cuestiones de hecho, la respuesta adecuada parece ser que están fundados sobre la relación de causa y efecto" (345)

Tenemos pues que analizar ahora aquello por lo que principalmente se incorpora a Hume en los manuales de Historia de la Filosofía: su tratamiento de la causalidad. Tal tarea, por cierto, no es ni mucho menos fácil pues aunque "...es universalmente concedido que Hume nos ha dicho al

sa no tenía ningún uso en la ciencia y que era deseable, por ello, "eliminarla por entero del vocabulario filosófico" Cf. B. Russell, Conocimiento y Causa pág 49.

- (343) Incluidas las predicciones estadísticas. "En dos de los más originales capítulos (T.H.N. I-iii-11 y 12), muestra Hume que el problema filosófico de la probabilidad es precisamente idéntico al de la causalidad" L. Lévy-Bruhl, "L'orientation de la pensée philosophique de David Hume" Revue de Metaphysique et de Morale n° 17 (1909) pág 611. Debe haber una causa para que la proporción estadística se mantenga constante. Cf. también M. Bunge, Causalidad pág 26-7.
- (344) Esto no implica que cuando hacemos una predicción o una generalización tengamos que conocer ya la causa que presuponen. Puedo predecir que todos los cisnes del mundo serán blancos porque haya visto muchos y todos ellos han sido de este color y, no obstante, no saber porqué ello es así.
- (345) E.H.U. pág 32.

respecto algo de permanente e inalterable importancia" (346), hay muy poco acuerdo a propósito de que es exactamente ese "algo". Tal es así que, con Capaldi, podríamos decir que "lo más notable del celebrado análisis humeano de la causalidad es que pocos lectores parecen concordar sobre lo que éste es" (347). Esperamos, por ello, que se nos disculpará la estrategia, quizás en algún punto excesivamente meticulosa, que vamos a adoptar. Consistirá ésta en seguir el hilo conductor de los propios textos humeanos; principalmente el Treatise aunque sin perder de vista el Abstract y el primer Enquiry. Precisamente un texto de este último nos sirve para clarificar la naturaleza del problema con el que Hume se enfrenta.

Hemos visto que para el escocés, determinar la naturaleza de la razón empírica era lo mismo que determinar "la naturaleza de todos nuestros razonamientos referentes a cuestiones de hecho", y que todos tales razonamientos "están fundados sobre la relación de causa y efecto"; pues bien, la pregunta general que respecto a tal relación formula Hume es:

"¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos referentes a la misma?" (348)

A despecho de que Hume vaya a revestir sus opiniones en algún punto con un ropaje psicologista, lo cierto es que se equivocan quienes (349) piensan que su problema es sólo genético: determinar cómo llegamos a hacer, o qué situaciones provocan, nuestros juicios causales. Aquí, como era el

(346) T. Penelhum, Hume pág 38.

(347) N. Capaldi, David Hume. The Newtonian Philosopher pág 95.

(348) E.H.U. pág 32.

(349) Por ejemplo, J.L. Allard, "L' explication empiriste de la causalité selon D. Hume" Revue de la Université d' Ottawa vol 32, nº3 (1.962).

caso cuando Hume se preocupaba de la creencia en la sustancia, la formación de conceptos o los juicios de la matemática, el problema es principalmente epistemológico. La cuestión clave es: ¿cómo podemos justificar o fundamentar nuestra aseveración de que dos eventos se encuentran causalmente relacionados?

Para empezar a responder ordenadamente esta cuestión, el primer paso a dar es fijar qué es lo que se entiende normalmente por causalidad:

"Vamos, por consiguiente, a fijar nuestra vista sobre cualesquiera dos objetos a los que llamemos causa y efecto y a examinarlos por todas partes, en orden a encontrar esta impresión que produce una idea de tan prodigiosa consecuencia"

(350)

El primer resultado a que llega Hume en este examen es negativo y le parece trivial:

"A primera vista percibo que no debo buscar ésta (la impresión a la que se hace referencia en la cita anterior) en ninguna de las cualidades de los objetos puesto que, cualquiera sea la cualidad que elija, encuentro algún objeto que no posee ésta y, no obstante, cae bajo la denominación de causa o efecto... La idea de causalidad tiene, por consiguiente, que derivarse de alguna relación entre objetos" (351)

Sin embargo, a nuestro parecer, la conclusión de Hume no es tan obvia como él quiere presentárnosla y, desde lue-

(350) T.H.N. pág 75.

(351) Idem. Subrayado original.

go, lejos de ser trivial resulta de la mayor importancia en cuanto que en ella está ya implícita la suerte -mala suerte- que va a correr la teoría tradicional de la causalidad a manos del escocés.

Ciertamente, es indiscutible que no hay una cualidad particular que nos haga decir de todos los objetos que son causa o efecto, que son tal en virtud de poseerla. Si el diamante corta el cristal es debido a su mayor dureza, pero si una bola de billar mueve a otra es por la fuerza que le imprime al chocar con ella. Y dureza y fuerza son cualidades diferentes. No hay pues una sino infinitas cualidades particulares por las que los objetos puedan estar en una relación de causación los unos con los otros. Ahora bien, lo que también parece indiscutible es que es en virtud siempre de una cualidad particular que un objeto puede causar determinado efecto. Si el diamante no fuera más duro que el cristal, no podría cortarlo. Y siendo siempre así, se abre la posibilidad de defender que, aunque no hay una cualidad particular compartida por todos los objetos que son causa o efecto en virtud de la cual sean tal, sí que hay una cualidad general, o mucho mejor: de segundo orden, que haría que los agentes causales fueran tales, a saber: el poder.

El poder sería la propiedad que tiene todo objeto que actúa como causa de otro de poseer la cualidad particular adecuada para producirlo. El poder sería, en consecuencia, aquella cualidad que hace que las causas sean seguidas por sus efectos. Se verosimiliza de esta manera aquella concepción formal de la causalidad a la que ya tuvimos ocasión de referirnos cuando, en el primer capítulo, analizábamos

el proceder metodológico de la Física Cartesiana y, según la cual, la relación causal sería una comunicación de realidad entre causa y efecto de tal modo, y ésta sería la contrapartida epistemológica de la teoría, que si llegáramos a conocer la realidad de la causa, a comprender el concepto que la expresa, captaríamos la necesidad del efecto, de una manera semejante a como cuando por conocer el significado de "dos" sabemos que necesariamente su elevación al cuadrado dará como resultado cuatro.

Era precisamente la vigencia de esta concepción de la causalidad, la que aún mantenía en pie el ideal cartesiano de una razón, una e idéntica a si misma, operando con certeza absoluta. La que había mantenido viva, igualmente entre pensadores de corte "empirista", la esperanza de que el proceder demostrativo no se restringiera al estrecho campo de la matemática y pudiera extenderse, por contra, también al terreno de las ciencias empíricas (352).

Si Hume quería romper con aquel ideal, si tenía que justificar su ascripción de nuestro conocimiento de proporciones de cantidad y número por un lado, y de las relaciones causales por otro, a categorías epistemológicas diferentes, conocimiento de "Relations of Ideas" las primeras, de "Matters of fact" las segundas, debía argumentar exhaustivamente contra esa concepción formal de la causalidad;

(352) Cf. J.Locke, Essay... IV-ii-9 a 13 y IV-vi-11. Sin embargo Locke parece que fue consciente de la existencia de, al menos, una relación causal de la que nunca podríamos entender su porqué: la relación perceptiva. Resultaba a sus ojos incomprensible cómo un estímulo físico podía provocar una entidad mental tal como una idea. La única explicación que cabía en este caso era el remitir el fenómeno a la voluntad de Dios (Cf. G.J.Warnock, "Hume on causation" D.F. Pears (Edt), David Hume. A Symposium pág 56-7.

no podía, subrepticamente, zanzar la cuestión ya en el primer punto de su discusión. Debía verosimilizar su temprana afirmación de que lo que nos hace decir de un objeto que es causa de otro es la relación que mantiene con él, y no alguna cualidad de la que está en posesión.

Quizás consciente de esta necesidad, en el Enquiry, aunque vuelve a insistir al comienzo de su tratamiento de la causalidad en que

"Jamás descubre un objeto por las cualidades que muestra a los sentidos las causas que lo produjeron o los efectos que de él se seguirán" (353)

reconoce poco más adelante que

"...esta misma verdad puede parecer a primera vista no tener la misma evidencia respecto a eventos que nos han llegado a resultar familiares... que guardan una estrecha analogía con el curso general de la naturaleza y que se suponen depender de las cualidades simples de los objetos, y no de ninguna estructura secreta de sus partes"(354)

Decimos que es en virtud de la fuerza que una bola en movimiento imprime a otra con la que choca, que ésta empieza a moverse. Y estamos tan acostumbrados a observar este tipo de fenómenos, que nos parece que los conceptos de movimiento, de fuerza y de choque, se implican lógicamente entre sí. Pero Hume responde a esto que

"...la mente jamás puede encontrar el efecto en la supuesta causa ni aún por el más exacto escrutinio y examen"(355)

(353) E.H.U pág 27.
 (354) E.H.U pág 28.
 (355) E.H.U pág 29.

Si yo viera por vez primera una bola de billar dirigiéndose hacia otra, miles de alternativas podrían ocurrírseme:

"...¿no podrían ambas bolas quedar en reposo absoluto? ¿No podría la primera bola retroceder en línea recta o rebotar en la segunda en cualquier línea o dirección?"(356)

Sólo la experiencia de una relación, no la comprensión de un concepto, puede enseñarnos que algo es causa de algo. Puedo saber que el aceite de colza desnaturalizado es la causa del síndrome tóxico. Y como no soy químico, lo sé porque he observado la relación que hay entre ingerir tal producto y resultar afectado por la enfermedad. El químico, además, da una explicación de esta relación: "es que este aceite -nos dice- es rico en anilinas oxidadas". Pero su explicación, a su vez, se basa en la constatación de otra relación: la de ~~que~~ ingerir anilinas oxidadas provoca procesos de intoxicación.

Podemos, es cierto, justificar una relación causal remitiendo el objeto que actúa como agente a un concepto. Pero la justificación tiene un fin. Y en este fin, de nuevo, pasamos de la explicación a la descripción de una relación constatada (357). En definitiva: la explicación de una relación causal no es sino la subsunción de relaciones más particulares bajo relaciones más generales; y si sabemos que es ~~en~~ virtud de una determinada cualidad que un objeto produce un efecto, es porque constatamos (experimentamos) que todos los objetos que tienen esa cualidad

(357) Cf. L. Wittgenstein, Sobre la certeza § 189-y 192.

(356) E.H.U. . pág 30.

están en una relación causal con ese tipo de efectos (358).

Tras estas consideraciones pienso que podemos conceder ya tranquilamente a Hume, que no merece el nombre de causa un objeto por la posesión de alguna cualidad sino, en última instancia, por estar en determinada relación con otro. Pero ¿qué relación? Responde Hume:

"Encuentro en primer lugar que cualesquiera objetos que son considerados como causas o efectos son contiguos....Podemos, por consiguiente, considerar la relación de CONTIGUEDAD como esencial a la de causación; al menos podemos suponer a ésta, de acuerdo a la opinión general, ser tal en tanto no encontremos una ocasión más propicia para clarificar este asunto...

...La segunda relación que observaré como esencial a causas y efectos no es tan universalmente reconocida sino que es susceptible de alguna controversia. Es ésta la de la PRIORIDAD en el tiempo de la causa respecto al efecto...

...¿Nos contentaremos con estas dos relaciones de contigüedad y sucesión como ofreciendo una idea completa de la causación? De ninguna manera. Un objeto puede ser contigüo y anterior a otro sin

(358) Es por ello que igualmente "la más perfecta filosofía natural sólo arroja nuestra ignorancia un poco más lejos", ya que nunca podrá "...mostrar distintamente la acción de este poder que produce cualquier efecto simple en el universo", consistiendo su tarea en "...reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad", resultando completamente vano el esfuerzo por descubrir "las causas de estas causas" E.H.U. pág 30.

ser considerado por ello como su causa. Hay una CONEXION NECESARIA que debe tomarse en consideración; y esta relación es de mucha mayor importancia que cualquiera de las otras dos arriba mencionadas" (359)

Tenemos pues que para Hume contigüedad, prioridad temporal de la causa respecto al efecto y conexión necesaria, son las relaciones que constituyen la relación compleja de causalidad tal y como normalmente se entiende ésta. ¿Es correcto este análisis? Y, sobre todo, ¿cuál es la actitud de Hume respecto a esta manera normal de entender la relación causal?

Respecto a la primera de estas dos cuestiones, una respuesta afirmativa parece problemática. No es de ninguna manera obvio que el vulgo rechace la acción a distancia como algo absurdo e imposible y, desde luego, hay eventos -por ejemplo: los fenómenos psíquicos- a los que se reconoce causalmente conectados y de los que, sin embargo, no tiene mucho sentido predicar su mutua contigüedad espacial -"el pensar en el futuro me provoca ansiedad". ¿Está la ansiedad al lado del pensamiento en el futuro?-. Como consecuencia, se ha levantado aquí la justa protesta de muchos comentaristas. Y no obstante, creemos que sobre este asunto aún hay algo que decir en descargo de Hume.

En primer lugar, no debe ignorarse que él mismo ya ha sido consciente de que no todos los eventos causalmente relacionados están también relacionados según el orden de la

(359) T.H.N. pág 75-6 y 77. Subrayado y mayúsculas originales.

espacialidad. Recuérdese su advertencia: se considerará la relación de contigüedad como esencial a la de causación "en tanto no encontremos una ocasión más propicia para clarificar este asunto". Esta ocasión la encuentra Hume en Treatise I-iv-5. Allí leemos:

"No será sorprendente después de esto que exponga una máxima, condenada por muchos metafísicos y estimada contraria a los principios más ciertos de la razón humana. Esta máxima es que puede un objeto existir y no hacerlo en lugar alguno. Y mantengo que ésto no es sólo posible sino que la mayor parte de los seres existen y tienen que existir de este modo... éste es, evidentemente, el caso de todas nuestras percepciones y objetos excepto aquellos de la vista y el tacto"(360)

Sólo de los objetos físicos, en cuanto que dotados de cualidades visibles y tangibles, tiene sentido hablar de relaciones espaciales. Sólo en su caso, por consiguiente, implicaría la causalidad contigüedad. A la postre, ha reconocido Hume que la contigüedad no es *conditio sine qua non* de la causalidad(361).

Por otra parte, la implicación de contigüedad en los casos de relaciones causales entre objetos físicos, aunque discutible, no es, cuando postulada por Hume, ni caprichosa ni arbitraria. Ya advertimos en nuestro primer capítulo (Cf. Sec. 1.2.2) que el escocés intentaba, por todos los

(360) T.H.N. pág 235-6. Subrayado original.

(361) Cf. D.G.C.Macnabb, David Hume pág 51.

medios, combatir aquellos puntos de la filosofía de Sir Isaac Newton que convertían a Dios en un agente activo en el orden de la naturaleza y que, precisamente, la acción a distancia era uno de estos puntos. Para el filósofo inglés esta acción ejemplificaba el dominio del espíritu sobre la materia. Y es a ello a lo que Hume se opone al reivindicar la contigüedad como condición necesaria de la causalidad entre objetos, buscando no sólo apoyar el ideal de una explicación de la naturaleza que desterrara definitivamente al Ser Supremo del sistema del mundo sino, también, defender la creencia vulgar de que el pensamiento, lo espiritual, no puede tener una influencia directa sobre el mundo físico - no admitimos, por ejemplo, que el sólo pensamiento pueda mover un objeto material-.

Las dificultades son mayores por lo que respecta al problema de la prioridad temporal de la causa sobre el efecto. Contra la misma se ha insistido en la posible simultaneidad (362) de causa y efecto, y aún en la posible existencia de casos de "cuasi-causación" en los que el efecto precedería a la causa (363). Hume no consideró esta última posibilidad (364) pero si prestó atención a la objeción de la posible simultaneidad de causa y efecto:

-
- (362) Cf. J.Hartnack, "Some Remarks on Causality" The Journal of Philosophy nº 50 (1953) y R.J.Fogelin, "Kant and Hume on Simultaneity of Causes and Effects" Kant-Studien nº 67.
- (363) Cf. M.A.E.Dummett, "Can an Effect precede its Cause" Proceedings of the Aristotelian Society nº 28 (1954) págs 31-2.
- (364) Por nuestra parte tampoco vamos a considerarla. Para una crítica que nos parece acertada de las posiciones de quienes han sostenido que tales casos de cuasi-causación son posibles Cf. M.Black, "Puede el efecto preceder a su causa" Modelos y Metáforas pág 168-179.

00556

"Algunos pretenden -nos dice- que no es absolutamente necesario el que una causa preceda a su efecto, sino que cualquier objeto o acción, igualmente en el primer momento de su existencia, puede ejercer su cualidad productiva y hacer surgir otro objeto o acción perfectamente contemporáneo consigo mismo. Pero aparte de que la experiencia, en numerosos casos, parece contradecir esta opinión, podemos establecer la relación de prioridad por una clase de inferencia o razonamiento. Es una máxima establecida tanto en la filosofía natural como en la moral, que un objeto que existe por algún tiempo en su completa perfección sin producir otro, no es su única causa y debe ser asistido por algún otro principio que le saque de la inactividad y le haga ejercer esta energía de la que estaba secretamente en posesión. Ahora bien, si cualquier causa puede ser perfectamente contemporánea con su efecto, es cierto, de acuerdo a esta máxima, que todas ellas deberían serlo, puesto que cualquiera de ellas que retrasase su operación por un simple momento, no se ejercería en este mismo tiempo individual en el que pudo haber operado y, por consiguiente, no es la causa propia. La consecuencia de todo esto debería ser nada menos que la destrucción de esta sucesión de causas que observamos en el mundo y, realmente, la ulterior aniquilación del tiempo mismo. Pues si una causa fuera contemporánea con su efecto y este efecto con el suyo y así sucesivamente, es claro que no se daría una cosa tal como la sucesión y que todos los objetos deberían

00557

ser coexistentes"(365)

El argumento no me parece estar muy claro. Yo lo interpreto así:

- 1) Toda causa produce su efecto a la primera ocasión que tiene para ello. Si el agua fuera letal para los seres humanos, debiera envenenarnos la primera vez que la probáramos.
- 2) De lo contrario, la supuesta "causa" no es la "causa propia" de su supuesto "efecto". La causa propia lo será un principio adicional. Si tras haberla probado un millón de veces el agua me envenena, lo razonable es pensar que no es ella sino, por ejemplo, el cianuro que alguien ha puesto en mi vaso la vez un millón una, el responsable de tan poco deseable -para mi, al menos- acontecimiento.
- 3) Si una causa fuera perfectamente coetánea con su efecto, entonces sería posible para una causa producir su efecto en el mismo instante en que ella empieza a existir.
- 4) Si tal fuera el caso, todas las causas no simultáneas con sus efectos no habrían producido su efecto a la primera ocasión que tiene una causa para producirlo i.e.: el mismo momento en que empieza a existir. Luego
- 5) todas las causas no simultáneas no serían propiamente causas. Toda verdadera causa, para ser tal, debiera ser simultánea con su efecto. Pero como -y esta es una premisa no explícita en el razonamiento de Hume, hecho que contribuye no poco a la oscuridad del mismo-
- 6) todo evento es causado por otro,
- 7) todos los eventos debieran ser simultáneos entre si, con lo que

(365) T.H.N. pág 76. Subrayado original.

- 8) no habría sucesión ni, por tanto, tiempo.
- 9) Pero, obviamente, hay sucesión y tiempo. Luego
- 10) deben haber causas propias no simultáneas con sus efectos. Luego
- 11) ninguna causa puede ser simultánea con su efecto.

¿Es válido este argumento? En mi opinión, no. El punto fuerte del mismo es la consecuencia absurda que la existencia de causas simultáneas con sus efectos se supone que tendría: la aniquilación de todo tiempo y de toda sucesión de eventos. Pero esta consecuencia, en realidad, no se sigue de tal simultaneidad. Basta para darse cuenta de ello dejar de pensar causa y efecto como cosas y pasar a considerarlos como procesos; tener presente, por ejemplo, el caso del movimiento recíproco y mutuamente dependiente de dos objetos. El movimiento de uno es causa y a la vez efecto del del otro. Causa y efecto son aquí simultáneos. Y sin embargo, ambos son aún, en cuanto que movimientos, procesos que se dan en el tiempo. No podemos pues aceptar la conclusión humeana en su radicalidad. La existencia simultánea de causas y efectos no sólo es posible sino efectiva. Los distintos sistemas interactivos que conocemos son buena muestra de ello.

Sin embargo, cuando las relaciones causales consideradas son las unidireccionales, esto es: cuando la causa no es a la vez efecto de su efecto, la observación de Hume nos parece acertada sin reservas. En estos casos, la prioridad temporal, por su asimetría, es el único criterio que nos permite distinguir la causa del efecto. Las otras relaciones que nos hacen concluir que dos eventos están causalmente relacionados, según Hume: contigüedad y conexión necesaria, afectan de igual manera a causa y efecto y no

nos sirven, por tanto, para distinguirlos. Se podría decir que también el poder de la causa nos sirve para distinguir la del efecto. Pero habiendo ya hablado de la oposición de Hume a la concepción formal de la causalidad, fácilmente se colegirá que para el escocés, como veremos, si hablamos de poder hemos de entender éste relacionamente; y que la existencia de un poder en un objeto sólo nos será cognoscible cuando ya sepamos de su efectiva relación causal con otro. Así pues, en estos casos de relación unidireccional o absoluta, no recíproca, al ser la prioridad temporal el criterio que nos permite identificar qué es causa y qué efecto, esta relación debe formar parte del significado del término causa (366).

(366) A esta conclusión se ha opuesto J.Hartnack aduciendo ejemplos de causación unidireccionales, tales como el doblarse un árbol al chocar un coche contra él, en los que causa y efecto serían, a su entender, perfectamente simultáneos. El error en que incurren quienes han defendido la necesidad de la prioridad temporal de la causa respecto al efecto obedece, a su entender, a que "...si se nos pregunta por qué algo sucedió nos referimos usualmente al evento que condujo a la causa; podemos decir, por ejemplo, que el árbol cayó porque un coche se dirigió hacia él. El hecho de que el coche se dirigiera hacia el árbol es, claramente, un evento que sucedió antes de que el árbol cayera; y puesto que identificamos la causa con este evento precedente, decimos que la causa viene antes que el efecto. Pero como hemos visto, este evento precedente no puede ser identificado con la causa en el sentido estricto de la palabra. En el sentido estricto, la causa es el hecho de que el coche choche (hit) con el árbol. Y claramente, no diremos que el coche choche con el árbol y después, tras un pequeño lapso, cae..." J.Hartnack, Op.Cit pág 469.

Para nosotros el error es de Hartnack. Resulta ya muy sospechoso ese contraste entre "la referencia usual" y "el sentido estricto" que él hace. ¿No estará Hartnack siendo demasiado estricto? Para él la causa propiamente dicha de que el árbol caiga es el choque con él del coche pero ¿cómo está entendiendo Hart-

Por último, el reconocimiento de que la conexión necesaria es parte fundamental del significado normal de la relación causal nos parece un acierto por parte de Hume. Ciertamente, el sentido común admite la existencia de una necesidad física que une a algunos eventos del mundo; a aquellos que están causalmente relacionados. Nadie cuyo entendimiento no esté pervertido por la mala especulación metafísica, pondrá reparo alguno en conceder que si ingiero una buena dosis de cianuro entonces, necesariamente, me envenenaré. Por cierto, que esta observación, una vez vistos los aciertos y desaciertos en el análisis humeano del concepto de causa, nos da pie para encarar la otra cuestión que dejábamos planteada. Recuérdese: ¿Cuál es la actitud de Hume frente a la forma común de entender la causalidad?

Si la intención de Hume fue la de adoptar como suyo propio este concepto vulgar de causación, cuyo significado

nack el término "choque"? Desde luego que no en su significado usual. Siguiendo a Wittgenstein podríamos decir que Hartnack ha dado vacaciones a este término porque normalmente por "choque" se entiende el proceso complejo, y por tanto duradero, por el que un móvil con una velocidad se dirige hacia otro objeto hasta entrar en contacto con él. Pero Hartnack por "choque" entiende "estrictamente" el contacto entre dos cuerpos, un suceso puntual y no duradero. ¡Pero un choque no es este contacto! Dos cuerpos pueden estar en contacto y no haber chocado. Podemos haber pueto el coche tocando el árbol y no por ello diremos que ha habido choque. El choque exige referir el contacto a condiciones previas de dirección y velocidad del móvil, etc. Este es el punto clave. El error de Hartnack es haber entendido "estrictamente" la causa como un suceso puntual, cuando las causas se entienden comúnmente como procesos duraderos. Una vez esto está claro lo está también que en los procesos causales no recíprocos el proceso causa debe ser parcialmente anterior al proceso efecto. Esta precedencia es condición sine qua non de que reconozcamos al uno como causa y al otro como efecto.

acabamos de explicitar, entonces habría que conceder a Kemp Smith que ciertamente desde el primer momento de su discusión se ha opuesto Hume a la reducción de la causalidad a mera regularidad (367). Pero si aceptamos la interpretación más usual, según la cual el resultado de la discusión de Hume es precisamente esta reducción, entonces hay que aceptar a Hume como un crítico de la concepción vulgar de la causalidad (368). Dada nuestra interpretación global de la filosofía de Hume y de sus intenciones: fundamentar y defender el esquema conceptual del vulgo, estará claro que la primera alternativa goza, en principio, de nuestras simpatías. El problema estribará en articular una interpretación de la teoría humeana de la causalidad en la que apareciendo la necesidad como elemento esencial de la misma, no se convierta por ello la relación causal en una mera estructura subjetiva (369); pues más paradójico y alejado del sentido común que el negar que causa y efecto están necesariamente conectados, sería aún el negar que la causación sea un proceso objetivo. De si tal articulación resulta posible, habrá que

- (367) J.K.Smith, The Philosophy of David Hume pág 369. También B.Striud, "Hume and the idea of causal necessity" Philosophical Studies nº 33 (1978) pág 41; L.Lévy-Bruhl, Op.Cit pág 609-11; D.G.C.Macnabb, David Hume pág 53 y J.L.Mackie, The cement of Universe pág 20.
- (368) Así han interpretado a Hume la mayoría de comentadores. Cf. C.J.Ducasse, "Critique of Hume's conception of causality" The Journal of Philosophy vol LXIII nº 6 (1966) pág 147-8; G.M.Zeigler, "Hume's View of the Causal Relation" The Personalist vol 56 (1975) pág 353; J.A.Robinson, "Hume's two definitions of cause" V.C. Chappell (Edt), Hume: a collection of critical Essays pág 140 y T.J.Richards, "Hume's two definitions of cause" Idem pág 198.
- (369) Pues normalmente se supone que para Hume la necesidad no es sino un fenómeno puramente mental y que, por tanto, al formar parte aquellade la definición de causa que Hume nos suministra, éste estaría inaugurando "un proceso de subjetivización de la causalidad" S.Rábade, Hume y el fenomenismo moderno pág 224 por el que ésta adquiriría un "estatuto puramente mental" Idem pág 226.

juzgar más adelante, cuando hayamos llevado a término el análisis de las tesis de Hume.

Clarificado cuál es el significado común del término "causa", puede Hume pasar a encarar la cuestión decisiva: ¿qué fundamento tenemos para aseverar que dos eventos están causalmente relacionados?? Esta pregunta coincide ahora con esta otra: ¿cómo podemos llegar a saber que dos eventos son espacialmente contiguos, temporalmente sucesivos y, además, están necesariamente conectados? La respuesta, por lo que atañe a la contigüedad espacial y a la sucesividad temporal, no presenta ningún tipo de problemas. Podemos juzgar de ambas condiciones con certeza absoluta por la intuición sensible; dirigiendo nuestra mirada sobre causa y efecto cuando ambos están presentes a los sentidos (370). La intuición sensible es, por consiguiente, fundamento adecuado y suficiente para juzgar de alguna de las relaciones que constituyen la causalidad. Pero ¿lo es de todas? ¿Descubriremos por intuición sensible la conexión necesaria -esta relación "de mucha mayor importancia" que cualquiera de las otras dos- entre causa y efecto? La respuesta a esta pregunta es tajantemente negativa. La conexión necesaria no es ni una cualidad ni una relación sensible inmediatamente aprehensible (371). El fundamento de nuestro conocimiento de la existencia de la misma debe, en consecuencia, ser otro que la intuición sensible ¿Cuál? Para despejar este interrogante Hume nos anuncia en el Treatise la necesidad de dar un rodeo:

"Nos resulta necesario dejar la consideración di-

(370) Cf. T.H.N. pág 77.

(371) Cf. T.H.N. pág 77.

recta de esta cuestión concerniente a la naturaleza de esta conexión necesaria que entra en nuestra idea de causa y efecto, y dedicarnos a resolver algunas cuestiones diferentes cuyo examen pueda ofrecernos una pista que nos sirva para solucionar la dificultad presente. De estas cuestiones se me ocurren aquí dos que procederé a examinar: 1) por qué razón aseveramos que es necesario que toda cosa cuya existencia tiene un comienzo tendrá también una causa. 2) Por qué concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales efectos particulares; y cuál es la naturaleza de esta inferencia que trazamos de la una a la otra y de esta creencia que depositamos en ella"(372)

(372) T.H.N. pág 78. Subrayado original.

2.2.3.2.2 EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

En Treatise I-iii-3 aborda Hume la primera de estas cuatro cuestiones: el problema del fundamento sobre el que descansa el principio de causalidad. Su conclusión es puramente negativa. La proposición "Todo lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia" no es, a los ojos de Hume, ni intuitiva ni demostrativamente cierta ¿Razones?:

"La separación... de la idea de una causa de aquella de la de un comienzo de existencia es, obviamente, posible para la imaginación y, consecuentemente, la separación efectiva de estos objetos es, en la misma medida, posible; no implica ninguna contradicción ni ningún absurdo y es, por consiguiente, incapaz de ser refutada por ningún razonamiento desde meras ideas, sin lo cual es imposible demostrar la necesidad de una causa"
(373)

Con esta argumentación, en contra de lo que pensaron muchos de sus contemporáneos (374), no pretende Hume poner en tela de juicio la validez del principio causal; validez de la que solo podría dudar, según sus propias palabras, un hombre que haya perdido el sentido (375). Su intención la deja clara en su réplica a J. Stewart, uno de aquellos que malinterpretaron su opinión en este punto:

"Permitidme decirlos que nunca aseveré yo una pro-

(373) T.H.N. pág 79-80.

(374) Entre ellos el mismísimo Kant. Cf. Kp.V. pág 88-89.

(375) Cf. A Letter from a Gentleman... pág 22.

posición tan absurda como ésta de que cualquier cosa pueda surgir sin una causa. Sólo mantuve que nuestra certeza de la falsedad de esta proposición ni procede de la intuición, ni procede de la demostración, sino de alguna otra fuente" (376)

Se trata sólo de subrayar que este principio, aún cuando dotado de un grado de certeza tan grande como el de la proposición más simple de la matemática, o como el de la más obvia proposición observacional (377), es establecido

(376) J.Y.T.Greig, (Edt), The Letters of David Hume vol I pág 187.

(377) Aunque Hume restringe el uso del término "conocimiento" (Knowledge) para las proposiciones cuya verdad puede establecerse intuitiva o demostrativamente, reconoce que ciertas proposiciones cuya verdad no es así establecida y, por tanto, según su dicotomía de Treatise págs 70-3, estrictamente probables, disfrutaban de un grado de evidencia máximo:

"Aquellos filósofos que han dividido la razón humana en conocimiento y probabilidad y han definido al primero como esta evidencia que surge de la comparación de ideas, están obligados a comprender todos nuestros argumentos de causas o efectos bajo el término general de probabilidad. Pero aunque cada cual es libre de usar sus términos en el sentido que le plazca y, en consecuencia, seguí hasta aquí este método de expresión, es cierto sin embargo que en el discurso común afirmamos con preteza que muchos argumentos sobre la causalidad exceden la probabilidad y pueden ser adoptados como una clase superior de evidencia. Aparecería ridículo quien dijera que es sólo probable que el sol saldrá mañana o que todos los hombres deben morir, aunque sea claro que no tenemos otra seguridad de estos hechos mas que la que la experiencia nos ofrece. Quizás fuera más conveniente por esta razón, en orden a preservar la significación común de las palabras y marcar los múltiples grados de evidencia, clasificar la razón humana en tres clases, a saber: la del conocimiento, la de las pruebas y la de las probabilidades ... Por pruebas entiendo aquellos argumentos derivados de la relación de causa y efecto y que están libres por completo de duda e in-

de manera harto diferente a como lo son este tipo de proposiciones; esto es: ni por intuición ni por demostración. En definitiva: no por comparación de ideas. Y ello porque podemos tener un concepto de un objeto o, mejor, de un evento, sin que por ello, necesariamente, tengamos que remitirlo a otro contiguo, prioritario en el tiempo y necesariamente conexionado con él; o sea: a una causa. De hecho, no otra cosa ocurre cuando el vulgo atribuye muchos de los acontecimientos del mundo al azar. Así, a diferencia de lo que ocurre cuando, por ejemplo, tenemos el concepto de un número y una operación: que necesariamente establecemos una relación de sus ideas, como la creencia del vulgo en el azar ejemplifica, es posible tener el concepto de un evento y el de causa y, no por ello, necesariamente, ponerlos en relación. Es posible pues pensar, y la mayor parte de la gente así lo cree, que el concepto de causa no es aplicable a algunos acontecimientos; que éstos obedecen al ciego azar y, como la rosa del místico, no tienen por qué.

Puesto que tal rasgo de nuestro esquema conceptual resulta innegable, toda "pretendida" demostración, esto es: toda pretendida justificación a-priori, por comparación de conceptos, de este principio, está condenada al más rotundo de los fracasos. Y, en efecto, el examen detallado no tarda en desvelarnos la falacia y sofistería que se esconde tras los argumentos de quienes como Hobbes (378), Clar-

certeza" T.H.N. pág 129. Cf. también E.H.U pág 56n y A Letter from a Gentleman... pág 22. En esta última el principio de causalidad es explícitamente clasificado con aquellas proposiciones empíricas catalogadas en el Treatise como pruebas.

(378) Cf. T.H.N. pág 80.

ke (379) o Locke (380) se han embarcado en esta tarea imposible. Todos sus razonamientos, en suma, "se fundan en la misma falacia" y es suficiente para desbaratarlos, "... observar sólo que cuando excluimos toda causa, realmente las excluimos todas y a ninguna suponemos, ni aún al objeto mismo, ser causa de su existencia" (381). Es por ello, que, en el fondo, tales razonamientos no difieren mucho de los de aquellos que han dicho que todo evento debe tener una causa porque este concepto, el de causa, está ya implicado en el de efecto; olvidándose de que del hecho de que todo marido tenga al menos una mujer no se sigue, afortunadamente, que todo hombre esté casado (382). Si suponemos que algo no tiene causa, ¿por qué vamos a considerarlo como un efecto?

Descartada pues la intuición y la demostración como fuente de nuestra creencia en el principio de causalidad, concluye Hume: "... la opinión de la necesidad de una causa para toda nueva producción debe surgir necesariamente de la observación y la experiencia" (383), esto es: no de la observación puntual e inmediata -intuición o percepción- sino de la acumulación y repetición de observaciones, de la experiencia. Pero Hume, demostrando lo lejos que está de cualquier empirismo ingenuo o dogmático afirma: "La siguiente cuestión, entonces, debe ser naturalmente: ¿cómo la experiencia origina un principio tal?" (384) Lejos del recurso tranquilizador que viene

-
- (379) T.H.N. pág 80-81.
 (380) CF. T.H.N. pág 81.
 (381) T.H.N. pág 81.
 (382) T.H.N. pág 82.
 (383) T.H.N. pág 82.
 (384) Idem.

a zanzar las cuestiones, la apelación a la experiencia implica para Hume la necesidad de plantearse el problema crítico (385): ¿cómo podemos a partir de la experiencia concluir algo?; ¿Y por qué ésto y no aquéllo? En sus propias palabras: "¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones desde la experiencia?" (386)

Con estas preguntas como telón de fondo y sin contestar, cierra Hume la sección del Treatise I-iii-3. En ella no se nos ha dicho sino que el principio de causalidad está justificado no por la intuición o la demostración sino por la experiencia, pero de cómo la experiencia justifica tal principio nada se nos ha dicho. Antes de lo que tocaba, ha cambiado Hume de tercio y pasa ahora a centrarse en la segunda y tercera de aquellas cuatro cuestiones: "¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales particulares efectos y por qué formamos una inferencia de la una al otro?" (387) con la esperanza de que "...quizás se encuentre al fin, que la misma respuesta sirve para ambas cuestiones" (388): para esta última y para la anterior pregunta sobre cómo la experiencia nos hace creer en el principio de causalidad.

(385) Cf. L. Levy-Bruhl, Op.Cit. pág 608.
 (386) E.H.U. pág 32.
 (387) T.H.N. pág 82. Subrayado original.
 (388) Idem.

2.2.3.2.3 LA INFERENCIA INDUCTIVA

El análisis del principio de causalidad no ha arrojado sino una muy pálida luz sobre el fundamento que tenemos para atribuir a los eventos que describimos como causalmente relacionados una conexión necesaria. Con este problema aún en mente, encara Hume en Treatise I-iii-6 el análisis "de la inferencia desde la impresión a la idea", esto es: de nuestro conocimiento de la existencia de conexiones causales particulares. Su problema es el de cómo llegamos a saber, por ejemplo, que puesto que esto es una llama de fuego, si pongo la mano en ella me quemaré. Es decir: para Hume se trata de desentrañar el fundamento sobre el que nos apoyamos para realizar lo que Stove ha llamado "inferencias inductivo-predictivas" (389). Sin embargo, no debemos dejarnos engañar. Lo que implícitamente está en juego en esta sección del Treatise es, sin restricción, el problema de la inducción: el problema de si existen inferencias ampliadoras que a la vez sean conservadoras de verdad (390), ya sean estas inferencias particulares -como es el caso, al que Hume se ciñe, de las inferencias inductivo-predictivas- o generales -las inferencias "inductivo universales" de Stove (391)-.

Este problema es de vital importancia para nuestro co-

(389) Cf. D.C.Stove, Probability and Hume's inductive scepticism pág 28.

(390) Cf. W.Stegmüller, Creer, saber, conocer y otros ensayos pág 147-9. Una inferencia es ampliadora cuando el contenido de la conclusión va más allá del contenido de las premisas. Y es conservadora de verdad cuando la verdad de las premisas, en la medida en que lo sean, se transmite a la conclusión.

(391) Cf. D.C.Stove, Op.Cit. pág 28.

nocimiento empírico pues no se trata de un problema metodológico (392), a propósito del proceder que debemos seguir en nuestras investigaciones del mundo, sino de un problema epistemológico: el de la fundamentación o, como dice Stegmüller, justificación (393) de todas las leyes empíricas que podamos descubrir, pues aún concediendo que la inducción no sea el procedimiento por el que llegamos a enunciar tales leyes, no es menos cierto que toda teoría empírica siempre será "... lógicamente, si no genéticamente, inductiva", como lo prueba "... el hecho de que toda verificación no establece sino la verdad de proposiciones singulares o particulares, pero no de hipótesis generales" (394).

Lo primero que va a hacer Hume va a ser descartar que la "inferencia inductivo-predictiva" y, por extensión legitimada por cuanto acabamos de decir, cualquier inferencia inductiva por tanto, pueda ser realizada a-priori, por la mera comparación de los conceptos de los eventos relacionados:

"Es fácil observar que al trazar esta relación, la inferencia que hacemos desde la causa al efecto no se deriva sólo de una supervisión de estos objetos particulares y de una tal penetración en sus esencias que nos permitiera descubrir la dependencia del uno respecto al otro. No hay objeto que impli-

-
- (392) "...en esta pregunta -la que expresa el problema de la inducción- no se hace referencia alguna a 'una regla inductiva especial o a un método inductivo' " W.Stegmüller, Op.Cit pág 149.
- (393) Idem pág 147
- (394) H.Feigl, "The logical Character of the Principle of Induction" H.Feigl & W.Sellars (Edts), Readings in Philosophical analysis pág 297.

que la existencia de cualquier otro si consideramos estos objetos en si mismos y nunca miramos más allá de las ideas que nos formamos de ellos. Una tal inferencia equivaldría a conocimiento (Knowledge) e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir cualquier cosa diferente"(395)

Si se recuerda ahora lo que dijimos cuando en la sección 2.2.3.2.1 contrapusimos la concepción relacional humeana de la causalidad frente a la concepción formal de sus predecesores, no será necesario gastar muchas palabras en justificar esta conclusión de Hume. En última instancia, es por la constatación de una efectiva y determinada relación entre dos eventos por la que juzgamos que están causalmente relacionados.

"Es por consiguiente sólo por EXPERIENCIA que podemos inferir la existencia de un objeto desde la de otro"(396)

Toda inferencia inductiva se realiza a-posteriori, a partir de la repetida observación de fenómenos semejantes:

"...recordamos haber visto esta especie de objeto que llamamos llama y haber sentido esta especie de sensación que llamamos calor. Igualmente nos viene a la mente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más ceremonia, denominamos a uno causa y al otro efecto, e inferimos la existencia del uno desde el otro"(397)

(395) T.H.N. pág 86-7.

(396) T.H.N. pág 87. Mayúsculas originales.

(397) T.H.N. pág 87. Subrayado original.

Esta descripción "fenomenológica" del modo en que realizamos nuestras inferencias inductivo-predictivas, permite a Hume presentarnos una nueva relación constitutiva de la relación compleja de causación que había obviado cuando realizara el análisis del significado común del término "causa": la conjunción constante. Cuando aseveramos que dos eventos están causalmente relacionados, presuponemos, según Hume, que todos los eventos semejantes a éstos de los que ahora juzgamos han estado, con anterioridad, en parecidas relaciones de contigüedad y sucesión a las que ahora mantienen, es decir: que han estado constantemente conjuntados ¿Qué tiene que ver esta conjunción constante con la idea de conexión necesaria cuyo fundamento se ha propuesto desentrañar Hume en Treatise I-iii-2?

"Hay esperanzas -nos dice Hume- de que por este medio (por la consideración de la conjunción constante) podamos, al fin, cumplir el objetivo propuesto pero, a decir verdad, esta nueva relación descubierta de una conjunción constante parece permitirnos avanzar muy poco en nuestro camino" (398)

Desde luego, conexión necesaria y conjunción constante, al menos como ésta es entendida a esta altura del Treatise, no coinciden. La conjunción constante "...no implica más que esto: que objetos semejantes han estado siempre en relaciones semejantes de contigüedad y sucesión"(399). La conexión necesaria, por contra, implica que si el evento

(398) T.H.N. pág 87-88.

(399) T.H.N. pág 88.

al que consideramos causa se da, entonces, contigua y sucesivamente, se dará el evento al que consideramos efecto. La conjunción constante extiende su dominio sobre eventos pasados; la conexión necesaria sobre eventos situados en cualquier tiempo: pasado, presente o futuro.

Sin embargo, aunque estas ideas no coincidan, lo cierto es que cuando observamos una conjunción constante realizamos una inferencia inductiva; no nos limitamos a aseverar algo sobre el pasado que conocemos sino que también prediciamos algo sobre el porvenir comportándonos, de este modo, como si tuvieramos conocimiento de una conexión necesaria. Ante la constatación de este hecho, Hume opta por cambiar definitivamente de táctica. Lejos de seguir buscando en qué consiste la conexión necesaria sobre la que se apoyarían nuestras inferencias inductivas, se decide a clarificar cómo realizamos tales inferencias ya que, dado el persistente fracaso que ha acompañado a la primera de estas tareas, bien pudiera ocurrir "...que la conexión necesaria dependa de la inferencia en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria" (400).

Anunciado este cambio de táctica, la primera pregunta que va a hacer Hume es por la facultad responsable de tal inferencia:

"...la siguiente cuestión es si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación; si somos determinados por la razón a hacer la transición o por cierta asocia-

ción y relación de percepciones" (401)

Una vez más, como era el caso cuando esta misma pregunta se planteaba respecto a nuestra creencia en la existencia de sustancias o la formación de conceptos, bajo un ropaje psicológico se esconde una cuestión epistemológica. Para utilizar una distinción Wittgensteniana; podríamos decir que está claro que la experiencia es la causa de nuestras inferencias inductivo-predictivas, pero ¿es además su fundamento? (402). Si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, entonces las conclusiones inducidas estarían lógicamente fundadas en la experiencia. Los argumentos desde premisas que describen hechos de los que tenemos experiencia a conclusiones que van más allá de esta experiencia debieran ser entonces como los argumentos en matemáticas: demostraciones; argumentos cuyas premisas necesarias implicarían lógicamente la conclusión y, por tanto, su grado de conclusividad sería máximo, su probabilidad lógica igual a 1 (403) Dada la verdad de las premisas no sólo tendríamos la máxima certeza de la verdad de la conclusión sino que, además, sería lógicamente imposible que la conclusión fuera falsa. En este caso, y sólo en este caso, concedería Hume que la inferencia inductiva era realizada por la razón. En caso contrario, en el caso de que la probabilidad lógica de tales inferencias fuera distinta de 1, la facultad responsable de la misma sería la imaginación (404).

(401) T.H.N. pág 88-9.

(402) Cf. L.Wittgenstein, Sobre la certeza § 130.

(403) Cf. D.C.Stove, Op.Cit pág 9.

(404) ¿Por qué distinta de 1 y no menor que 1? Hay que recordar que para Hume hay argumentos sobre cuestiones de hecho, es decir: argumentos inductivos -las pruebas- que aunque realizados por la imaginación pues, y adelantamos ya la conclusión humeana, de todos tales argumentos es responsable la imaginación, disfru-

Por otra parte, es necesario percatarse de que cuando Hume está planteando aquí esta alternativa entre razón e imaginación, está entendiendo aquélla en su sentido más restrictivo, tal y como la entendían los racionalistas, como facultad de los razonamientos demostrativos. Por consiguiente, no se tratará cuando concluya que la razón no es responsable de la inferencia inductiva (405) de que esté afirmando, sin más, que no es la razón la facultad responsable de nuestros argumentos concernientes a relaciones causales (conclusión que entraría en contradicción con las múltiples aseveraciones de Hume en que afirma que los objetos de la razón son tanto las relaciones de ideas como las cuestiones de hecho) sino de que no lo es entendida, como él mismo la ha venido entendiendo por afán polémico durante unas pocas páginas, al modo racionalista. O lo que es lo mismo, lo que quiere señalar Hume es que la naturaleza de la razón que realiza inferencias respecto a relaciones causales no es la misma, en contra de lo que habían supuesto los racionalistas, que la de la razón que juzga de relaciones demostrables matemáticas. Pero pasemos ya a exponer cómo llega Hume a la conclusión, ya anunciada, de que la razón, entendida al modo racionalista, no es responsable de nuestras

tan de un grado de certeza no menor al que disfrutaban los argumentos demostrativos realizados por la razón. Su única diferencia con los argumentos demostrativos es que, aunque dotados de la máxima certeza, siempre está abierta la posibilidad lógica de su falsación.

Podríamos pues representar el grado de probabilidad lógica de estos argumentos por la notación $\bar{1}$ y así podríamos decir que aunque ningún argumento sobre cuestiones de hecho, para Hume, disfruta de una probabilidad lógica =1, habría algunos tales argumentos que tendrían un grado de probabilidad no menor a $\bar{1}$, a saber: = $\bar{1}$.

(405) Cf. T.H.N. pág 92.

inferencias inductivas:

"Si la razón -nos dice- nos determinara debiera proceder sobre el principio de que los ejemplos de los que no hemos tenido experiencia deben parecerse a aquellos de los que hemos tenido experiencia, y que el curso de la naturaleza continúa siempre el mismo" (406)

La inferencia desde "siempre que he puesto mi mano en una llama me he quemado" y "esto es una llama", a la conclusión "luego si pongo mi mano en ella me quemaré", sólo se tornaría válida, esto es: en una demostración, si añadimos la premisa "la naturaleza es uniforme, luego las llamas seguirán quemando las manos en el futuro". Pero ¿cómo podemos, a su vez, saber que la naturaleza es uniforme? Sólo caben dos posibilidades: o este saber se deriva "desde el conocimiento o desde la probabilidad"(407), es decir: o que la verdad de esta proposición sea descubrible^{a-priori} o que, ella misma, deba basarse en la experiencia.

La primera de estas dos alternativas es rápidamente despachada por Hume pues, en su opinión, está claro que esta proposición: "la naturaleza es uniforme", no expresa ni una tautología, ni una verdad del mismo tipo que las verdades matemáticas ya que podemos concebir que la misma resulte falsa:

"...en última instancia, podemos concebir un cam
bio en el curso de la naturaleza; lo que prueba

(406) T.H.N. pág 89. Subrayado original.

(407) T.H.N. pág 89.

suficientemente que un tal cambio no es absolutamente imposible"(408)

Este argumento de Hume no ha convencido a todos. W.C. Kneale, en su Probability and Induction ha replicado que de la concebibilidad de la negación (o falsedad) de una proposición no se sigue que esta negación no sea, en definitiva, como dice Hume, "absolutamente imposible"(409). Ahí tenemos el caso de la conjetura de Goldbach. Que todo número mayor que dos sea la suma de dos primos es algo que, hoy por hoy, podemos concebir que sea falso. Y sin embargo, estamos dispuestos a conceder que esta proposición debe, como cualquier otra proposición matemática, ser necesariamente verdadera o necesariamente falsa, cosa que se dilucidará cuando podamos demostrarla. ¿Por qué no habría de ocurrir lo mismo con el principio de uniformidad de la naturaleza? Despejar de una manera contundente esta duda de Kneale no resulta fácil (410) pero vamos a apuntar algo que quizás sirva para desverosimilizarla.

Es cierto que en el caso de la conjetura de Goldbach, aún no estando seguros de su valor de verdad y, por tanto, pudiendo concebir que sea falsa, podemos suponer, y hacerlo lícitamente, que caso de ser verdadera, lo sea necesariamente; la licitud de esta suposición se sigue de que el resto de proposiciones semejantes, esto es: matemáticas,

(408) T.H.N. pág 89.

(409) Y que, por tanto, la proposición sea necesariamente verdadera.

(410) A pesar de lo cual han sido varios quienes lo han intentado. Entre ellos A.J.Ayer, "What is a law of Nature?" Revue Internationale de Philosophie nº 10 (1956) pág 149 y R.S.Woolhouse, "From conceivability to possibility" Ratio nº 14 (1972).

que han sido probadas, tienen el status modal de necesarias. Pero lo que desde Hume podríamos replicar es que para las proposiciones inductivas el caso es muy otro. Para éstas, aún cuando estamos ya convencidos de su valor de verdad, no tenemos ningún criterio que convierta en razonable el suponerlas demostrativamente necesarias. Y ello es así porque nunca, a diferencia de lo que ocurre con las proposiciones matemáticas, ha sido demostrada una proposición empírica (en el sentido de ser deducida desde premisas necesarias). En consecuencia, el factor que verosimiliza la suposición de que la conjetura de Goldbach, a pesar de que podamos concebir su falsedad, sea una proposición necesaria, no funciona para la ley de uniformidad de la naturaleza. En el caso de la conjetura de Goldbach hay muchas proposiciones de su mismo tipo que han sido demostradas; pero en el caso de las proposiciones empíricas, no disponemos ni de una sola demostración. No parece lícito suponer que la concebibilidad de su negación signifique lo mismo para una proposición matemática y para una proposición empírica. Mientras para la primera es sólo un síntoma de que aún no contamos con una demostración de la misma, para la segunda, puesto que nunca podemos demostrar este tipo de proposiciones (411), es un signo de su contingencia lógica. En consecuencia, creemos que la conclusión de Hume es lícita. Retomemos el hilo de su argumentación.

Si la uniformidad de la naturaleza no es una verdad intuitiva, descubrible a-priori, quizás le quepa a la ra-

(411) El mismo Kneale reconoce que no entra en muestras expectativas el que una ley natural pueda llegar a demostrarse algún día. Cf. W.C. Kneale, Probability and Induction pág 80.

zón el demostrarla a-posteriori, basándose en la experiencia, en terminología de Hume: según un argumento probable. Sin embargo, estamos ahora exactamente en el mismo caso que cuando queríamos justificar racionalmente, en el sentido racionalista de la expresión, nuestras inferencias inductivo predictivas a propósito de conexiones particulares. Todo lo que la experiencia puede enseñarnos es que la naturaleza ha sido uniforme hasta el presente pero, ¿qué garantía tenemos de que lo seguirá siendo en el futuro? De nuevo, para que la experiencia pudiera servir de base a una demostración de algo que va más allá de ella (en este caso: de que la naturaleza seguirá en el futuro siendo uniforme), tendríamos que apoyarnos en el principio de uniformidad de la naturaleza. No podríamos demostrar este principio desde la experiencia, consecuentemente, sin darlo ya por supuesto (412). Círculo vivioso que decididamente cierra toda posibilidad a la razón, repito una vez más: entendida al modo racionalista como facultad de la demostración, de encontrarse a la base de nuestras inferencias inductivas.

"Por consiguiente, no sólo fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos sino que igualmente después de que la experiencia nos haya informado de su constante conjunción, es imposible que la razón nos satisfaga respecto al porqué debemos extender esta experiencia más allá de aquellos casos particulares que han caído bajo nuestra observación"(413)

Así que,

(412) Cf. T.H.N. pág 90.

(413) T.H.N. pág 91.

"Cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea o creencia de otro, no lo hace determinada por la razón sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y los unen en la imaginación"(414)

Pero antes de pasar a estudiar cuales son estos principios de la imaginación por los que efectuamos las inferencias inductivas, hemos de detenernos a considerar una interpretación ya casi tónica del significado de estas páginas del Treatise que acabamos de exponer. Interpretación según la cual, Hume habría esbozado en las mismas una teoría fuertemente escéptica respecto al problema de la inducción, teoría cuya conclusión sería que la experiencia no nos da más motivo para suponer una cosa que su opuesta (415). El mérito de la articulación más minuciosa de esta interpretación corresponde a D.C.Stove quien en su obra, ya citada por nosotros, Probability and Hume's Scepticism, la ha desarrollado "in extenso". Stove empieza por definir qué es lo que va a entender por escéptico:

"Llamaremos a una aseveración -nos dice- de la conclusividad de una cierta clase de argumentos la aseveración "natural", si ésta es tal que es o sería hecha por casi la totalidad de hombres; y vamos a llamar a una aseveración "escéptica", si ascribe a cierta clase de argumentos menos conclusividad que la aseveración natural"(416)

(414) T.H.N. pág 92.

(415) Cf. B.Stroud, "Hume and the idea of causal necessity" Philosophical Studies nº 33 (1978) pág 40.

(416) D.C.Stove, Op.Cit pág 20.

Su tesis va a ser que Hume realizó una aseveración escéptica respecto a las inferencias inductivo-predictivas, esto es, según lo que acabamos de ver, que Hume atribuyó menos conclusividad a tales inferencias de la que normalmente se les atribuye. ¿En qué apoya esta tesis? En contra de lo que cabría esperar el proceder de Stove no va a ser:

- 1) determinar el grado de conclusividad que Hume atribuyó a las inferencias inductivo-predictivas;
- 2) hacer lo propio con los hombres con sentido común, y
- 3) comparar los grados exactos de conclusividad que uno y otros conceden a tales inferencias.

La determinación de estos grados no es cosa fácil. Por eso Stove trata de demostrar que la postura de Hume es claramente -en qué grado no importa- escéptica. Y ello piensa que lo conseguirá en la medida en que llegue a mostrar que para el escocés, en contra de lo que ocurre para el hombre de sentido común, da exactamente igual realizar las inferencias inductivo-predictivas a-priori o a-posteriori pues, en cualquier caso, su grado de conclusividad no variaría.

Dicho más técnicamente: Stove pretende demostrar que Hume postuló un "juicio de irrelevancia" entre las inferencias inductivo-predictivas realizadas de espaldas a la experiencia y las realizadas basándose en ella. Entendiendo un juicio de irrelevancia como

"una igualdad comparativa en la que los dos argumentos mencionados tienen la misma conclusión, mientras que la premisa de uno de ellos implica, sin ser implicado por, la premisa del otro. Así $P(A,B)=P(A,B.C)$ " (o el argumento desde C y B a A tiene la misma probabilidad como el argumento desde B a A sólo) asevera la "irrelevancia" de

C respecto a A (relativo a B)" (417)

Stove pretende que para Hume un argumento como "Esto es aceite de colza desnaturalizado, esto causa el síndrome tóxico" cuando vemos por vez primera una garrafa de aceite de colza desnaturalizado, esto es: una inferencia inductiva a-priori, tendría la misma probabilidad lógica, el mismo grado de conclusividad, que "Esto es aceite de colza desnaturalizado, todos los que han consumido aceite de colza desnaturalizado se han intoxicado, luego esto causa el síndrome tóxico", o sea: que una inferencia inductiva a-posteriori, realizada apoyándonos en la experiencia.

Si este fuera el caso, ciertamente, no haría falta comparar el grado exacto de conclusividad que Hume atribuye a las inferencias inductivo-predictivas con el grado exacto que les atribuye el vulgo para concluir que Hume sostuvo, respecto a las mismas, una actitud claramente escéptica, pues es innegable que para el sentido común, las inferencias inductivas realizadas a-priori merecen menos (en realidad ninguna) confianza que las mismas inferencias cuando realizadas a-posteriori. Stove acude a Treatise I-iii-6 para demostrar lo correcto de su interpretación. El argumento de Hume en las páginas 86-7 del Treatise respecto a las inferencias inductivas cuando realizadas a-priori, lo resume como sigue:

"Etapa 1:

- (a) todo lo inteligible es posible,
- (b) que la inferencia desde una impresión (por ejemplo, de una llama) a una idea (por ejemplo, de calor) anterior

a la experiencia de la apropiada conjunción constante, puede tener sus premisas verdaderas y su conclusión falsa, es una suposición inteligible,

- (c) esta suposición es posible,
- (d) la inferencia desde la impresión a la idea anterior a la experiencia no es una inferencia que la razón nos permita hacer" (418)

El argumento humeano de las páginas 87-90 del Treatise referente a las inferencias inductivo-predictivas realizadas a-posteriori, lo esquematiza así Stove:

"Etapa 2

- (e) todo argumento probable presupone que las instancias inobservadas (esto es, futuras) se parecen a las observadas,
- (f) que hay esta semejanza es una proposición concerniente a cuestiones de hecho y existencia,
- (g) esta semejanza (esto es, la tesis de la semejanza) no puede ser probada por ningún argumento demostrativo,
- (h) todo argumento para la tesis de la semejanza debiera ser probable,
- (i) cualquier argumento probable para esta tesis debiera ser circular,
- (j) igualmente después de que hemos tenido experiencia de la apropiada conjunción constante, no es la razón (sino la costumbre, etc) la que nos determina a inferir esta idea (por ejemplo, la de calor) desde la impresión (por ejemplo, la de una llama)" (419)

A esta esquematización de los argumentos humeanos, na-

(418) D.C.Stove, Op.Cit pág 31. Subrayado original.

(419) Idem pág 31.

da que objetar. Pero a continuación Stove propone la siguiente traducción desde el lenguaje "psicologista" en que aquellos están originalmente formulados a un lenguaje "lógico":

"Etapa 1

- (a') Todo lo inteligible es posible,
- (b') todas las inferencias a-priori son tales que la suposición de que la premisa es verdadera y la conclusión falsa, es inteligible,
- (c') esta suposición siempre es posible
- (d') toda inferencia a-priori es irrazonable (unreasonable)

Etapa 2

- (e') todo argumento inductivo es inválido tal y como está y es tal que, en orden a tomarlo en un argumento válido, es necesario añadir la tesis de la semejanza a sus premisas,
- (f') la tesis de la semejanza es una proposición contingente,
- (g') la tesis de la semejanza no puede ser válidamente inferida desde premisas necesariamente verdaderas,
- (h') cualquier argumento para la tesis de la semejanza debe ser inductivo,
- (i') cualquier argumento para la tesis de la semejanza sería circular,
- (j') toda inferencia inductivo-predictiva es irrazonable (unreasonable)* (420)

¿Es igualmente inobjetable esta traducción? Al menos para García Roca, no. Y su objeción es merecedora de ser tenida en cuenta pues de ser pertinente pondría en solfa, sin

(420) D.C.Stove, Op.Cit pág 45.

más, la interpretación escéptica de la filosofía humeana de la inducción.

Mientras para Stove (j') sería no más que la expresión del significado evaluativo concerniente a la probabilidad lógica de las inferencias inductivo-predictivas implícito en (j), juicio evaluativo consecuencia de haber tenido Hume una concepción "racionalista", o sea: deductivista, del tipo de inferencias que la "razón" puede sancionar (421); para García Roca la conclusión humeana de que la razón no es responsable de las inferencias inductivo-predictivas -o sea: (j)- no tiene ningún valor evaluativo, sino que se trata de una aseveración de carácter psicológico (422), no habiendo pecado por tanto Hume de adoptar la concepción racionalista, es decir: deductivista, de la razón. En resumidas cuentas: Roca no admite que la Stoviana (j') sea una traducción adecuada de la humeana (j) por tener aquélla un significado lógico-evaluativo y ésta uno meramente psicológico y, por tanto, se niega a admitir la conclusión escéptica que Stove atribuye a Hume en base a (j').

Aunque, digámoslo ya, simpatizamos por completo con la interpretación general que Roca da de los puntos de vista de Hume sobre la inducción, interpretación según la cual no sería imputable al escocés ningún tipo de escepticismo sino sólo una posición falsabilista (423), habiendo sido el autor del Treatise uno de los primeros filósofos en señalar,

(421) Cf. D.C.Stove, Op.Cit págs 49-52.

(422) Cf. J.García Roca, Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume pág 130.

(423) No se trata de que las inferencias inductivas no sean fiables sino de que aún siéndolo, siempre son susceptibles de falsación. Cf. J.García Roca, Op.Cit pág 127.

frente a la tradición racionalista, la existencia, especificidad y autonomía de una razón empírica diferente de la razón deductiva (424), a pesar de ello, repito, no puedo por menos que mostrarme disconforme con el particular reproche que dirige Roca contra Stove ya que, a mi entender, es cierto:

- 1) que la conclusión humeana de que no es la razón, aún cuando ayudada por la experiencia, la facultad responsable de nuestras inferencias inductivo-predictivas, no es una conclusión sobre un hecho psicológico sino sobre un problema epistemológico y que, por tanto, tiene un valor evaluativo. Y
- 2) que al menos en estas páginas del Treatise (87-92), está Hume entendiendo la razón al modo racionalista: como la facultad de los argumentos demostrativos (demonstrative arguments) o del conocimiento (knowledge) por lo que, en definitiva, (j') sería una traducción adecuada de (j).

En efecto, por empezar por esta segunda cuestión, cuando Hume, como ya hemos advertido pocas páginas más atrás, pregunta si es la razón la facultad responsable de nuestras inferencias de la impresión a la idea, necesariamente no puede estar utilizando el término "razón" en su sentido más amplio, aquel en el que usualmente lo utiliza, para referirse a la facultad de los argumentos tanto sobre relaciones de ideas como sobre cuestiones de hecho pues, en este caso, siendo tal inferencia una cuestión de hecho, la respuesta a la pregunta sería trivialmente afirmativa. Por tanto, si no entiende la pregunta como trivial, si concibe ésta como susceptible de tener, como de hecho en su opinión la tiene, una respuesta negativa, Hume debe estar aceptando el reto

(424) Cf. J.García Roca, Op.Cit pág 129.

racionalista, debe estar entendiendo la razón como la facultad de la demostración: de las argumentaciones lógicamente válidas desde premisas necesarias. Y ello mismo, y así enlazamos con la primera de nuestras observaciones, deja claro a nuestro entender que el objetivo de Hume es clarificar una cuestión epistemológica, evaluativa por tanto, no psicológica. Pues la conclusión de que no es la razón, entendida al modo racionalista, la responsable de nuestras inferencias inductivo-predictivas quiere decir que estas inferencias no son demostraciones, argumentos lógicamente válidos desde premisas necesarias. Dicho de otra forma, que la probabilidad lógica de estas inferencias $\neq 1$. Es pues (j) una conclusión evaluativa (425).

Ahora bien, si reconocemos que (j') es una traducción correcta de (j), ¿estamos por ello condenados a compartir la interpretación escéptica de Stove? En absoluto. En realidad, aunque Stove afirme que "(j) es esta famosa conclusión escéptica a la que llegó Hume sobre las inferencias inductivas", y añada: "Si (j) no es el escepticismo inductivo, no hay escepticismo inductivo en Hume" (426), no es por (j), ni por (j') por lo que Stove atribuye una posición escéptica a Hume. Ya explicamos que la táctica de Stove consistía en demostrar que el escocés había asumido un juicio de irrelevancia entre las inferencias inductivo-predictivas

(425) Cf. T.H.N. pág 89: "Nuestro anterior método de razonamiento fácilmente nos convencerá de que no puede haber argumentos demostrativos para probar..." (Subrayado original); y T.H.N. pág 92 "...nunca somos capaces de probar que debe haber una semejanza entre aquellos objetos de los que hemos tenido experiencia y aquellos que quedan más allá del alcance de nuestro descubrimiento". Idénticas afirmaciones de significación no psicológica sino evaluativa, se encuentran en el Abs-tract págs 650, 651 y 652 y en E.H.U. págs 34-5.

(426) D.C.Stove, Op.Cit págs 33-34. Subrayado original.

a-priori y estas mismas inferencias cuando realizadas a-posteriori. Es por ello que nos avisa:

"...no es la "razón" la que nos "obliga" o "determina" a hacer inferencias de esta clase... es importante observar que ésto es lo que Hume concluye indistintamente tanto para la inferencia a-priori como para la inferencia inductivo-predictiva"
(427)

Lo importante, para Stove, es que Hume llega a la misma conclusión tanto respecto a la inferencia realizada a-priori como respecto a la inferencia realizada a-posteriori: que ambas son irrazonables. El escepticismo de Hume se pone pues en claro cuando se relaciona (j) o (j') con (d) o (d'). Aquí se esconde el juicio de irrelevancia presupuesto por Hume porque si la inferencia desde "A": "esto es aceite de colza desnaturalizado", a "C": "esto es la causa del síndrome tóxico", es irrazonable $-P(C.A)=irrazonable-$, en su opinión el asunto no mejora cuando a la inferencia le añadimos la premisa "E": (la experiencia de que) "todos los que han consumido aceite de colza desnaturalizado se han intoxicado". El paso desde "A", ahora en conjunción con "E", hasta "C", sigue siendo irrazonable $-P(C.A,E)=irrazonable-$. Es cuando comparamos (j') con (d'), a nuestro entender traducciones correctas de las conclusiones humeanas (j) y (d), cuando el escepticismo del escocés a propósito de la inducción se haría patente, pues aparece entonces que para él la apelación a la experiencia no mejora la probabi-

lidad lógica de nuestras inferencias inductivas y que, por tanto, la experiencia es irrelevante a la hora de hacer tales inferencias, no influye sobre el grado de fiabilidad que debemos conceder a las mismas. Esta conclusión contradice el sentido común, es fuertemente escéptica respecto al mismo. Pero si realmente, como piensa Stove, el argumento de Treatise 87-92 le hubiera servido a Hume para llegar a ella, para concluir la irrelevancia de la experiencia a la hora de efectuar nuestras inferencias inductivas, ¿por qué insiste Hume una y otra vez en que esa misma experiencia constituye la base de todos nuestros razonamientos concernientes a cuestiones de hecho, y en que de la uniformidad y extensión de esa experiencia depende el que tales razonamientos disfruten de la máxima certeza -sean pruebas- o no -sean estrictamente probables-?(428).

Podría contraargumentar el intérprete escéptico que con todas estas observaciones lo que pretende Hume es describir un hecho psicológico: el hecho de que los hombres, cuando realizan las inferencias predictivas, se apoyan en la experiencia; pero no hacer afirmaciones evaluativas sobre la relevancia de la misma para estas inferencias. Pero el carácter evaluativo de muchas de las observaciones del escocés está fuera de toda duda:

"...sin la autoridad o de la memoria o de los sentidos -nos dice- todos nuestros razonamientos (concernientes a causas y efectos) serían quiméricos"(429)

(428) Cf, por ejemplo, T.H.N. págs 87, 88, 99, 102, 103, 105, 111, 124, 154. También en el Abstract pág 650-1, en A Letter from a Gentleman... pág 25 y en el E.H.U. págs 27, 32, 56 y 58 se encuentran sugerencias parecidas: las inferencias sobre conexiones causales no se realizan a-priori sino que se apoyan en la experiencia.

(429) T.H.N. pág 83.

Y aún más rotundo, afirma en el primer Enquiry:

"...nadie sino un loco o un imbécil pretenderá disputar la autoridad de la experiencia..."(430)

¡Autoridad! No se trata sólo de que Hume evalúe positivamente el papel de la experiencia en las inferencias predictivas. No, va mucho más lejos: prescribe la necesidad de la misma para hacer tales inferencias. Atenerse a la experiencia, regular nuestra creencia a ella (431), es la regla general para juzgar de causas y efectos (432) ¿Acaso en Treatise 87-92 está Hume razonando, según él mismo, como un loco o un imbécil? Si la conclusión de estas páginas fuera la irrelevancia de la experiencia para las inferencias inductivas, la respuesta a esta pregunta no podría por menos que ser afirmativa pero, ¿realmente se puede sacar del argumento en Treatise 87-92 la conclusión de la irrelevancia de la experiencia en las inferencias inductivo-predictivas?

Aceptábamos, con Stove y frente a Roca, que el argumento de Hume en aquellas páginas terminaba en conclusiones evaluativas respecto a las inferencias inductivo-predictivas pero ¿qué conclusiones?. También habíamos reconocido, de nuevo con Stove y frente a Roca, que en esas páginas Hume usaba el término "razón" en su sentido racionalista. Pues bien, teniendo todo ello en cuenta, podemos ahora ir a ver que quieren decir exactamente (d') y (j'), traducciones adecuadas para nosotros de (d) y (j), conclu-

(430) E.H.U. pág 36.

(431) Cf. E.H.U. pág 110: "El hombre sabio, por consiguiente, proporciona su creencia a la evidencia"

(432) Cf. T.H.N. pág 173.

siones de Treatise 87-92.

Que toda inferencia a-priori es irrazonable (d') quiere decir que toda inferencia de este tipo nunca es un argumento del tipo que la razón, tal y como la entienden los racionalistas, lleva a cabo; esto es: un argumento demostrativo que, por partir de premisas necesarias y ser lógicamente válido, tenga una conclusión que de ninguna manera pueda ser falsa. Dicho más concisamente, (d') quiere decir que $P(C.A) \neq 1$. Y lo mismo para (j'). Que toda inferencia inductiva predictiva es irrazonable quiere decir que nuestras inferencias predictivas, cuando realizadas a-posteriori, tampoco alcanzan a ser demostraciones, que aún entonces sus conclusiones pueden ser falsas; en suma: que $P(C.A, E) \neq 1$. Y ahora que ya hemos dado un significado concreto a (d) y (j) o, para ser más exactos, a sus traducciones (d') y (j'); significado acorde con su carácter evaluativo y con el sentido racionalista que el término "razón" que en ellos aparece tiene, podemos apreciar dónde descansa el error de Stove.

Ciertamente que como Stove subraya Hume llega a la misma conclusión respecto a las inferencias predictivas realizadas a-priori y las realizadas a-posteriori, a saber: como hemos visto, que ninguna de ellas tiene la probabilidad lógica de los razonamientos demostrativos. Pero ello no quiere decir, como pretende Stove, que ambos tipos de inferencia tengan el mismo grado de probabilidad. De $P(C.A) \neq 1$ y $P(C.A, E) \neq 1$ no se sigue, en modo alguno, que $P(C.A) = P(C.A, E)$. Y sólo si tal fuera el caso "E", la experiencia, sería irrelevante en nuestras inferencias predictivas. Así pues, (j) y (d) son conclusiones evaluativas pero, lejos de ser

escépticas, su significado es una tesis que hoy nadie se atreverá a discutir: que cualquier argumento predictivo es falsable. Y ello, precisamente, porque en (j) y (d) utiliza Hume el término "razón" en su sentido más estricto, al modo racionalista, como facultad de los argumentos demostrativos. Treatise 87-92, lejos de contradecir el resto de observaciones de Hume no hace sino confirmarlas. Aquí Hume no está diciendo nada como que "el grado de conclusividad de la inferencia inductivo-predictiva sea el mismo que el de la inferencia a-priori"(433). Y no hay ningún texto en el que Hume diga nada de esto (434).

(433) D.C.Stove, Op.Cit pág 59.

(434) Stove, sin embargo, habla de "...los muchos pasajes en los que Hume expresa su conclusión como siendo ésta de que el conocimiento de las premisas de una inferencia inductivo-predictiva no nos da razón alguna (y no sólo que nos dé una razón lógicamente insuficiente), no más de la que tenemos anteriormente a toda experiencia, para creer la conclusión" D.C.Stove, Op.Cit pág 50. Pero, curiosamente, no cita a continuación ni un sólo texto de Hume que ejemplifique su afirmación. Los "muchos pasajes" de los que Stove habla y que opondrá a las "ocasionales versiones falsabilistas de la conclusión humeana" (todos los textos del Treatise, del Abstract y del Enquiry que citamos en (428) serían otros tantos delicias "ocasionales" de Hume) son, en realidad, escasísimos, y su significado no es en absoluto tan rotundo como Stove supone.

Quizás el texto que mejor apoye la tesis de Stove se encuentre en Treatise pág 139. Leémos allí "Que nada hay en ningún objeto en sí mismo considerado que pueda ofrecernos una razón para trazar una conclusión más allá de él; y que igualmente después de la frecuente o constante conjunción de objetos, no tenemos razón alguna para trazar ninguna inferencia concerniente a cualquier objeto más allá de aquellos de los que hemos tenido experiencia ...(son) principios que hemos encontrado ser suficientemente convincentes incluso para nuestros razonamientos más ciertos desde la causación" (Subrayado original). Sin embargo, lo que a continuación va añadir el escocés deja bien claro que el que la experiencia no nos da razón (o sea: un fundamento

...

En conclusión: nada hay en Treatise I-iii-4 que nos permita atribuir a Hume una posición escéptica respecto al problema de la inducción. Lo único que pone en claro esta sección es la falsabilidad de cualquier inferencia inductiva, esto es: su carácter lógicamente contingente; que los argumentos sobre conexiones causales no son argumentos lógicamente válidos, no son demostraciones. Se abre así la puerta para señalar una especificidad de la razón empírica frente a la razón deductiva o formal. Algo que hoy nos parece trivial (435) y que, sin embargo, en la época de Hume era totalmente revolucionario (436).

No siendo argumentos demostrativos, las inferencias sobre conexiones causales no son un mero proceso sin-óptico, un descubrimiento que hagamos por comparación de los datos que la experiencia nos suministra. Se opera en ellas una

lógicamente suficiente) para realizar las inferencias predictivas, no implica que la misma sea irrelevante en ellas. "Estos principios -continúa Hume-...aún adquirirán un nuevo grado de evidencia respecto a estos razonamientos conjeturales o probables. En primer lugar, es obvio que en los razonamientos de esta clase no es el objeto que se nos presenta el que, en si mismo considerado, nos ofrece razón alguna para trazar cualquier conclusión concerniente a ningún otro objeto o evento" y una vez despachada la posibilidad de que tales inferencias conjeturales o probables puedan realizarse a-priori, señala Hume que las mismas deben ser realizadas por la fantasía (fancy) mezclando "...todas aquellas imágenes que concurren y extrayendo de ellas una idea simple o imagen intensa y vívida en proporción al número de experimentos desde los que se deriva..." T.H.N. pág 140 (Subrayado nuestro). Aunque la experiencia no nos da razón para nuestros razonamientos probables, no da lo mismo realizar estos a-priori o a-posteriori. Es de este último modo como deben hacerse.

- (435) Cf. P.F.Strawson, "The Justification of Induction" A. Sesonske & N.Fleming (edts), Human Understanding pág 79
- (436) Pues ya vimos que según el ideal racionalista la razón era siempre una e idéntica a si misma y que Aristóteles, Descartes, los más grandes pensadores, habían pensado que un razonamiento inductivo, cuando bien realizado, era equiparable a los razonamientos lógicamente necesarios.

tras-cendencia de la evidencia de la que partimos -la constante conjunción de dos eventos en el pasado- en la conclusión a la que llegamos -la conexión necesaria de eventos semejantes en cualquier tiempo-. Se trata de un proceso sintético, no de la mera determinación de una relación filosófica sino de la implantación de una relación natural:

"En consecuencia, aunque la causalidad sea una relación filosófica en cuanto que implica contigüedad, sucesión y conjunción constante, es sólo en la medida en que es una relación natural, y produce una unión entre nuestras ideas, que somos capaces de razonar sobre ella y trazar alguna inferencia desde la misma"(437)

El principio responsable de tales inferencias debe ser, en consecuencia, el mismo que ya vimos estaba a la base de nuestra formación de conceptos particulares o abstractos -los conceptos matemáticos incluidos-: aquella inercia de la imaginación por la que ésta "...cuando colocada en una cadena de pensamientos, está capacitada para continuar igualmente cuando carece de sus objetos, del mismo modo en que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su curso sin ningún nuevo impulso". Pero esta conclusión, una vez más, no es psicológica. Es lógica: quiérese decir con ella que las inferencias inductivas no son argumentos lógicamente válidos, y epistemológica: nuestro conocimiento de relaciones causales depende de nuestra propia espontaneidad. No somos cuando adquirimos tales conocimientos espectadores pasivos que contemplan el cuadro de la natura-

(437) T.H.N. pág 94. Subrayado original.

leza, sino sujetos activos que ya se están figurando lo que aún no han visto.

En efecto, la experiencia, aunque la base de nuestras predicciones, es, en si misma, muda. Podríamos decir, parafraseando una vez más a Wittgenstein, que lo que concluimos en las inferencias predictivas lo derivamos de la experiencia, pero que la experiencia misma no nos aconseja que derivemos nada de ella ((438). Tales derivaciones no pueden explicarse sólo por experiencia. Se dan porque el propio sujeto cognoscente tiene una propensión a desarrollar ciertas disposiciones (439)

"...¿Cuál es la consecuencia de esta experiencia? Inmediatamente infiere la existencia de un objeto por la aparición del otro. Y, sin embargo, con toda su experiencia, no ha adquirido ninguna idea o conocimiento del secreto poder por el que un objeto produce el otro, ni es un proceso de razonamiento el que obliga a trazar esta inferencia. Pero sin embargo, él mismo se encuentra determinado a trazarla; y aunque estuviera convencido de que su entendimiento no toma parte en esta operación, continuaría en el mismo curso de pensamientos. Hay pues algún otro principio que le determina a formar una tal conclusión... un principio de la naturaleza humana" (440)

Tenemos la propensión a cuando nos hemos acostumbrado a que

(438) Cf. L.Wittgenstein, Sobre la certeza § 130.

(439) Cf. R.P.Wolff, "Hume's theory of mental activity" V.C. Chappell, Hume: a collection of critical Essays págs 105-107.

(440) E.H.U. Subrayados nuestros.

dos eventos aparezcan constantemente conjuntados, adquirir el hábito de (estar dispuestos a) siempre que se nos presente el primero pensar o formar la idea del otro y creer en su eminente existencia. El otro principio rector de nuestras inferencias causales es, por consiguiente, la costumbre o el hábito (441) de proyectar las regularidades con las que el pasado nos ha familiarizado hacia el futuro. En esta proyección consiste la inferencia causal y Hume insiste sobre su carácter irreflexivo y mecánico:

"Cuando seguimos sólo la determinación habitual de la mente, hacemos la transición sin ninguna reflexión y no interponemos ni un momento de espera entre la visión de un objeto y la creencia en éste con el cual se ha encontrado frecuentemente conjuntado" (442)

Hasta el punto de que todo razonamiento predictivo, "todo razonamiento probable", debiera entenderse como "una especie de sensación" (443) producida antes por una estructura instintiva que por una deliberación racional:

"...esta operación de la mente por la que inferimos efectos de causas semejantes y viceversa... no es probable que haya podido ser confiada a las falaces deducciones de nuestra razón, la cual es lenta en sus operaciones y no aparece, en ningún grado, durante los primeros años de la infancia, siendo, cuando mejor, en cualquier período y edad

(441) Cf. E.H.U. pág 43.

(442) T.H.N. pág 133.

(443) E.H.U. pág 55.

de la vida humana, extremadamente susceptible de error y confusión. Es más conforme con la sabiduría ordinaria de la naturaleza asegurar un tan necesario acto de la mente por algún instinto o tendencia mecánica" (444)

Pero este instinto por el que juzgamos de causas y efectos no es ciego; no todas las conjunciones constantes entre eventos determinan en igual medida nuestra creencia en su conexión necesaria:

"...el hábito que produce la asociación...debe llegar a su perfección por grados y debe adquirir nueva fuerza desde cada nuevo caso que cae bajo nuestra observación. El primer caso tiene poca o ninguna fuerza; el segundo resulta más sensible, y es por estos lentos pasos que nuestros juicios llegan a su completa seguridad" (445)

Así, el grado de creencia que depositamos en una predicción está en proporción directa a la extensión de la evidencia que lo soporta. Y puesto que "...experimentos contrarios producen una creencia imperfecta; bien debilitando el hábito, bien dividiendo... este hábito perfecto que nos hace concluir en general que los casos de los que no hemos tenido experiencia deben necesariamente parecerse a aquellos de los que ya hemos tenido" (446), está también el grado de creencia en proporción indirecta con la inconsistencia de aquella evidencia. De esta forma, una conclusión tal como

(444) E.H.U. pág 55.

(445) T.H.N. pág 130.

(446) T.H.N. pág 135. Subrayado original.

"los hombres son mortales", estando confirmada en innumerables casos y no habiéndose encontrado aún un sólo contraejemplo, goza del máximo grado de certeza, un grado no menor al propio de $2+2=4$, aunque su certeza sea de un tipo diferente a la de esta proposición matemática pues siendo absolutamente imposible para ésta resultar falsada -mientras se mantengan constantes los significados de "2", "+" e "="- tal posibilidad siempre queda abierta para aquélla (447). Es a este tipo de proposiciones empíricas máximamente ciertas a las que Hume rotula como pruebas. Por conta, predicciones apoyadas por pocas experiencias -"la causa de la esquizofrenia es una segregación anormalmente alta de serotonina"- o debilitadas por contraejemplos -"la liga la gana uno de los cuatro clubs económicamente más potentes"- no son más que, en el sentido estricto de la palabra, probables. (448)

En conclusión: aunque la razón empírica no opere por demostraciones, aunque nunca podamos a partir de la experiencia obtener predicciones lógicamente válidas y, por tanto, quepa hablar de que la facultad responsable de sus operaciones es la imaginación, una facultad que trasciende lo dado, no está exenta esta razón de reglas que determinan su funcionamiento. La razón empírica, el entendimiento, es imaginación; pero imaginación sometida a reglas

"... el entendimiento... es... las más generales y establecidas propiedades de la imaginación"
(449)

(447) Su probabilidad lógica sería pues, según convenimos, =1

(448) Su probabilidad lógica es <1.

(449) T.H.N. pág 267.

Podríamos decir que el entendimiento es imaginación sí, pero imaginación trascendental y no libre fantasía. La razón tiene sus leyes propias y diferentes de las de la razón demostrativa. Su máxima fundamental podría resumirse brevemente: acomodar la creencia a la extensión y consistencia de la evidencia empírica sobre la que se basa. Sus reglas particulares son más costosas de establecer. Pero antes de abordar la tarea de determinarlas, antes también de que nos planteemos quizás la pregunta más decisiva: ¿de dónde emana la legitimidad de la legalidad que la razón empírica instaaura?, es preciso que cerremos el círculo de la discusión humeana de la causalidad. Todo se había desatado porque no se encontraba donde residía la conexión necesaria que junto con la contigüedad, sucesión y conjunción constante de dos eventos, debía permitirnos inferir su dependencia causal. Como último recurso, recuérdese, había invertido Hume el orden de las cuestiones: clarifiquemos primero la inferencia que opera como si tuvieramos conocimiento de la conexión necesaria, y después veamos en qué consiste ésta. Pues bien, su análisis de la inferencia ya está al descubierto. ¿Cuál es la solución humeana al enigma de la conexión necesaria?

2.2.3.2.4. EL STATUS ONTOLOGICO DE LA CAUSALIDAD

En Treatise I-iii-14, por fin, tras considerar zanjada la problemática referente a la inferencia causal, aborda Hume la naturaleza de la conexión que atribuimos a los eventos que consideramos causalmente relacionados. La larga espera que ha debido soportar el lector (75 páginas de la edición de Selby-Bigge) desde que en Treatise I-iii-2 se planteara el problema, no se ve recompensada, sin embargo, por el establecimiento de una conclusión clara y fácilmente comprensible. En su conjunto, Treatise I-iii-14 es una de las secciones más desconcertantes -lo cual ya es decir- de la obra de juventud de Hume. Incluso, en mi opinión, hay buenas razones para pensar que en ella da el escocés una expresión incompleta a lo que fueron sus pensamientos sobre el asunto que la misma aborda. Por eso, si se quiere tener un mínimo de claridad -quizás el único grado concebible- sobre la opinión de Hume a propósito del status de la conexión necesaria, se hace más obligatorio que nunca no perder de vista sus afirmaciones sobre el mismo problema en el primero de sus dos Enquiries. Con todos estos antecedentes, no extrañará que la historia de las interpretaciones de lo que en esta sección dice Hume se haya visto marcada por el signo de la polémica y el desacuerdo.

Buena parte de los defectos de estas páginas obedecen, según creo, a la intencionalidad prioritariamente polémica con que fueron redactadas. Es pues preciso empezar por advertir que en ellas Hume busca más desacreditar la teoría de sus predecesores respecto a la causalidad, que clarificar la suya propia ¿Cuál era aquella teoría? A lo largo de este trabajo ya nos hemos referido a ella varias veces: lo que

llamamos la concepción formal de la causalidad; la concepción de aquellos que pensaron que si un objeto era causa de otro lo era en virtud de una cualidad (no una relación): el poder, por la que el objeto-causa mantenía una conexión real e inteligible con el objeto-efecto. El mundo aparecía a los ojos de estos filósofos como un sistema de entidades íntimamente estructuradas de forma inteligible y ordenadas según su grado de realidad o perfección. El problema con que se enfrentaba era: ¿cómo llegamos a conocer, a hacernos una idea, de lo que este poder es?

A esta pregunta se habían dado varias respuestas. "La más general y popular", que Hume, quizás con no demasiada justicia, ejemplifica en Locke (450), la de aquellos que habían sostenido que podíamos obtener una idea adecuada del poder mirando a "las múltiples y nuevas producciones en la materia". Ahora bien, cuando estos filósofos habían pretendido especificar esta cualidad de "la secreta fuerza y energía" de los objetos materiales -concluye Hume reconociendo su deuda en este punto para con Malebranche- (451), se habían tenido que refugiar en propiedades "perfectamente ininteligibles e inexplicables" dejando de lado las "propiedades conocidas" de los cuerpos. Se habían tenido que refugiar en propiedades tales como: la forma sustancial, los accidentes, la materia, la forma... propiedades que, precisamente por su ininteligibilidad, verosimilicen la tesis de que conocer un nexo causal es como comprender un concepto, haciendo opaco el hecho de que todas nuestras explicaciones del porqué un evento produce otro se reducen, en úl-

(450) Cf. T.H.N. pág 157.

(451) Cf. T.H.N. pág 158.

tima instancia, a la constatación de una conjunción -una relación- entre características de las que los mismos participan.

Pero si estéril resulta buscar en las operaciones de la materia algo que pueda darnos idea de esta "supuesta" cualidad que sería el poder, no menos estéril resulta pensar que en las acciones del Ser Supremo hallaremos lo que en la materia no encontramos. Efímero fue el reconocimiento de Malebranche. La confutación de las teorizaciones ocasionistas que Hume esboza en Treatise 159-161 es mejorada en el primer Enquiry 70-73. Es paradójico, observa en primer lugar Hume, que para entender algo que se supone tan obvio como es el poder por el que se producirían todas las conexiones causales de las que tenemos conocimiento, tengamos que remontarnos hasta ese "profundo abismo" que es la divinidad, un ser que, por infinito, escapa de nuestra comprensión. ¿Cómo, entonces, dirigiendo nuestra reflexión hacia ella íbamos a comprender lo que no comprendemos cuando miramos al más asequible mundo circundante? Pero es que, además, hay acuerdo en concebir a la Divinidad como un ente espiritual. Pues bien, ¿acaso comprendemos mejor la eficacia del espíritu que la del cuerpo? Estamos ahora ante el tercer y último intento de responder la cuestión del origen de nuestra idea de poder: no es mirando a las cosas materiales, ni a Dios, sino a nosotros mismos, a nuestra propia mente, como podemos llegar a comprender qué es el poder.

Esta última posibilidad, considerada por vez primera por Hume en el Appendix al Treatise, vuelve a encontrarse mejor refutada en el primer Enquiry ¿Comprendemos la co-

nexión entre espíritu y cuerpo? Hay órganos que podemos mover a voluntad y otros no. Esto lo sabemos. Pero no lo sabemos a-priori, porque comprendamos la eficacia de la voluntad y podamos decidir igualmente a-priori sus límites. Lo sabemos por experiencia de la conjunción constante entre nuestras voliciones y nuestros efectivos movimientos físicos. Además, tampoco sé muy bien cómo las conexiones que sé que se dan, se dan. Yo creo que mi voluntad mueve directamente mi mano pero, en realidad, según me informa el neurofisiólogo, opera mediatamente, sirviéndose de un aparato nervioso del que nada sé. Y parecidas observaciones pueden hacerse respecto a la relación del espíritu con sus objetos: las percepciones. Muchas de estas las producimos a voluntad, otras no (por ejemplo, las pasiones); a veces, cuando estamos enfermos, ciertas percepciones que antes producíamos voluntariamente se nos imponen sin más: una idea que nos obsesiona, etc. Y tampoco en este ámbito sabemos muy bien porqué ocurre así (452).

En resumidas cuentas, ni las operaciones de la materia, ni las de la divinidad, ni las de nuestro propio espíritu, nos dan un concepto claro de esa "cualidad" productiva que se supone que es el poder y por la cual, una causa sería causa precisamente de su efecto y no de otro. Por consiguiente, expresiones como poder, fuerza, energía, eficacia... cuando "así aplicadas" para referirse a una cualidad reificada, "no tienen realmente un significado distinto" (453). No se trata, como ha pensado Hartnack, de que Hume haya sostenido que el poder deba ser precisa-

(452) Cf. E.H.U. pág 65-9.

(453) F.H.N. pág 162. Subrayado original.

mente una cualidad reificada, que haya mostrado que tal cualidad no puede encontrarse y que, en consecuencia, haya concluido que no puede hablarse de poder en las cosas (454). Es justamente lo opuesto. El poder, entendido como "una cosa, una propiedad o un evento sobre y por encima de las cosas, propiedades o eventos que observamos" (455) es el poder tal y como lo han entendido los teóricos formalistas de la causalidad a los que Hume combate. Pero esta manera de entender el poder no es, según Hume reconoce, la única posible:

"...es más probable que estas expresiones hayan perdido aquí su verdadero significado por ser erróneamente aplicadas, que que ellas no hayan tenido nunca significado alguno" (456)

Esta forma correcta de entender el poder es una forma "relativa" (457) según la cual cuando decimos que (x) puede producir (y) lo que decimos no es que (x) tenga una cualidad productiva de la que nada sabemos, sino que todos los (x's) han producido (y's) y que, por tanto, si se dan las condiciones adecuadas, (x) será seguido por (y).

Con la crítica y reformulación del concepto de poder, liquida Hume el sueño dogmático de un mundo compuesto de entes íntimamente estructurados de manera inteligible. La realidad nos es opaca, las cosas no tienen esencias que podamos llegar a establecer; en última instancia, cualquier

(454) Cf. J. Hartnack, "Some remarks on causation" The Journal of Philosophy nº 50 (1953) págs 467-8.

(455) Idem pág 468.

(456) T.H.N. pág 162. Subrayado original.

(457) T.H.N. pág 168

explicación de los fenómenos que demos consistirá en la con-
tatación y descripción de una regularidad. Y la única razón
que podemos dar de una regularidad es su remisión a otra re-
gularidad más amplia. Pero no se contenta Hume con despertar
nos del sueño, como buen psicoanalista "avant la lettre" de
la mala metafísica nos ofrece una interpretación del mismo,
nos señala cual es el residuo diurno, la estructura del esque-
ma conceptual vulgar, que ha dado origen a la elaboración o-
nírica.

Cuando expusimos su teoría de la inferencia causal vi-
mos que para él ésta consistía en la proyección al futuro de
las regularidades observadas en el pasado. Una conjunción
constante de dos eventos, cuando suficientemente acostumbra-
dos a ella, nos produce el hábito de esperar siempre que el
primero de ellos acontece la inminente existencia del segun-
do. Esta determinación a esperar el evento constantemente con-
juntado que la mente sufre es, también, sentida por ella mis-
ma y así, al afectarse la mente a sí misma, se produce una im-
presión de reflexión, la impresión que siente la mente cuando
se siente determinada a esperar. Lo que la "falsa filosofía"
hace no es sino transferir "la determinación del pensamiento
a los objetos externos y suponer alguna conexión real e inte-
ligible entre ellos" (457). A la errónea concepción, propia
de la mala y adulterada metafísica, de la necesidad como una
conexión objetiva e inteligible que los objetos mantienen en
virtud de la cualidad productiva de uno de ellos, opone la
buena metafísica que Hume pretende estar construyendo una nue-
va teoría de la necesidad según la cual ésta "... nada es si-

(457) T.H.N. pág 168.

no una impresión interna a la mente o una determinación a llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro... algo que existe en la mente, no en los objetos" (458). La necesidad pasa a ser pues

"... estrictamente hablando, no una cualidad en el agente sino en cualquier ser pensante o inteligente que pueda considerar la acción" (459).

Ahora bien, esta concepción de la necesidad no deja de tener consecuencias aparentemente paradójicas. Si la conexión necesaria no es una estructura objetiva sino algo en la mente ¿no se seguirá que la causalidad, de la que aquella conexión necesaria parece ser ingrediente indispensable (460), pasa a ser igualmente no una relación objetiva sino subjetiva, no una ley del ser sino una ley meramente del pensamiento? (461) La consecuencia extrema de este planteamiento sería la de que no podríamos decir que hay relaciones causales independientemente de nuestro juicio de ellas; que sólo cuando un ser inteligente observa los hechos del mundo, pasan estos a estar causalmente conectados. Ni que decir tiene que esta conclusión choca frontalmente con el realismo propio del sentido común quien por pensar precisamente que los eventos causalmente relacionados lo están según el orden de la necesidad, piensa que seguirían estando causalmente relacionados inde-

(458) T.H.N. pág 165.

(459) E.H.U. pág 94n.

(460) Recuérdese T.H.N. pág 77.

(461) Cf. J.C. Allard, "L'explication empirista de la causalité selon D.Hume" Revue de la Université d'Ottawa vol 32, nº 3 (1962) págs 153-55 y S. Rábade, Hume y el fenomenismo moderno pág 200.

pendientemente de que existiera o no alguien para observarlos:

"... no dudo de que mis opiniones (my sentiments) serán tratadas por muchos como extravagantes y rídiculas. ¡Cómo! ¿que la eficacia de las causas reside en la mente? ¡Ni que las causas no operasen por completo independientemente de la mente y no continuaran su operación igualmente aunque no hubiera una mente para contemplarlas o razonar sobre ellas! Bien puede el pensamiento depender de causas para sus operaciones, pero no las causas del pensamiento. Esto supone invertir el orden de la naturaleza y hacer secundario lo que realmente es prioritario" (462)

Si Hume no hubiera reaccionado ante esta presunta consecuencia de sus planteamientos, nuestra interpretación de la intención general de su filosofía: fundamentar y defender el esquema conceptual del vulgo, sería en este punto totalmente insostenible. Afortunadamente para nosotros Hume reacciona contra la misma:

"Por lo que hace a la posibilidad de decir que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, lo concedo; y, en consecuencia, he observado que los objetos mantienen entre si las relaciones de contigüedad y sucesión, que objetos semejantes pueden observarse en muchas ocasiones que guardan relaciones semejantes, y que todo esto es independiente de, y antecedente a, las operaciones del entendimiento. Pero si vamos más allá y ascribimos un poder o u-

na conexión necesaria a estos objetos, es esto lo que nunca observamos en ellos, sino que debemos trazar la idea desde lo que sentimos internamente al contemplarlos"(463)

Hay reacción, sí. Pero, a fuerza de ser sinceros, hemos de confesar que aún no está muy claro en qué consiste ésta. Hume parece afirmar: para que de dos objetos digamos que están causalmente relacionados deben ser contiguos, sucesivos y, además, estar constantemente conjuntados. Todo lo cual no depende de la consideración de la mente. Hasta aquí pues, nuestra constatación de la existencia de una relación causal responde a criterios objetivos. Pero si vamos más lejos, entonces las cosas cambian: la atribución a los objetos de un poder o de una conexión necesaria depende de criterios subjetivos. El problema es ese "Pero si". ¿Debemos dar el segundo paso o podemos quedarnos en el primero y pasar de necesidad? ¿Está implícita ésta en la noción de causalidad -al menos en la noción vulgar lo está- o cabe una noción de causalidad que prescindiera de ella?

Las cosas se enturbian más aún cuando poco después, y puesto que ya se ha puesto en claro el fundamento que nos permite conocer todas y cada una de las relaciones involucradas en la relación compleja de causalidad (464), cree Hume llegada la hora de dar "una definición exacta de la relación de causa y efecto" pero en vez de dar una, da dos definiciones diferentes:

(463) T.H.N. pág 168-9.

(464) A saber: la intuición sensible nos informa de la contigüedad y la sucesión; la experiencia de la que nos informa la memoria, de la conjunción constante, y el hábito causado por aquella misma experiencia nos hace creer en la conexión necesaria.

"Podemos definir una CAUSA como un objeto precedente y contiguo a otro y donde todos los objetos semejantes al primero están situados en iguales relaciones de precedencia y contigüedad a aquellos objetos que se parecen al último. Si esta definición se estima defectiva en cuanto que sacada desde objetos extraños a la causa, podemos sustituirla por esta otra definición: una CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro y unido de tal modo con éste que la idea de uno determina a la mente a formar la idea del otro y la impresión de uno a formar una idea más vivaz del otro"(465)

Hume nos presenta la diferencia entre estas dos definiciones como de escasa importancia

"...son sólo diferentes -nos dice- por presentarnos un aspecto diferente del mismo objeto y por hacernos considerar éste bien como una relación filosófica, bien como una natural; o como una comparación de dos ideas o como una asociación entre ellas" (466)

Sin embargo, puede pensarse que cualquier parecido entre esta declaración y la realidad es, como en las películas, mera coincidencia pues el caso es que las dos definiciones, como ha señalado J.A.Robinson (467), no coinciden ni intensional, ni extensionalmente. No intensionalmente porque en la primera el sentido del término "causa" se fija apelando a las notas de contigüedad, sucesión y conjunción constante; mientras que en la segunda definición sólo se ape

(465) T.H.N. pág 170. Mayúsculas originales.

(466) Idem.

(467) J.A.Robinson, "Hume's two definitions of 'cause'". V.C.Chappell (Edt), Op.Cit pág 130-132.

la a la conexión necesaria tal y como se ha entendido en el mismo Treatise I-iii-14. No extensionalmente porque hay muchos eventos que pueden estar en la triple relación exigida por la primera definición, esto es: ser contiguos, sucesivos y estar constantemente conjuntados y, por tener de ellos poca o ninguna experiencia, no estar en la relación exigida por la segunda definición -aún no hemos formado el hábito que permite la inferencia causal- Desde la constatación de esta falta de equivalencia entre las dos definiciones, las cábalas se desatan.

Para muchos, como ya señalamos, por más que diga Hume, la segunda de sus dos definiciones no es tal o es ilegítima y, por consiguiente, piensan que sólo la primera de ellas debe ser tenida en cuenta como expresión de los verdaderos puntos de vista de Hume; verdaderos puntos de vista que serían los de una concepción de la causalidad que excluyese la nota de necesidad, la causalidad como mera regularidad. Para otros muchos, por contra, Hume no renunció nunca a la consideración de la necesidad como elemento fundamental de la causación. Sobre cualquiera de las dos alternativas, Hume estaría marcando distancias con el sentido común, defendiendo posiciones "reformistas" con respecto a éste. Desde la primera, por postular la eliminación de la necesidad, una necesidad que el vulgo cree existe en el mundo; desde la segunda porque aunque se admite la necesidad como elemento de la relación causal, se entiende ésta como una estructura meramente subjetiva.

En nuestra opinión, aunque Robinson lleva razón cuando señala que ambas definiciones no son ni intensional ni extensionalmente equivalentes, hay que tomarse muy en se-

rio la observación humeana de que cada una de ellas nos presenta desde un aspecto diferente la relación causal, la primera en cuanto que relación filosófica, la segunda en cuanto que relación natural. Cuando tal sugerencia se toma en serio, el análisis humeano nos vuelve a brindar, creemos, una fundamentación de un rasgo del esquema conceptual vulgar, en este caso: de su concepción de la causalidad.

Dijimos, cuando hablamos de la tesis de Hume sobre la relación, que el escocés con el rótulo de relación filosófica quería señalar los tipos de relaciones que puede haber entre los relata que intervienen en un juicio; mientras que por relación natural entendía una característica epistemológica de algunos conceptos, a saber: su ser establecidos por una síntesis de la imaginación. En consecuencia, cuando Hume nos presenta la causalidad como relación filosófica y como relación natural no pretende darnos dos análisis alternativos de una misma relación, sino definirnos ésta por lo que es (y entonces la define como relación filosófica) y por el modo en que la conocemos (y entonces la define como relación natural). La primera definición tiene un carácter ontológico, la segunda estrictamente epistemológico. Es pues obvio que ambas definiciones no podrán por menos que diferir en su respecto intensional. Que también lo hagan en el extensional quiere decir que Hume ha articulado su teoría de tal modo que la ha hecho consistente con ese realismo que admite la independencia de las relaciones causales respecto a las operaciones del entendimiento. Si el rango que abarca la definición de la causalidad como relación filosófica es más amplio que el que abarca su definición como relación natural, es por la sencilla razón de que pueden haber relaciones causales que no conozcamos.

Ahora bien, aunque con esta interpretación hemos conseguido no tener que optar, a pesar de sus diferencias extensionales e intensionales, por una de las dos definiciones que Hume nos ofrece, al conceder sólo a la primera de ellas, a la caracterización de la causalidad como relación filosófica, un significado ontológico y puesto que la necesidad sólo parece ser tenida en cuenta en la segunda definición, a la que le atribuimos un significado epistemológico, ¿no deberemos concluir que Hume ha desterrado la necesidad como categoría ontológica? ¿No tendremos que reconocer que desde un punto de vista humeano la necesidad no sería un modo en que los eventos estarían relacionados sino sólo un modo en que conoceríamos su relación, una categoría epistemológica?

El primer Enquiry recoge las dos definiciones del Treatise con ligeras modificaciones. Pero, aunque ligeras, de la mayor importancia:

"...podemos definir una causa -nos dice Hume- como un objeto seguido por otro y donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. O en otras palabras, donde si el primer objeto no hubiera sido, el segundo nunca hubiera existido... podemos formar otra definición de causa y llamar a ésta un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre dirige el pensamiento al otro"(468)

La primera de estas dos definiciones, claramente equivalen-

te a la definición en cuanto que relación filosófica del Treatise, nos sigue hablando de la causalidad como conjunción constante de dos eventos. Pero ahora, se hace claro algo que en Treatise no lo estaba: que una relación causal puede ser definida en términos de conjunción constante sólo si ésta se entiende, no como en Treatise I-iii-6, como ayuntamiento de los eventos en un tiempo dado, sino como su ayuntamiento en cualquier tiempo. Así definida, la conjunción constante es la conexión necesaria. No se trata pues de que haya dado Hume dos definiciones de lo que es la causalidad, que en una nos haya dicho que es mera conjunción constante entre eventos y en la otra que es su conexión necesaria. Lo que ha hecho Hume es definirnos la relación causal desde dos aspectos distintos: el ontológico y el epistemológico. La causalidad es la conjunción constante de dos eventos en cualquier tiempo, o sea: su conexión necesaria (469). La causalidad es aquella conexión necesaria entre dos eventos que nos resulta conocida por el hábito que la costumbre de observarlos constantemente conjuntados forma en nosotros. En ambas definiciones la necesidad es elemento imprescindible (470) sólo que nos es presentada también de manera diferentes, en su respecto ontológico en una y en el epistemológico en otra:

"La necesidad puede ser definida de dos modos en conformidad a las dos definiciones de causa de

- (469) Hume no elimina la conexión necesaria del ámbito objetivo, como vimos tampoco eliminaba el poder. Lo que hace, como hacía con éste, es redefinirla relacionamente: como conjunción constante.
- (470) Cf. T.H.Lesher, "Hume's analysis of 'cause' and the 'two definitions' dispute" Journal of the History of Ideas n° 33. (1973) pág 390-391.

las cuales ella es parte esencial. Consiste o en la conjunción constante de objetos semejantes, o en la inferencia del entendimiento de un objeto a otro... ambos sentidos... son, en el fondo, el mismo..."(471)

Sólo la necesidad en cuanto que inferencia del entendimiento es algo en el sujeto, no en el objeto. Lo mismo que ocurría con la teoría humeana de los cuerpos ocurre con su teoría de la causalidad. El no separar los aspectos ontológicos y epistemológicos de su enseñanza ha llevado a sus intérpretes, por lo general, a atribuirle un idealismo del que el filósofo escocés jamás pecó. Que de nuestro conocimiento de la relación causal sea responsable la imaginación, no se sigue que la relación causal sea un producto de nuestro entendimiento. Hume parte de y defiende el esquema conceptual del vulgo. En el mundo, independientemente de que las conozcamos o no, hay conexiones causales entre eventos. Estas conexiones causales se dan cuando los eventos son contiguos, sucesivos y están conectados necesariamente, conjuntados en cualquier tiempo. Un objeto tiene poder para producir otro porque, si se dan las condiciones adecuadas, será seguido por él como hasta ahora lo ha sido. Hasta aquí las tesis ontológicas: tesis realistas ¿Cómo podemos saber que una relación causal se da entre dos eventos? Este ya es otro cantar. Tal conocimiento no es independiente de la estructura y actividad de nuestra mente. La contigüedad y sucesión nos resultan conocidas por la aparición de los objetos a los sentidos. Pero su conjunción constante, para ser constatada, exige nuestra memoria, y la inferencia de su conexión necesaria el ejercicio de nuestra imaginación: la formación de

un hábito. El idealismo se queda en el plano epistemológico.

A lo que se opone Hume, en un plano y otro, es a la teoría de los malos metafísicos, confundidos por la estructura compleja del esquema conceptual vulgar. En el plano ontológico se les opone Hume porque, para explicar la necesidad que normalmente atribuimos a los eventos causalmente relacionados, han poblado el mundo de cualidades ininteligibles e incognoscibles. En el plano epistemológico, porque han creído que esa misma necesidad física que regula los sucesos del mundo era una necesidad lógica, que podía, por consiguiente, descubrirse por comparación de conceptos, a priori, dando la espalda a la experiencia; obviando así las diferencias que hay en cuanto al tipo de certeza entre aquellas proposiciones infalsables que expresan relaciones de ideas, y aquellas otras falsables que expresan cuestiones de hecho y existencia.

2.2.3.2.5 LA NATURALEZA DE LA RAZON EMPIRICA. LA JUSTIFICACION DE LA CREENCIA

Hay para Hume una especificidad de la razón empírica frente a la razón demostrativa. Las conclusiones de aquélla, a diferencia de las de ésta, aún cuando susceptibles del mayor grado de certeza son, con todo, falsables. Cuando razonamos sobre cuestiones de hecho y existencia, cuando no nos aferramos a los datos inmediatos que la intuición sensible nos suministra sino que realizamos inferencias a partir de estos datos, la conclusión a la que lleguemos nunca estará lógicamente implicada por las premisas de las que partamos. No obstante, aunque no sometidas a las leyes formales de la lógica deductiva, tales inferencias están sometidas a una legalidad; legalidad cuya máxima fundamental es la de regular la credibilidad que depositemos en la conclusión en conformidad a la extensión y consistencia de la experiencia en base a la que realizamos la inferencia. Podemos ahora reiterar una pregunta que ya dejamos formulada: ¿de dónde emana la legitimidad de la legalidad que la razón empírica -la imaginación sometida a reglas- instaura?

Consideremos un ejemplo de Stegmüller. El ejemplo de una persona a la que llamaremos "antiinductivista" que "utiliza una regla de inducción que todos rechazaríamos como absurda... la regla de la antiinducción", que "puede ser formulada de la siguiente manera: la futura aparición de un acontecimiento es esperada con tanta menor probabilidad cuanto con mayor frecuencia se haya producido hasta ahora, y con tanta mayor probabilidad cuanto menos frecuente haya sido su aparición". La concreción práctica de nuestra última pregunta, referida a este caso, es: "¿Cómo podemos lo-

grar que el antiinductivista abandone su posición?" (472). Si nos encontrásemos con alguien que, como el antiinductivista de Stegmüller, transgrede la ley suprema de la razón empírica, ¿con qué legitimidad podríamos concluir que está equivocado?. Pero antes de abordar lo que pueda contar como respuesta humeana a estas preguntas, bueno será que disipemos algunos malentendidos a los que la parte positiva de la explicación del escocés de la inferencia causal -la teoría de la costumbre y el hábito- ha dado lugar. Quizás estas digresiones se encuentren a la postre útiles para solventar estas cuestiones que acabamos de plantear.

Dijimos cuando hablamos del enfoque humeano del problema de la inducción que éste no era un problema metodológico sino epistemológico, que no se trataba de dilucidar cual es el método idóneo en nuestras investigaciones empíricas sino cual es la fundamentación de los resultados que en ellas obtenemos. Sin embargo, dado que para Hume toda ciencia, excepto las matemáticas, son establecidos por razonamientos causales (473) y que en su discusión de la inferencia causal nos aporta una enseñanza positiva sobre como tales inferencias se realizan, no cabe duda de que su discusión de este asunto, aún cuando epistemológica en su intención, no deja de tener repercusiones en el terreno de la metodología ¿Cuáles son estas repercusiones?

Vimos que para Hume la repetida observación de una con jun ción constante de dos eventos crea en nosotros la expectativa de que esa misma regularidad observada se mantenga

(472) W. Stegmüller, Creer, saber, conocer y otros ensayos..
pág 152.

(473) Cf. Abstract pág 650.

en el futuro. De esta forma, parece como si el conocimiento de las leyes empíricas -enunciados de tales regularidades- debiera obtenerse por la repetida observación de eventos constantemente conjuntados; como si el papel del investigador fuera el de mero espectador pasivo de la naturaleza que deja que ésta le provoque reflejos condicionados (474). Obviamente, es ésta una imagen que difícilmente puede cuadrar con el efectivo proceder del científico quien antes de pararse a escuchar lo que la naturaleza quiera decirle, la interroga, la obliga a responder sus preguntas, construyendo hipótesis, diseñando experimentos, etc. No debe extrañarnos pues que Popper, quien por otra parte acepta el lado epistemológico de la enseñanza de Hume: que la inducción no puede ser lógicamente justificada (475), haya propuesto invertir los términos del planteamiento humeano:

"Propongo -nos dice- darle la vuelta a esta teoría de Hume. En lugar de explicar nuestra propensión a esperar regularidades como el resultado de la repetición, propongo explicar la repetición para nosotros como el resultado de nuestra propensión a esperar regularidades y a buscarlas"
(476)

Pero, ¿realmente, desde la teoría humeana, le competaría al investigador un papel tan pasivo como el que Popper, y nosotros mismos hasta aquí, hemos interpretado que le com-

-
- (474) R.P.Wolff ha señalado la semejanza que el mecanismo que según la explicación humeana subyace a la inferencia causal, guarda con la adquisición de un reflejo condicionado. Cf. R.P.Wolff, Op.Cit pág 125.
 (475) Cf. K.Popper, "Hume's explanation of inductive inference" A.Sesonske & N.Fleming (Edts), Op.Cit pág 69.
 (476) Idem pág 73.

pete? Reflexionemos sobre un punto que ya hemos tratado aunque quizás no todo lo exhaustivamente que sería necesario: el principio de causalidad.

Vimos que para Hume que todo evento tiene una causa era una verdad que, sin ser intuitiva ni susceptible de demostración, estando por tanto basada en la experiencia, disfruta de la mas grande de las certezas, una certeza tan alta como la de aquellas proposiciones empíricas tales como "todos los hombres son mortales" a las que Hume denominó "pruebas". Hay, no obstante, una diferencia obvia entre el principio de causalidad y estas generalizaciones empíricas. Mientras que estas últimas son proposiciones aseveradas en base a una dilatada experiencia perfectamente consistente -por ejemplo, no tenemos conocimiento de ningún hombre del que sea razonable pensar que es inmortal- de tal modo que al otorgarles el máximo grado de credibilidad no hacemos sino obedecer la ley suprema de la razón empírica, no ocurre lo mismo con el principio causal. Hay muchos eventos de cuya causa no tenemos experiencia alguna ¿Por qué entonces otorgarle a este principio también el máximo grado de credibilidad? Si tuvieramos aquí que atenernos a la experiencia, lo justo sería concluir que muchos eventos, aquellos de los que la conocemos, tienen realmente una causa, pero que otros no está claro que la tengan ¿Cómo podríamos justificar este optimismo, aparentemente tan poco crítico, del que hace gala Hume con respecto al principio de causalidad?

Como abogados defensores del escocés, lo primero que hacemos notar es que para éste el principio causal no disfruta de universal consenso. No es aceptado por el vulgo, quien cree en el azar, sino sólo por los filósofos quienes

saben que lo que el vulgo llama azar son sólo causas secretas y ocultas (477) ¿Por qué esta diferencia entre los puntos de vista del vulgo y el de los filósofos? En razón de las diferentes actitudes que caracterizan al filósofo -el científico- y al vulgo, contestamos: en razón del diferente grado en que uno y otro sienten la pasión filosófica. Ambos constatan la existencia de regularidades obvias, gracias a tal constatación adquieren la noción de causa. Pero hay eventos que no parecen inscribirse en ninguna regularidad. El vulgo se conformará con remitirlos al azar. Pero el filósofo no. Su deseo es explicarlo todo, hallar la causa de todo evento. De esta forma, el principio causal es un presupuesto metodológico, un principio regulativo de la actividad filosófica. Tenemos pues que el científico está a la busca y captura de relaciones causales. Su actitud no es pasiva sino activa. No menos que para Popper, sería para Hume la propensión a buscar y a esperar regularidades lo que explicaría en buena medida el hallazgo de repeticiones. Pero entiéndasenos, todo esto no quiere decir que esta actitud activa hacia las relaciones causales quede restringida sólo a la corte filosófica. Aunque no por el mero deseo de saber, el vulgo también quiere conocer. Como en cualquier humano, es la búsqueda de placer y la evitación del dolor "la principal fuente y principio activo de todas sus acciones" (478). Si nos atuvieramos sólo a los datos inmediatos de la experiencia, sin preveer como será el futuro, es obvio que "nuestras vidas estarían sujetas a las mayores calamidades" (479) por ello, "...si hay alguna re-

(477) Cf. T.H.N. pág 130.
 (478) T.H.N. pág 118.
 (479) T.H.N. pág 119.

lación entre objetos que nos importe conocer perfectamente es ésta de causa y efecto... pues sólo por medio de ella obtenemos alguna seguridad concerniente a los objetos alejados del testimonio presente de nuestros sentidos y nuestra memoria". En consecuencia, también el vulgo emplea "sus pensamientos, a cada momento, sobre esta relación" (480)

Los filósofos -los científicos- por el mero placer de conocer. El vulgo, por el deseo de manipular el mundo a su antojo. Por una u otra razón, el hombre no espera a que la realidad le desvele sus secretos. A cada momento la interpela, busca, indaga... La mayoría de hombres se sentirán satisfechos cuando estimen que controlan suficientemente el medio que les circunda. El resto, lo que no aciertan a explicar -recurso del perezoso- lo atribuirá al azar. Pero para otros hombres, esclavos de la curiosidad, todo debe tener una causa y no se declararán satisfechos en tanto no la descubran.

Las consecuencias de esta actitud activa del sujeto en el conocimiento de las relaciones causales son dos; difícil saber cual más importante. La primera: que no nos conformamos con determinar conexiones causales aisladas, las regularidades que descubrimos buscamos relacionarlas entre sí. No se trata de establecer sólo la relación entre un objeto y su efecto inmediato. En nuestras explicaciones nos remontamos en el tiempo, extendemos nuestra consideración a zonas más amplias del espacio que aquella donde estrictamente acaece el evento que queremos explicar.

(480) E.H.U. pág 76.

"Formo una idea de Roma... Esta idea de Roma la situo en cierta ubicación sobre la idea de un objeto al que llamo el globo. Añado a esta idea la concepción de un gobierno, una religión y unas costumbres particulares. Miro hacia atrás y considero su primera fundación; sus múltiples revoluciones, logros y fracasos"(481)

Toda esta información forma el "background" sobre el que mi explicación de un hecho concreto: porqué César cruzó el Rubicón, puede llegar a tener sentido.

Por otra parte, no sólo unimos diversas cadenas causales en una única trama; también ampliamos el alcance de una máxima general más allá del dominio estricto del tipo de casos cuya observación nos permitió forjarla: a otros casos parecidos. Así

"...podemos ganar el conocimiento de una causa particular por un único experimento, garantizado que lo hagamos con juicio y después de una cuidadosa supresión de todas las circunstancias extrañas y superfluas (pues)... aunque estamos suponiendo aquí haber tenido un sólo experimento de un efecto particular, sin embargo, hemos tenido muchos millones para convencernos de este principio: que objetos semejantes, bajo circunstancias semejantes, bajo circunstancias semejantes, producirán siempre efectos semejantes." (482)

De este modo, la relación causal "da fuerza" persuasiva a las relaciones de semejanza y contigüedad (483) y por su

(481) T.H.N. pág. 108

(482) T.H.N. pág 104-5. Subrayado original.

(483) Cf. T.H.N. pág. 109.

mutua yuxtaposición se engendra lo que Hume llama el sistema del juicio, sistema que nos familiariza con un mundo poblado de "existencias que, por lo distantes en el espacio y en el tiempo, caen fuera del alcance de los sentidos y la memoria"(484). En resumen, que en contra de lo que ha pensado Warnock, Hume no ha ignorado en absoluto el que "nuestras creencias causales no son completamente independientes las unas de las otras, sino que se ajustan mutuamente y así se soportan entre si en un modo sistemático"(485).

La segunda consecuencia, no menos importante, es que allá donde el testimonio de la experiencia sea confuso, allá donde, por ejemplo, objetos semejantes produzcan efectos diferentes o al revés, el hombre, deseoso de conocer la regla oculta que gobierna estos fenómenos, adoptará una actitud reflexiva frente a la experiencia (486), aplicará las "reglas para juzgar de causas y efectos" que el análisis filosófico pone en claro, a saber:

- 1) que la causa y el efecto deben ser contiguos en espacio y tiempo,
- 2) que la causa debe ser anterior al efecto y
- 3) que ambos -causa y efecto- deben estar constantemente conjuntados.

Pues, con las reservas que ya hicimos, son estas tres relaciones las que denotamos cuando decimos que dos eventos están causalmente relacionados. Pero además

(484) T.H.N. pág 108.

(485) Cf. G.J.Warnock, "Hume on causation" D.F.Pears, David Hume. A symposium pág 64.

(486) Cf. T.H.N. pág 104. Kemp Smith ha puesto de relieve la real importancia que la reflexión tiene en la explicación humeana de la inferencia causal. Cf. J.Kemp Smith, The Philosophy of David Hume pág 383 y siguientes.

- 4) que la misma causa produce siempre el mismo efecto; de lo contrario no existiría esa conjunción constante entre los eventos condición sine qua non de su relación causal,
- 5) que, por tanto, si objetos diferentes producen el mismo efecto, la causa será el elemento común a todos ellos,
- 6) que, al revés, si objetos semejantes producen diferentes efectos, la causa será alguno de los elementos en que tales objetos difieran y
- 7) que si la modificación en la causa produce alteraciones en el efecto, éste deberá considerarse como un efecto compuesto, derivado de la unión de varios efectos diferentes que tienen su origen en las diferentes partes de la causa (487). Siendo la última de las leyes señaladas por Hume la de que
- 8) si un objeto existe durante cierto tiempo en su perfección, sin producir un efecto, no será la sola causa de ese efecto; regla que es fácil de justificar si pensamos que de no ser así un objeto sería a veces causa (cuando lo produjera) de un efecto y a veces no (cuando no lo produjera), lo que, de nuevo, entraría en contradicción con la regla nº 3 (488)

En general, es esta capacidad reflexiva, la aplicación de esta "lógica" de la razón empírica (489), la que diferencia, de hecho, al hombre del animal (quien también, a través del re-

(487) Estas tres últimas leyes sirven de base respectivamente a lo que después J. Stuart Mill denominó los métodos de concordancia, diferencia y de las variaciones concomitantes.

(488) A mi entender, es la aplicación de esta regla la que "disuelve" la objeción de Reid de que según el planteamiento humeano de la causalidad debiéramos concluir que el día es la causa de la noche o viceversa. Ciertamente que día y noche son contiguos, sucesivos, y están constantemente conjuntados, pero la noche (o el día) existe por algún tiempo en su perfección sin producir el día (o la noche) Es sólo cuando la noche (o el día) empieza a declinar que el día (o la noche) empieza a nacer. Por tanto, la noche no puede ser la causa del día ni al revés.

flejo condicionado, puede adquirir expectativas respecto al futuro) y al filósofo del vulgo.

Podemos ahora zanjar la reflexión a la que la observación de Popper nos ha conducido. Ciertamente que para Hume la existencia de regularidades obvias y manifiestas en la naturaleza es condición sine qua non de que adquiramos el concepto de relación causal. Pero una vez adquirido este concepto, debido a nuestro deseo de saber, no nos quedamos sentados a esperar a que la naturaleza nos muestre sus leyes; consideramos la experiencia, reflexionamos sobre ella, creamos condiciones artificiales... todo para descubrir las regularidades ocultas cuya manipulación nos permita acomodar el entorno a nuestros deseos. Cuando la curiosidad alcanza nivel filosófico, entonces el principio de que todo evento tiene una causa se convierte para nosotros en un principio metodológico, regulativo, en el que creemos con el mayor grado de certeza, hasta el punto de que ninguna experiencia nos haría considerarlo falso.

Pero es hora ya de que retomemos aquella pregunta que considerábamos fundamental y que más atrás dejábamos planteada, la pregunta por la legitimidad de las leyes de la razón empírica. Desde que J.Kemp Smith publicara su estudio sobre la filosofía de David Hume, han proliferado toda una serie de comentaristas "filo-naturalistas" del escocés que han supuesto que la intención de éste era, si bien constatar la carencia de fundamento lógico de nuestras inferencias causales, defender a la vez la legitimidad de éstas por su carácter natural, universal para la especie humana (490).

(490) Cf. R.J.Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume" Archiv für Geschichte der Philosophie nº 42 (1960) págs 74, 75 y 77. También J.W.Lenz, "Hume's defense of causal inference" V.C.Chappell (Edt), Op.Cit pág 184-5.

La respuesta al antiinductivista sería entonces, desde una óptica humeana, algo así como que su manera de proceder no es "razonable" en cuanto que no concuerda con la manera "natural", esto es: usual, en que el género humano realiza sus inferencias predictivas ¿Qué valor tiene esta respuesta? ¿Sería la misma la última palabra de Hume sobre el asunto?

La respuesta a la primera de estas dos preguntas tiene que ser forzosamente pesimista. Que la justificación de las leyes de la razón empírica, que la legitimidad de la máxima que nos recomienda adecuar el grado de credibilidad que otorgamos a una conclusión predictiva a la extensión y consistencia de la experiencia desde la que se infiere, descansa sobre el hecho de su aceptación general, no parece un gran consuelo. Al fin y al cabo, como ha señalado Stegmüller, para "el antiinductivista... el hecho de que las demás personas utilicen criterios de racionalidad que excluyen su regla, no es para él ninguna demostración de su propia irracionalidad, sino sólo un síntoma de la estupidez de los demás"(491). Del mismo modo en que del hecho de que la mayoría crea que "p" no se sigue que realmente "p", del hecho de que la mayoría crea que el método inductivo es el mejor para realizar inferencias predictivas no se sigue que realmente sea el mejor.

Respecto a la segunda pregunta, hay que admitir que Hume nos habla muchas veces del carácter "natural", "instintivo", etc de nuestros razonamientos inductivos (492). Sin embargo, no creemos que en su opinión estribase en la naturalidad la justificación última de una creencia; al fin

(491) W. Stegmüller, Op.Cit pág 153. Subrayado original.

(492) Cf. T.H.N. pág 179 y E.H.U. pág 46-7 y 108.

y al cabo, el escocés reconoció que de quien razona erróneamente aún puede decirse que "...razona naturalmente... en el mismo sentido en que decimos de una enfermedad que es natural en cuanto que surge de causas naturales, aunque sea contraria a la salud, la situación más agradable y natural del hombre" (493). Y ésta no es una observación aislada.

A lo largo de Treatise I-iii-9 Hume no ha hecho otra cosa que hablarnos de los efectos de las otras "relaciones naturales" -semejanza y contigüedad- distintas de la causalidad; efectos que, como los de ésta misma relación, son la creencia, una creencia a la que nos vemos conducidos naturalmente por los principios de asociación por los que se rige nuestra imaginación y que, sin embargo, es una creencia, nos advierte Hume, ilegítima.

"Ninguna debilidad de la naturaleza humana -por citar uno de los ejemplos que Hume utiliza de creencia natural ilegítima- es más universal y patente que lo que comúnmente llamamos CREDULIDAD, o una confianza excesivamente ingenua en el testimonio de otros; y esta debilidad se explica muy naturalmente por la influencia de la semejanza" (494)

Este mismo principio natural de la credulidad (495), unido a esa propensión usual de la humanidad hacia lo maravilloso^m (496) explica, incluso, la amplia aceptación que tienen entre el género humano los relatos de hechos milagrosos, he-

(493) T.H.N. pág 226.

(494) T.H.N. pág 112-3. Subrayado nuestro.

(495) Cf. E.H.U. pág 126.

(496) E.H.U. pág 119.

chos, sin embargo, que nunca y bajo ningún supuesto podrá aceptar siquiera sea como verosímiles cualquiera que se atenga al principio supremo de la razón empírica: regular la creencia en base a la evidencia que la sustenta (497).

En conclusión: que para el escocés es de principios igualmente naturales que se deriva tanto la creencia legítima, basada en una experiencia extensa y consistente, cuanto la creencia ilegítima, la probabilidad no filosófica (498). ¿Significa esto que debemos desistir de encontrar en Hume sugerencia alguna a propósito del criterio demarcatorio entre creencias legítimas e ilegítimas, ninguna indicación de porqué basarse en la experiencia para realizar inferencias inductivas es un procedimiento correcto y no hacerlo es incorrecto? En absoluto. Tal sugerencia se encuentra en la obra del escocés. Hemos visto, sin ir más lejos, que en el mismo texto en que se nos concedía que el razonamiento erróneo puede obedecer a principios naturales, también se nos comparaba éste a la enfermedad y se lo contraponía a la salud, el razonamiento correcto basado en la experiencia, estado no sólo más natural sino también, y esto es lo más importante, más agradable para el hombre. Es ahora cuando podemos echar mano de algo de lo que dijimos cuando reflexionábamos sobre las repercusiones metodológicas del enfoque humeano de la inducción y la propuesta de Popper. Señalábamos allí como era la opinión de Hume que todas las acciones humanas tenían una misma fuente: la búsqueda del placer y la evitación del dolor. El razonamiento, siendo él mismo un ejercicio, una actividad, no iba a ser excepción. La jus-

(497) Cf. E.H.U. págs 110, 114 y 127.

(498) Cf. T.H.N. pág 143.

tificación última de las leyes de la razón empírica estriba pues en este rasgo: que nos permiten satisfacer nuestro deseo de placer y articular eficazmente nuestra aversión por el dolor:

"Si creemos que el fuego quema o que el agua refresca es sólo porque nos cuesta demasiadas molestias (too much pains) pensar de otro modo"(499)

Sería erróneo suponer que estas molestias son sólo las que se derivan de adoptar un modo de razonar al que no estamos acostumbrados. Esas molestias tienen un sentido más fuerte, son auténtico dolor; no hay que olvidar que sin los principios más permanentes, 'irresistibles y universales de la imaginación -uno de los cuales es el que nos hace razonar sobre causas y efectos- el género humano perecería (500), los hombres encontrarían el fin de su "miserable existencia" (501). La razón empírica, con sus leyes, resulta ser el instrumento de adaptación que el género humano, esta especie de todas la más menesterosa, ha adoptado (502). No discrepamos pues ni en una coma con la conclusión de Macnabb:

"...las sugerencias más valiosas de Hume son hechas cuando habla el lenguaje no de la psicología introspectiva sino de la biología... La confianza en las lecciones de la experiencia (es) indispensable para la supervivencia... (está) fundada sobre instintos naturales que compartimos con los animales superiores. La manera de comprender esta creencia no es por justificación lógica. El hom-

(499) T.H.N. pág 270.

(500) Cf. T.H.N. pág 225.

(501) E.H.U. pág 160. También E.H.U. pág 158.

(502) Cf. Dialogues concerning Natural Religion. Philosophical Works vol II pág 448.

bre no es, como la persistente influencia de Platón sugirió, un dios caído" (503)

No el pálido reflejo de un intelecto arquetípico sino el desarrollo evolutivo de la razón animal: nuestro entendimiento es el sustituto de la garra. Una vez más, la estrategia que ya vimos cumplirse cuando se situaba en la imaginación el fundamento de nuestra creencia en la existencia de entidades objetivas o de la formación de conceptos, vuelve a ponerse en práctica. Siendo la experiencia la causa, no el fundamento (lógico), de nuestras inferencias predictivas, la justificación de éstas cae fuera del ámbito teórico, reposa en la dimensión pragmática. Una vez más el interés sanciona qué es lo que cuenta como correcto en el campo del conocimiento. Se vuelve a confirmar una vez más que, como vimos señalaba Ardal, el punto de vista profundo de Hume es que "debemos referirnos a las pasiones humanas en orden a explicar el hecho de que tomamos un punto de vista objetivo"(504).

¿Qué podemos decirle al antiinductivista? Realmente, nada. Pero ello no quiere decir que no podamos convencerle. En vez de situarlo, como hace Stegmüller, ante una urna y ponerlo a sacar bolitas blancas o negras dejando que aplique en la predicción del color de la próxima bola su método antiinductivo, lo mejor que podemos hacer es ponerle la mano en el fuego dos veces. A la tercera vez, probablemente, habrá aceptado nuestra "lógica" y reconocerá que pues-

(503) D.G.C.Macnabb, "Hume on induction" Revue Internationale de Philosophie nº 20 (1952) pág 197. También L. Lévy-Bruhl, "L'orientation de la pensée philosophique de David Hume" Revue de Metaphisique et de Morale vol XVII, nº17 (1909) pág 616.

(504) P.S.Ardal, Passion and Value pág 107.

00631

to que el fuego le ha quemado hasta ahora, lo más "razonable" es pensar que lo seguirá haciendo en el futuro. Dejar que nuestro buen antiinductivista se chamusque la mano un poco puede parecer cruel, pero más cruel sería dejar que subiese al Miguelete dispuesto a demostrarnos que, puesto que hasta ahora todos los que se han arrojado desde él han dado con sus huesos en el asfalto, a él le toca ser el primero en flotar en el aire.

2.3 BREVE CONCLUSION DEL SEGUNDO CAPITULO

A lo largo de este segundo capítulo hemos venido rastreando los diferentes modos en que Hume entiende el término "razón" y las diferentes funciones que atribuye a esta facultad tanto en el ámbito práctico como en el teórico. Ahora es llegado el momento del resumen general.

Hemos visto que Hume entiende el término "razón" en diferentes sentidos más o menos amplios. En su sentido más general

- 1) la razón es la facultad que descubre la verdad o la falsedad. Puesto que lo susceptible de verdad o falsedad es el juicio, puede decirse que la razón es la facultad del juicio, o sea: la facultad que descubre relaciones. Lo opuesto de la razón así entendida es la pasión.

Ahora bien, no toda relación, no toda verdad de un juicio, es descubierta por un proceso de razonamiento. Muchas veces se descubren a primera vista las relaciones que un juicio expresa. Tenemos pues un segundo sentido más restringido del término "razón":

- 2) la razón es la facultad de la inferencia o del razonamiento. En este sentido la razón se contrapone a la intuición.

Pero, como, a su vez, no toda inferencia tiene los mismos criterios de validación, como algunos razonamientos los hacemos a-priori, por mera comparación de conceptos, descubriendo relaciones de ideas, mientras que con otros nos vemos obligados a razonar a-posteriori, basándonos en la experiencia para determinar cuestiones de hecho y existencia, una nueva distinción se impone. A veces, en su uso más es-

tricto, con el término "razón" se referirá Hume a

3) la facultad de la inferencia demostrativa. Así entendida, al modo racionalista, esta razón demostrativa se contrapone a la razón empírica o entendimiento, la imaginación sometida a reglas, la facultad por la que realizamos inferencias inductivas.

¿Cuál es la enseñanza de Hume respecto a la razón?

En el campo práctico, en el de la acción, Hume nos enseña que la razón no es la facultad de los fines sino sólo de los medios. Que es esclava de las pasiones en cuanto que no puede proponer objetivos alternativos a los que aquellas marcan. En el mejor de los casos, su papel es inhibitorio. Puede hacernos desistir de nuestra pasión por alcanzar un fin mostrándonos la inviabilidad de obtener éxito en tal empresa.

Por lo que respecta al papel de la razón en el ámbito teórico, la enseñanza de Hume es más compleja. Un primer aspecto destacable de su enseñanza es que el papel de la razón en este campo es más restringido de lo que con anterioridad a él habían supuesto los filósofos. No es la razón, ni demostrativa ni empírica, la responsable de nuestra creencia en la existencia de sustancias ni de la formación de conceptos. Aquella creencia y esta formación se basan en la experiencia pero no están lógicamente implicadas en ésta. Con la misma evidencia de la que partimos podríamos formar sistemas conceptuales diferentes o abstenernos de creer en la existencia de entes objetivos pues tal creencia no es justificable ni deductiva ni inductivamente a partir de la experiencia. La formación de conceptos, la creencia en las existencias continuas e independientes, no

son pues actividades reguladas por una necesidad lógica sino motivadas por la necesidad de satisfacer los propósitos de la vida.

Con todo, el aspecto más destacable del legado de Hume en este asunto es su enseñanza de que igualmente allí donde se reconoce que la razón opera su naturaleza es muy diferente de lo que hasta entonces se había supuesto. Los filósofos habían pensado que el proceder de la razón, la inferencia, consistía en una comparación inmediata o mediata entre conceptos. Pero este proceder, nos advierte Hume, sólo es posible allí donde se juzga de relaciones de ideas, no de cuestiones de hecho y existencia. Sólo en ciencias abstractas como la matemática. Donde la inferencia se realiza a propósito de cuestiones empíricas, el proceder de la razón no es por comparación de conceptos sino por la proyección de regularidades observadas a los casos no observados. Tal proyección no es un proceso lógicamente válido. No puede demostrarse una cuestión empírica. No son por tanto éstas objeto del conocimiento (knowledge), saber lógicamente necesario, sino de la creencia (belief), un saber falsable. Es este tipo de saber, la creencia, el que los filósofos han menospreciado en su fundamental importancia. Toda cuestión empírica, la existencia de cualquier ente, o es objeto de creencia o no es objeto en absoluto de nuestro saber. Podríamos decir que la gran enseñanza de Hume es que ser es ser objeto de creencia; que la realidad no es una estructura inteligible que podamos llegar a conocer con una necesidad estrictamente lógica, sino aquello a lo que se dirigen y en lo que encuentran satisfacción nuestras pasiones pues no conviene olvidar que la creencia, y éste es el significado no psicológico de la enseñanza sobre la misma de

Hume, es

"...este acto de la mente que hace a las realidades más presentes a nosotros que a las ficciones confiriéndoles un mayor peso en el pensamiento, y dándoles una influencia superior sobre las pasiones y la imaginación"(505)

En suma, lo que han ignorado los filósofos es que la razón no es sólo, ni principalmente, una facultad demostrativa. Que la legitimación de su legalidad recae fuera de si misma, en cuanto que instrumento útil de la especie para su adaptación al medio o quizás, más exactamente, para la acomodación del medio a la especie.

(505) T.H.N. pág 629. Subrayado nuestro.

CAPITULO III

A MODO DE CONCLUSION GENERAL:
RAZON ESCEPTICA Y FILOSOFIA

3.1 EL PROBLEMA DEL ESCEPTICISMO

Por su filosofía ha recibido Hume múltiples calificativos. Se le ha tachado de escéptico, de empirista, de naturalista, de positivista, se ha dicho que su sistema apunta ya al pragmatismo o que constituye una defensa del sentido común. Estas calificaciones pueden considerarse más o menos adecuadas; no siendo necesariamente excluyentes entre sí, tampoco resulta imprescindible aferrarse a una de ellas especialmente. Antes, por contra, nos parece deseable conservar la multiplicidad si ésta nos va a servir como signo de la gran complejidad del pensamiento de Hume y de la disparidad de perspectivas desde las que puede ser contemplado.

No obstante, de todos los calificativos que puedan aplicarse a la filosofía humeana hay uno que merece una atención especial: el de "escepticismo". Y ello por al menos dos razones. En primer lugar porque si bien es cierto que ya en nuestro siglo se detecta una mayor resistencia entre los comentadores del escocés a catalogar su filosofía como escéptica (1), no es menos cierto que ésta es la etiqueta que más frecuentemente se ha puesto a la reflexión humeana. En segundo lugar, y esto es lo más importante, porque el propio Hume no ha dudado en reivindicar para sí (2) este título "tan frecuentemente empleado por los peores hombres contra los mejores" (3).

-
- (1) Cf. J.Laporte, "Le scepticisme de Hume" Revue Philosophique de la France et de l'etranger vol 115 (1933) pág 61.
- (2) "La filosofía contenida en este libro -nos dice Hume en el Abstract refiriéndose a su Treatise--es muy escéptica" Abstract pág 657.
- (3) A Letter from a Gentleman... pág 3.

Ahora bien, decir que Hume es un escéptico porque él mismo se ha catalogado como tal apenas supone decir nada pues del mismo modo en que Hume defiende el escepticismo tampoco duda en criticarlo (4). En resumen: ¿Hume escéptico? Si, pero según y cómo. Y es a determinar este según y cómo, a distinguir entre el escepticismo que Hume "combate y el escepticismo que acepta e incluso recomienda" (5) a lo que ahora dirigimos nuestros esfuerzos.

¿Qué escepticismo es el de Hume? Una primera respuesta a esta pregunta fue dada por sus propios contemporáneos y compatriotas, los filósofos del sentido común, aquellos que G.Ardley ha llamado "The Aberdenn Doctors" (6), a saber: Campbell, Oswald, Beattie y Reid. Es principalmente la interpretación de este último la que nos interesa (7). En la "Dedication" de su Inquiry into the human mind nos dice Reid:

"...no pensé nunca cuestionar los principios comúnmente recibidos respecto del entendimiento humano hasta que fue publicado en el año 1739 el Tratado de la Naturaleza Humana. El ingenioso au-

-
- (4) Ve., por ejemplo, en el escepticismo el enemigo de su especulación metafísica (T.H.N. pág XVI), una teoría extravagante que nadie puede sostener sincera y constantemente (T.H.N. pág 183) y de la que, por tanto, en vano se esperaría que tuviese una influencia constante sobre la mente (E.H.U. pág 160).
- (5) S.Rábade, Hume y el fenomenismo moderno pág 344.
- (6) G.Ardley, "Hume's common sense critics" Revue Internationale de Philosophie nº 115-6 (1976) pág 109n.
- (7) La bibliografía en castellano sobre la escuela escocesa del sentido común es prácticamente inexistente. En el libro de S.Rábade, Hume y el fenomenismo moderno págs 385-428 puede encontrarse no ostante una correcta exposición de las líneas maestras del pensamiento de Reid y de Beattie.

tor de este Tratado ha construido a partir de los principios de Locke -quien no era un escéptico- un sistema de escepticismo que no deja fundamento para creer una cosa más bien que su contraria"(8)

Reid vió en Hume al filósofo que había sacado de los "principios comunes": la teoría de las ideas, ese "caballo de Troya" que encierra en su vientre la "destrucción de toda ciencia y sentido común" (9), sus últimas consecuencias: un escepticismo radical según el cual

"...no hay espacio ni tiempo, ni cuerpo ni mente, sino únicamente impresiones e ideas y, en resumen, ... no hay probabilidad ni aún en la demostración misma y... ninguna proposición es más probable que su contraria" (10)

Un escepticismo que afectaba no sólo a las creencias de la razón empírica sino también a las conclusiones de la razón demostrativa. Y considerando que tal escepticismo suponía algo más que un divertimento teórico, que suponía una verdadera amenaza para la moralidad ya que de llegar a implantarse

"... toda piedad, toda amistad, todo amor paternal y toda virtud privada aparecería tan ridícula

(8) La "Dedication" no está recogida en la Edición del Enquiry de T.Duggan que es la que nosotros citamos. El texto se encuentra en T.Reid, Philosophical Works editadas por W.Hamilton vol I pág 95.

(9) T.Reid, An Enquiry into the Human Mind pág 87.

(10) T.Reid, Essay on the intellectual powers of men. Philosophical Works vol I pág 306.

como la caballería andante" (11), tomó Reid, como aún más acentuadamente haría con posterioridad Beattie, el desideratum de refutarlo como una verdadera obligación ética. Para combatir este escepticismo en su vertiente teórica y evitar sus consecuencias prácticas, dirigió Reid sus baterías contra lo que él consideraba ser los principios mismos de Hume: la teoría de las ideas. Contra ella argumentó que

"...toda operación de los sentidos, en su misma naturaleza, implica el juicio o la creencia tanto como la simple aprehensión" (12)

Su pretensión fue elaborar desde supuestos realistas una teoría de la percepción capaz de soslayar lo que nosotros llamamos la premisa fenómeno-causalista sobre la que se asentaba la teoría de las ideas. Insistió así en la necesidad de distinguir entre la sensación (sensation), operación de la mente de la que rara vez somos conscientes (13) y en la que se nos presenta no un objeto independiente sino nuestra propia experiencia sensorial, y la percepción (perception), facultad que como la memoria, el juicio o el razonamiento, ya involucra la creencia y, por tanto, nos pone en relación con un objeto independiente del acto de la mente. En resumen: lo que Reid opone a la teoría de las ideas de la que considera partícipe a Hume, es una "nueva" explicación de nuestro conocimiento del mundo externo, explicación según la cual la sensación provocaría en nosotros la percepción que ya implica la creencia o el juicio positivo sobre la exis-

(11) T.Reid, "Dedication" del Enquiry into the Human Mind. Philosophical Works vol I pág 95.

(12) T.Reid, An Enquiry into the Human Mind pág 268.

(13) Cf. Idem pág 95.

tencia de objetos independientes, siendo tal juicio, y por tanto aquel conocimiento, no inferencial sino inmediato

"...tales juicios originales y naturales son por consiguiente de los útiles que la naturaleza ha dado al entendimiento humano... sirven para orientarnos en los asuntos comunes de la vida, allá donde nuestra facultad de razonamiento nos dejaría en la oscuridad. Son parte de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se fundan sobre ellos. Constituyen lo que se llama el sentido común de la humanidad y lo que es manifiestamente contrario a cualquiera de aquellos primeros principios es lo que llamamos absurdo. El predominio de ellos es el buen sentido, el cual se encuentra frecuentemente entre quienes no son agudos en el razonamiento. Una desviación notable de ellos que surja de un desorden en la constitución, es lo que llamamos demencia (lunacy); como cuando un hombre cree que está hecho de cristal" (14)

Hay pues según Reid una naturaleza humana que se expresa en el sentido común, un conjunto de creencias en la que creen la inmensa mayoría de los hombres, y que ninguna filosofía, si es que aspira a ser correcta, puede contradecir:

"...cuando un hombre consiente en apartarse del sentido común por argumentos metafísicos, podemos

(14) T.Reid, An Enquiry into the Human Mind pág 268.

llamar a esto demencia metafísica; la cual difiere de la otra en que no es continua sino intermitente: apta para apoderarse del paciente en momentos solitarios y especulativos; pero cuando entra en sociedad el sentido común recobra autoridad" (15)

Pero dejando de lado la respuesta de Reid, sugestiva y sorprendente -sobre todo si se tiene en cuenta el resultado de nuestro primer capítulo-, a lo que él interpretó como el escepticismo humeano, debemos preguntarnos ahora si tal interpretación es correcta. Veamos, los cargos contra nuestro filósofo son que de seguir su sistema no tendríamos fundamento alguno para aseverar ninguna proposición antes que su contraria, ni en el terreno de la moral, ni en el terreno de las ciencias demostrativas, ni en el de las ciencias empíricas; que sus reflexiones serían un ejemplo de esa demencia metafísica que un hombre puede padecer sólo en la soledad de la reflexión y que, por tanto, su proyecto de construir una ciencia de la naturaleza humana, una buena metafísica, se saldaría con un rotundo fracaso pues el resultado de su especulación no debiera ser otro que la destrucción del sentido común y, con él, de toda ciencia:

"Parece ser una peculiar vena de humor en este autor -dice Reid refiriéndose a Hume- comenzar en su Introducción por prometer con rostro severo nada menos que un sistema completo de las ciencias sobre un fundamento nuevo, a saber, este de la naturaleza humana, cuando la intención del conjunto de la obra es mostrar que no hay ni naturaleza humana ni ciencia en el mundo"(16)

(15) T.Reid, An Enquiry into the Human Mind pág 268-9

(16) Idem pág 14.

¿Son justos tales cargos? El propio Hume, que accediendo a la solicitud de Hugh Blair había tenido conocimiento de parte del manuscrito del Enquiry de Reid (17), dió a éste su opinión sobre el mismo en una carta fechada el 25 de Febrero de 1763:

"...Hay algunas objeciones al capítulo "Of Sight" que de buena gana le propondría, de no ser porque sospecho que tienen su origen en mi deficiente entendimiento de éste; y me confirmo tanto más en esta sospecha puesto que el doctor Blair me dice que las primeras objeciones que hice se han derivado de esta causa. Contendré mis deseos pues hasta que pueda tener el conjunto de su obra ante mi, y no propondré ahora ninguna otra dificultad a vuestros razonamientos. Sólo diré que si ha sido capaz Usted de clarificar estas abstrusas e importantes cuestiones en lugar de resultar mortificado por ellas, seré yo tan vanidoso como para pretender una parte de la celebridad, y pensaré que mis errores, por tener al menos alguna coherencia, le han conducido a Usted a hacer una más estricta revisión de mis principios, que fueron los comunes, y a percibir su futilidad" (18)

Dado que en tal "réplica" no vió Reid sino una confirmación de la corrección de sus puntos de vista, no puso ningún reparo en conceder a nuestro filósofo la "share of the praise" que reclamaba:

"...siempre me reconoceré como vuestro discípulo

(17) Cf. E.C.Mossner, The Life of David Hume pág 298.

(18) J.-Y.T.Greig (Edt), The Letters of David Hume vol I pág 375-6.

en Metafísica. He aprendido más de vuestros escritos sobre esta materia que de los de todos los otros puestos juntos" (19)

¿Aceptó Hume la interpretación que de su propio pensamiento hiciera Reid? A tenor de lo que acabamos de ver parece ser que sí y, sin embargo, esta conclusión es totalmente insostenible porque, como ha señalado D.F. Norton (20), con posterioridad a 1763, año en que debía Hume haber comprendido gracias a Reid los errores de sus principios -los comunes-, siguió éste, no obstante, reeditando sus Enquiries sin introducir ninguna corrección sustancial en los mismos; y porque además, en Octubre de 1775, harto ya de soportar los insultantes ataques de Beattie, decidió Hume enviar a su editor W. Straham, una "short Advertisement" que debía funcionar como "... una respuesta completa al Doctor Reid y a este fanático y necio Fellow, Beattie" (21). La susodicha advertencia reza así:

"Muchos de los principios y razonamientos contenidos en este volumen fueron publicados en una obra en tres volúmenes llamada A Treatise of human Nature; obra que el autor proyectó antes de abandonar el College y que escribió y publicó no mucho tiempo después. Pero no encontrando éxito, reconoció él su error de haberla llevado a las prensas

-
- (19) T.Reid, Carta a D.Hume del 18 de Marzo de 1763. Philosophical Works vol I, pág 91.
 (20) Cf. D.F.Norton, David Hume. Common sense moralist, sceptical metaphysician pág 193.
 (21) Carta a W.Stahab del 26 de Octubre de 1.775. J.Y.T. Greig (Edt), The Letters of David Hume pág 509.

demasiado pronto y la refundió por completo en los trabajos que siguen, en los que algunas negligencias en su primer razonamiento y, sobre todo, en la expresión, son, espera, corregidos. Sin embargo, muchos escritores que ha honrado la filosofía del autor con sus respuestas han tomado cuidado en dirigir todas sus baterías contra esta obra juvenil que el autor nunca reconoció y han pretendido triunfar en todas las ventajas que ellos imaginaron habían obtenido sobre ésta. Una práctica muy contraria a todas las reglas de la sinceridad y la buena fe, y un fuerte ejemplo de aquellos artificios polémicos que un entusiasmo fanático se piensa autorizado a emplear. En adelante, el autor desea que sólo los siguientes trabajos sean mirados como conteniendo sus opiniones y principios filosóficos" (22)

Puesto que Hume ha contestado a Reid y ha calificado las ventajas que éste creyó tomar sobre su filosofía de imaginarias, la carta del 25 de Febrero de 1763 que antes citábamos no cabe entenderla sino como un ejercicio de fina ironía. Sin embargo, este "Advertisment" no viene a despejar todas las dudas. En él Hume ha repudiado el Treatise para evitar las críticas de sus adversarios ¿Significa esto que Reid acertó en su diagnóstico respecto al Treatise y que hay una evolución en los planteamientos humeanos de los Enquiries respecto a su obra de juventud a propósito de la cuestión del escepticismo? Aunque de este parecer ha sido algún intérprete (23), en

(22) E.H.U. pág 2

(23) Cf. D. Breazeale, "Hume's Impasse" Journal of the History of Philosophy nº 13 (1975) pág 318-321.

nuestra opinión:

- 1) Reid no acertó en absoluto a interpretar el pensamiento de Hume, y
- 2) la misma postura respecto al escepticismo se mantiene tanto en el Treatise como en el primer Enquiry;

hay que tomarse por tanto plenamente en serio la observación humeana de que estas obras contienen los mismos principios y que la segunda está destinada, fundamentalmente, a corregir errores de expresión de la primera (24).

(24) "Siempre tuve la idea de que mi fracaso al publicar el Tratado de la Naturaleza humana se había debido más a la exposición que al contenido, y de que había cometido la indiscreción bien usual, de haberlo llevado a la imprenta demasiado pronto. Por tanto, refundí la primera parte de esta obra. El resultado fue La Investigación sobre el entendimiento humano... mi Investigación sobre los principios de la moral... es otra parte de mi Tratado" My own life. Philosophical Works vol III pág 3-4.

"Creo que los Ensayos filosóficos contienen cuanto de interés respecto al entendimiento podría Vd. encontrar en el Treatise; y yo le desaconsejo la lectura de éste. Abreviando y simplificando las cuestiones, en realidad las hago mucho más completas Addo dum minuo. Los principios filosóficos son los mismos en ambas obras" J.Y.G. Greig, The Letters of David Hume vol I pág 158 Letter to Gilbert Elliot of Minto. March or April 1751.

En nuestra opinión, es errónea cualquier interpretación que quiera ver en los Enquiries un giro de Hume respecto a los planteamientos del Treatise. Los principios y doctrinas contenidos en aquellos ya estaban, según hemos visto nos confiesa Hume, contenidos en éste.

3.1.1 LA "DEFENSA" HUMEANA DEL PIRRONISMO

Hume distinguió dos tipos de escepticismo, por una parte este tipo de escepticismo "antecedente a todo estudio y filosofía" y, por la otra, esta "otra especie de escepticismo consecuente a la ciencia e investigación" (25). El primero puede ser entendido al modo cartesiano, como la recomendación de una "duda universal no sólo de todas nuestras primeras opiniones y principios sino también de nuestras mismas facultades" (26). Cuando así entendido, y por razones que se podrán colegir de lo que ya dijimos en nuestro primer capítulo, este escepticismo resultaba a los ojos de Hume absurdo y la duda que engendraba "absolutamente incurable" (27). Sin embargo, reconoce el mismo Hume, este escepticismo antecedente, "cuando más moderado, puede ser comprendido en un sentido muy razonable, haciéndonos preservar una imparcialidad adecuada en nuestros juicios y liberando nuestra mente de todos aquellos prejuicios de los que podemos habernos embebido por la educación o una opinión temeraria"(28). Así entendido, este escepticismo viene a coincidir con aquella curiosidad que al hacernos desconfiar del dogmatismo que la educación engendra nos inducía a buscar el fundamento de nuestras creencias y abría el ámbito de la reflexión filosófica. Es pues, "un preparativo necesario al estudio de la filosofía" (29). Tenemos aquí un escepticismo que Hume recomienda y defiende pero, obviamente, no es éste el escepticismo que Reid le atribuye. No implica este escepticismo la negación, ni la duda, ni tan siquiera

(25) Cf. E.H.U. pág 149-50.

(26) E.H.U. pág 149.

(27) E.H.U. pág 150.

(28) E.H.U. pág 150.

(29) E.H.U. pág 150.

la epoché de las creencias del sentido común, sino sólo la recomendación de una curiosidad que se dirija al fundamento de las mismas.

También el escepticismo consecuente, que nace cuando los hombres creen haber descubierto "o la absoluta falacia de sus facultades mentales o la inadecuación de las mismas para llegar a cualquier determinación fija en todas estas curiosas materias objeto de especulación sobre las que comúnmente se emplean"(30), puede, según Hume, ser entendido de dos formas. Bien de una manera radical a la que Hume da diversas denominaciones: "total scepticism" (31), "universal scepticism" (32) o "Pyrrhonism" (33), y cuya conclusión sería que todo "es incierto y que nuestro juicio sobre cualquier cosa no posee ninguna medida de verdad o falsedad"(34), recomendándonos por tanto una completa suspensión del juicio (35); bien de una manera más moderada a la que Hume tam-

(30) E.H.U. pág 150.

(31) T.H.N. págs 183-y 268.

(32) A Letter from a Gentleman... pág 17.

(33) Idem pág 19 y E.H.U. pág 158.

(34) T.H.N. pág 183. Subrayado original.

(35) Muchos son quienes han denunciado por inexacta esta caracterización humeana, extremadamente radical, del pirronismo. Cf. R.H.Popkin, "Davi Hume: his Pyrrhonism and his critique of Pyrrhonism" V.C.Chappell (Edt), Hume pág 55-56. S.Rábade, Op.Cit pág 349. Parece que más que de las fuentes pirrónicas -Sexto Empírico- sacó Hume sus conclusiones sobre esta "secta fantástica" (T.H.N. pág 183) de Diógenes Laercio y de autores modernos como Bayle.

Aunque no podemos por menos que reconocer que la presentación de Hume distorsiona seriamente muchos de los puntos fundamentales de la escuela pirrónica, no por ello dejamos de conceder la razón a Norton cuando afirma: "...los pirrónicos son representados bastante correctamente o como suspendiendo el juicio o como recomendando que el juicio sea suspendido y, por consiguiente, la opinión de Hume tiene algún fundamento" D.F.Norton, Op.Cit pág 268. Subrayado original.

bién da diversas denominaciones: "moderate scepticism" de los "true philosophers" (36) o verdadero escepticismo (37), "more mitigated scepticism or academical philosophy" (38). Este escepticismo, aunque presentado por nuestro filósofo como resultado del pirronismo (39), no choca con el sentido común pues aunque nos sigue hablando de suspensión del juicio y de duda (40), aquella no afecta a los asuntos de la vida común sino a las regiones que caen fuera del estrecho alcance de las facultades humanas (41) y ésta no supone sino una recomendación para la precaución y la modestia que "debe acompañar por siempre al razonar justo" (42) haciendo proporcionar a quien así razona la fuerza de la creencia a la evidencia sobre la que se apoya (43). Este escepticismo, en suma, no destruye ni la acción ni la especulación (44).

Estará ahora claro que el tipo de escepticismo que Reid atribuyó a Hume es el que éste denominó "total", "universal" o "Pirrónico". La cuestión de si Reid interpretó bien la filosofía de Hume se concreta pues en esta otra: ¿fue Hume un defensor del Pirronismo? Dado que A Letter from a Gentleman fue escrita por nuestro filósofo para defenderse, precisamente, de la acusación de "universal scepticism" que pendía contra él, podría pensarse que la respuesta a esta pregunta debe ser inmediatamente establecida en su carácter negativo. Sin embargo, no faltan textos que hacen descon-

-
- (36) T.H.N. pág 224.
 (37) T.H.N. pág 273.
 (38) E.H.U. pág 161. Subrayado original.
 (39) CP. E.H.U. pág 161.
 (40) E.H.U. pág 41.
 (41) E.H.U. pág 162.
 (42) E.H.U. pág 162.
 (43) E.H.U. pág 110.
 (44) E.H.U. pág 41.

fiar de cualquier respuesta inmediata a esta cuestión. Así, por ejemplo, leemos en el Abstract:

"Nuestro autor -o sea: Hume mismo- insiste en otros muchos tópicos escépticos... la filosofía nos rendiría totalmente pirrónicos..." (45)

y esta observación de nuestro filósofo no puede dejarse a legremente de lado, hay que tomársela muy en serio. Parece que Hume pensó que el resultado de la filosofía no podía ser otro que el pirronismo. Para comprender porqué fue Hume de esta opinión, debemos tener ahora bien presentes las primeras páginas de nuestro primer capítulo, aquellas en las que exponíamos la caracterización humeana de la pasión filosófica y su determinación del objeto de la metafísica. El filósofo, cuando se decide a sumergirse en las profundas aguas de esa filosofía máximamente difícil y abstrusa que ya Aristóteles buscara convertir en ciencia, dirige su curiosidad no al descubrimiento de nuevos hechos, sino al esclarecimiento del fundamento de las creencias máximamente generales del conjunto de los hombres, creencias que son la expresión de la naturaleza humana; creencias tales como que hay algo bello opuesto a lo feo, algo moralmente bueno enfrentado a lo moralmente condenable, y algo verdadero contrapuesto a lo falso. Cuando el filósofo decide cultivar esa remota parcela que es la metafísica lo que pretende, en consecuencia, es descubrir la razón que tenemos para sostener este tipo de creencias. Su anhelo es fundar en razón lo que el resto de hombres, acriticamente, como efecto de la educación recibida, sostienen. Pues bien, ¿qué es lo que el filósofo descubre cuando dedicado a esta tarea, que debiera convertirnos a todos en pirrónicos?

(45) Abstract pág 657. Subrayado original.

¿Por qué tendríamos que suspender todos nuestros juicios y renunciar a todas nuestras creencias? Los argumentos que Hume esgrime como desencadenantes de la conclusión pirrónica, a mi entender, son en el campo de la estética y la moral que:

1) ni la belleza o fealdad de un objeto ni la bondad o maldad de una acción reposan en si mismas sino en el sentimiento que despiertan en el observador (46)

y en el campo de las ciencias teóricas que

2) aunque "En todas las ciencias demostrativas las reglas son ciertas e infalibles", las facultades por las que aplicamos estas reglas "son muy aptas a separarse de ellas y a caer en el error"(47). De este modo, debemos corregir la certeza que depositemos en todo juicio original que realicemos en este ámbito a tenor de un juicio reflexivo que nos informe del posible error que hemos cometido en la aplicación de nuestras facultades. Pero como este nuevo juicio reflexivo sigue siendo realizado por nuestras facultades, susceptibles siempre de error, el mismo está necesitado de nueva corrección y así "...in infinitum, hasta que, por último, nada queda de la probabilidad original, por grande que supongamos que ésta ha sido y por pequeña que consideremos la disminución por cada nueva incerteza" (48).

Esto por una parte, por la otra, en el campo de las ciencias empíricas, cuando lo que pretendemos conocer son no relacio-

(46) De que esta es una conclusión que Hume consideró escéptica no cabe duda desde el momento en que la esgrime en su ensayo "The Sceptic" Cf. Philosophical Works vol III págs 218-9.

(47) T.H.N. pág 180.

(48) Es este el argumento escéptico que en el Treatise dirige Hume contra la razón. Para una crítica del mismo Cf. I.Hacking, "Hume's species of probability" Philosophical Studies nº 33 (1978) pág 30 ss. En el Abstract y en el primer Enquiry también esgrime Hume las paradojas de la divisibilidad infinita como argumentos escépticos contra la razón.

nes abstractas sino el muy concreto mundo sensible con sus leyes, el panorama no mejora pues la reflexión filosófica nos descubre que

- 3) ni nuestra creencia en la existencia de nosotros mismos o en un mundo de objetos independientes, ni la creencia en la existencia de relaciones causales, corresponde a un dato inmediato de nuestra experiencia o puede estar fundada lógicamente, en razón, en ella, sino que responde a la estructura de nuestra imaginación (49) y, lo que aún es peor, que
- 4) igualmente la creencia en la existencia de un mundo objetivo se contradice con la creencia en la existencia de conexiones causales, como el argumento de la ilusión en su forma causal nos enseña (50)

En esencia, estos serían, según creo, los argumentos escépticos que nos enseñaría según Hume la filosofía y que nos harían abrazar la conclusión pirrónica. Ellos parecen arrojar definitivamente por la borda la originaria pretensión del filósofo de fundar en razón las creencias del sentido común. Cuando éste razona correctamente, lo único que puede llegar a mostrar -y debemos recordar ahora aquel texto de la Letter from a Gentleman sobre el que prometimos volver- es que

"...igualmente con respecto a los principios que parecen más claros y que los meros razonadores humanos, conforme a los más fuertes instintos de la naturaleza, se ven necesitados a abrazar, no son capaces de conseguir una completa consistencia

(49) Cf. T.H.N. pág 266.

(50) Son estos dos últimos los argumentos escépticos que Hume dirige contra los sentidos.

y una certeza absoluta"(51)

Así, la razón reflexiva, el ejercicio filosófico del entendimiento, lejos de venir a mejorar su uso cotidiano, la razón directa, terminaría por impedirlo, por destruirse a si misma:

"...el entendimiento, cuando actúa sólo y de acuerdo a sus principios más generales, se subvierte enteramente a sí mismo" (52)

Reid parece pues estar en lo correcto al interpretar que Hume ofrece una argumentación pirrónica (53) y parece estarlo también cuando concluye el fracaso de la filosofía humeana señalando la desproporción entre sus iniciales promesas de constituir una ciencia de la naturaleza humana, fundamento del sistema entero de las ciencias (54), con lo que se está presuponiendo que la ciencia, y por tanto el descubrimiento de la verdad, es posible (55); y los resultados a los que se llegan: la conclusión, tras la exposición de unos cuantos argumentos escépticos, de que éstos resultan insalvables para la razón humana (56).

(51) A Letter from a Gentleman... pág 19.

(52) T.H.N. pág 267.

(53) El propio Hume lo admite explícitamente: "Mi intención por consiguiente al desplegar tan cuidadosamente los argumentos de esta secta fantástica..." T.H.N. pág 183.

(54) Cf. T.H.N. pág XVI.

(55) Cf. E.H.U. pág 14.

(56) "Esta duda escéptica con respecto a la razón y a los sentidos, es una enfermedad que no puede ser radicalmente curada, sino que debe volvernos a cada momento..." T.H.N. pág 218. "Este es un tópico, por consiguiente, en que los escépticos más profundos y filosóficos siempre triunfarán cuando se dirigan a introducir una duda universal en todos los objetos del conocimiento y la investigación humana" E.H.U. pág 153. "Estos principios -los pirrónicos- pueden triunfar y florecer en las escuelas; donde es realmente difícil, si no imposible, refutarlos" E.H.U. pág 159.

Puesto que la filosofía, aunque tiene su justificación principal en la satisfacción de la curiosidad y en el mismo ejercicio del entendimiento desplegado en aras a tal fin (57), necesita, como la caza a la que se asemeja, para que su justificación sea completa, saldarse con algún éxito (58) cobrándose alguna pieza que resulte de importancia (59) pero no es éste el caso, pues lejos de resultar útil, la especulación filosófica humeana tendría la catastrófica consecuencia de destruir el sentido común y con él la posibilidad de toda ciencia (60), la consecuencia lógica de todo ello debiera ser el repudio de esta especulación; consecuencia que el propio Hume parece haber vislumbrado:

"...estoy dispuesto a arrojar todos mis libros y papeles al fuego"(61)

(57) Cf. T.H.N. pág 449.

(58) Cf. T.H.N. pág 451.

(59) Esto es: descubriendo alguna verdad que resulte útil.
Cf. T.H.N. pág 450-1.

(60) "La intensa consideración de estas múltiples contradicciones e imperfecciones en la razón humana me ha sobreexcitado y calentado la cabeza de tal manera, que estoy presto a rechazar toda creencia y todo razonamiento y poder mirar cualquier opinión como tan probable o verosímil como cualquier otra" T.H.N. pág 268-9. Subrayado original.

(61) T.H.N. pág 269.

3.1.2 LA CRITICA HUMEANA AL PIRRONISMO

Sin embargo, cuando en el último párrafo del primer Enquiry enciende Hume el fuego purificador, lanza a él todos los libros de Teología y de Metafísica escolástica pero se cuida muy mucho de que las llamas no alcancen a sus propios escritos (62). No cabe, por otra parte, pensar que el Treatise sea el Tractatus humeano. Aquella disposición a inmolarse en la pira todos "sus papeles" pronto deja lugar a una "atrevida recomendación" por parte del escocés de la -"su"-filosofía (63).

Aunque tanto en el Treatise como en el primer Enquiry ha desarrollado Hume los argumentos pirrónicos, aunque tanto en el Treatise como en el primer Enquiry ha afirmado que la razón humana es impotente contra ellos, tanto en el Treatise como en el primer Enquiry su última palabra es una exhortación a la reflexión filosófica. Debe por tanto haber estado convencido Hume de que a la postre, ha encontrado alguna honrosa salida a la encrucijada pirrónica capaz de eliminar sus reparos ante su propia filosofía. ¿Qué salida? En las últimas páginas del primer Enquiry encontramos alguna indicación. Leemos en ellas:

"El gran destructor del Pirronismo o principios excesivos del escepticismo es la acción, los quehaceres y las ocupaciones de la vida cotidiana. Estos principios pueden florecer y triunfar en las escuelas, donde son difíciles, si no imposibles, de refutar. Pero tan pronto como salen de la sombra y, por la presencia de los objetos reales que activan nuestras pasiones y sentimientos,

(62) Cf. E.H.U. pág 165.

(63) Cf. T.H.N. pág 271.

son colocados en oposición a los más poderosos principios de nuestra naturaleza, se desvanecen como el humo y dejan al escéptico más decidido en la misma condición que el resto de los mortales" (64)

Ciertamente, los principios escépticos no pueden ser refutados por la razón -pueden triunfar y florecer en las escuelas- pero como los hombres no son espíritus puros, como tienen necesidades naturales que de una manera u otra deben satisfacer estando por ello obligados a actuar, y a creer y a juzgar para actuar, el pirronismo, la suspensión del juicio que lo caracteriza, resulta de todo punto insostenible:

"Que ningún perdurable beneficio puede seguirse de él mientras conserve su plena fuerza y vigor; he aquí la principal y más enojosa objeción contra el excesivo escepticismo. A un tal escéptico sólo necesitamos preguntarle: ¿qué pretende? ¿qué se propone con todas sus curiosas investigaciones? ... Prevalecieran firmes y universalmente sus principios -los del Pirrónico- y toda vida humana debería perecer. Todo discurso, toda acción cesaría inmediatamente y los hombres caerían en un letargo absoluto, las necesidades de la naturaleza insatisfechas... pondrían fin a sus miserables existencias" (65)

Aunque los argumentos de los pirrónicos no admitan una con-

(64) E.H.U. pág 158-9.

(65) E.H.U. pág 160.

testación estrictamente racional, nunca llegarán a convencernos (66); el instinto de conservación, podríamos decir, nos inmuniza contra ellos. La naturaleza disipa nuestras dudas y "por una necesidad absoluta e incontrolable nos ha determinado a juzgar tanto como a respirar y a sentir" (67). Las urgencias prácticas, más fuertes, disuelven las indecisiones teóricas y, de este modo, como diría un castizo, sólo "de boquilla" se puede ser pirrónico (68). El pirronismo no es más real que un sueño. (69), el delirio melancólico del hombre mientras se encuentra en la soledad de la reflexión. Mal pasajero del que la naturaleza o la simple compañía de otros inmediatamente nos cura:

"Más acontece, afortunadamente, que puesto que la razón es incapaz de disipar estos nubarrones, la naturaleza misma se basta para este menester y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, ya sea relajando esta inclinación de la mente, ya sea por alguna distracción y vívida impresión de mis sentidos que borra todas estas quimeras. Como, juego una partida de Chaquete, converso y me divierto con mis amigos; y cuando tras tres o cuatro horas de entretenimiento debo regresar a estas especulaciones, me parecen tan frías, tan for

-
- (66) Este no resultar convincente de una argumentación que no admite respuesta, es el signo de que estamos ante un razonamiento pirrónico (Cf. E.H.U. pág 155n)
- (67) T.H.N. pág 183.
- (68) "Quien se ha tomado la molestia de refutar las cábalas de este escepticismo total, ha disputado, en realidad, sin antagonista..." T.H.N. pág 183 "...nadie se ha topado jamás con una criatura tan absurda -el pirrónico-, o ha conversado con un hombre que no tuviera ya opinión o principio respecto a ninguna cuestión de la acción o de la especulación" E.H.U. pág 149.
- (69) Cf. E.H.U. pág 160.

zadas y ridículas, que no puedo disponerme a entrar de nuevo en ellas" (70)

No cabe concluir, a la vista de todas estas observaciones, sino que Reid se ha equivocado de medio a medio al interpretar la filosofía humeana; que el pirronismo que atribuye a nuestro filósofo, no ha sido defendido por éste. Es más, se ha equivocado, también, porque ha sido incapaz de vislumbrar cuán crecenas estaban sus soluciones de las del propio Hume. Volvamos sobre aquel texto de su Enquiry en el que Reid sumariaba su enseñanza. Nos decía allí que donde "nuestra facultad del razonamiento nos dejaría en la oscuridad", la naturaleza nos ha hecho creer en una serie de principios que sirven "para orientarnos en los asuntos comunes" (71). Ni en un ápice corrige esta conclusión a Hume: los argumentos pirrónicos son para éste racionalmente insolubles, la razón pues nos dejaría en "la oscuridad", la naturaleza, la ineludible necesidad de resolver "los asuntos comunes", nos obliga a asentir y a creer en los principios del sentido común. Los argumentos metafísicos que nos separan del mismo, dice Reid, originan una "demencia metafísica... intermitente: apta para apoderarse del paciente en momentos solitarios y especulativos", pero ésta se cura tan pronto como "entra en sociedad" quien los esgrime (72). Y ello parece un plagio de los textos de Treatise I-iv-7. El único cambio: Reid nos habla de demencia (lunacy) mientras que Hume lo hace de delirio (delirium) y melancolía (melancholy).

(70) T.H.N. pág 269.

(71) T.Reid, An Enquiry into the human mind pág 268.

(72) Idem pág 268-9.

Esta sorprendente semejanza entre los planteamientos de ambos filósofos no ha pasado por otra parte desapercibida. Ya en 1812 Sir J. Mackintosh observaba al Dr Brown que Reid y Hume "difierieron más de palabra que de opinión", a lo que el Dr Brown contestó: "Si, Reid pregonaba a gritos: debemos creer en un mundo externo; pero añadía por lo bajo: no podemos dar razón de nuestra creencia. Hume gritaba: no podemos dar razón de una noción tal; y susurraba: no podemos prescindir de ella" (73)

Podemos ahora comprender parte de la ironía de la "réplica" humeana a Reid:

"pensaré -le decía- que mis errores, por tener al menos alguna coherencia, le han conducido a Vd a hacer una más estricta revisión de mis principios, que fueron los comunes, y a percibir su futilidad" (74)

Esa insistencia en que sus principios fueron los "comunes", es la manera irónica que tiene Hume de reprochar a Reid el no haber entendido en absoluto el sentido global que tiene su filosofía. Sentido que es, precisamente, como mostramos en nuestro primer capítulo, la defensa del sistema de creencias del vulgo, del sentido común, y la denuncia, a la vez, de los principios comunes, de la teoría de las ideas, de cualquier sistema filosófico que parta de la premisa fenomeno-causalista, pues éste no puede por menos que desembocar en una doctrina absurda o en el escepticismo pirrónico inútil. La filosofía realista de la percepción que

(73) Citado por S.A.Grave, The Scottish Philosophy of Common Sense pág 109.

(74) J.Y.T.Greig (Edt), The Letters of David Hume vol I pág 375-6.

Reid había buscado poner en pie, ya la había elaborado Hume. Como vimos, ya éste había hecho una distinción entre los sentidos como diferentes de la razón y la imaginación, y los sentidos fundados en la imaginación; y también, como el mismo Reid, había reconocido Hume que estos últimos sentidos, que son los que normalmente entran en juego, ya involucran en su ejercicio la creencia en la existencia de un mundo externo; que nos ponen en relación de una manera inmediata, no inferencial sino, como llega a catalogarla en E.H.U. pág 151, instintiva o natural, con entes cuya existencia sería independiente de nuestro acto de percibirlos.

3.1.3 LA REIVINDICACION HUMEANA DEL ESCEPTICISMO ACADEMICO

Sin embargo, aunque concretarlas no es tarea fácil, no cabe menospreciar las diferencias entre la reflexión de Hume por un lado, y la de Reid y, en general, la de los filósofos escoceses del sentido común, por el otro. Ya Kant fue sensible a una importante diferencia:

"...la suerte, siempre desfavorable, de la metafísica -leemos en los Prolegomena...- quiso que Hume no fuera entendido por nadie... sus adversarios Reid, Oswald, Beattie y... Priestley, dejaron a un lado el punto fundamental de su trabajo ...suponían concedido lo que él precisamente dudaba, y ponían, por el contrario, en duda, con vehemencia, y muchas veces con gran inmodestia, aquello de lo cual jamás se le había ocurrido dudar... Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso"
(75)

Lo que distingue en primer lugar a la filosofía de Hume de la de los "Aberdeen Doctors" es su carácter crítico. Para nuestro filósofo no se trata sólo de afirmar que las creencias que configuran lo que él llama el sistema del vulgo sean intocables, establecer, en lenguaje kantiano, una *quid facti*; se trata también, y sobre todo, de investigar sobre qué fundamento puedan asentarse tales creencias, de resolver una *quid juris*.

De acuerdo en que, por ejemplo, el ejercicio de nues-

(75) I. Kant, Prolegomena... Vorwort. Kant's Werke vol IV pág 258-9.

tros sentidos ya involucra la creencia en la existencia de un mundo externo pero para Hume ésto, lejos de resolver el problema, lo que hace es abrirlo ¿Qué legitimidad tiene esta creencia? ¿En qué nos apoyamos para adoptarla? ¿Es tal existencia un dato inmediato de nuestra experiencia sensorial? ¿Puede acaso inferirse lógicamente a partir de ella? Es la apertura de estos interrogantes, el bucear en estas profundas y abstrusas cuestiones, lo que diferencia a la filosofía del autor del Treatise de las de sus críticos compatriotas.

Comprendemos ahora otra de las ironías que la respuesta humeana a Reid encierra:

"Sólo diré que si Usted ha sido capaz de clarificar estas abstrusas e importantes cuestiones en lugar de resultar mortificado por ellas..." (76)

Hume no pensaba, ni mucho menos, que Reid hubiera clarificado las "cuestiones abstrusas e importantes". Era de la opinión de que ni tan siquiera las había rozado pues de haberse adentrado en éstas, no podría por menos que resultar mortificado por ellas. El examen adecuado de estas cuestiones no podía por menos que venir a sancionar el triunfo del pirronismo y con él, la mortificación del filósofo sufriendo en sus propias carnes el choque de su razón con su naturaleza. La una recomendándole no creer más, suspender todo juicio en tanto que se carece de un fundamento lógicamente suficiente en el que podamos apoyarnos. La otra determinándonos tanto como a respirar a juzgar y a creer. Lo que hace Hume es reprocharle a Reid el haber actuado con el escepticismo de la única forma en que no se puede consentir:

(76) J.Y.T.Greig (Edt), The Letters of David Hume vol I pág 375-6.

dogmáticamente, tomando

"...este expeditivo camino... de refutar de una vez todos sus argumentos sin investigación o examen"(77)

El aparente halago esconde, en realidad, un duro reproche: el de haber soslayado el problema fundamental, es decir: del fundamento; el haberse preocupado por establecer lo que está fuera de toda duda: la *quid facti* de la vigencia del sentido común, sin entrar en la *quid juris* que es el problema de la justificación del mismo. De haber afrontado Reid este problema, hubiera tenido que comprender, según Hume, que no podemos justificar desde un punto de vista estrictamente racional nuestras creencias más obvias, unas veces -recuérdense los argumentos escépticos 2 y 4- por inconsistencia de las mismas; otras -piénsese ahora en los argumentos 1 y 3- por estar lógicamente infundadas en la experiencia.

Es justamente por haber entrado en la *quid juris*, por haber considerado seriamente los argumentos escépticos, que el resultado de la crítica del pirronismo debe seguir siendo para Hume una filosofía escéptica, una vindicación del escepticismo académico. Los argumentos pirrónicos, ciertamente, son incapaces de crear convicción; pero ello no significa que caigan en saco roto. Sirven para abatir el orgullo de la razón que necesariamente conduce al dogmatismo (78), o sea: al intento de extender la jurisdicción de la razón más allá de sus límites. El pirronismo pues, cuando

(77) T.H.N. pág 186.

(78) Cf. A Letter from a Gentleman... pág 19. También E.H.U. pág 161.

sometido a la crítica y, por tanto, "corregido por el sentido común y la reflexión" tiene como resultado un "escepticismo más mitigado o académico" que puede resultar útil y duradero a la vez (79). Un escepticismo cuya enseñanza fundamental es que la

"... humanidad debe actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz, ni aún por la más diligente investigación, de satisfacerse a si misma respecto al fundamento de estas operaciones o de despejar las objeciones que puedan ser levantadas contra ella"(80)

y cuya consecuencia debe ser inculcarnos

"Modestia... y humildad con respecto a las operaciones de nuestras facultades naturales... no una duda universal imposible para cualquier hombre de sostener y que el primer y más trivial accidente de la vida debe inmediatamente desbaratar y destruir" (81)

modestia y humildad que nos hagan huir de la tentación dogmática convirtiéndonos en razonadores "justos", en uno de esos razonadores que proporcionan el grado y el tipo de su creencia a la extensión y naturaleza de la evidencia sobre la que se apoya.

Ahora bien, es muy importante percatarse de que esta modestia y humildad debe afectar a las operaciones de todas nuestras facultades; no sólo al uso directo de nuestro entendimiento -a la razón que se emplea sobre los asuntos co_

(79) Cf. E.H.U. pág 161.

(80) E.H.U. pág 160.

(81) A Letter from a Gentleman... pág 19.

00665

tidianos o el conocimiento científico del mundo- sino también a su uso reflexivo: a la razón filosófica que se emplea para clarificar las abstrusas y difíciles cuestiones del fundamento. El escepticismo académico es así no sólo un resultado filosófico más sino, el mismo, la recomendación de una nueva "práctica de la filosofía", práctica basada "sobre principios escépticos" (82) ¿En qué consiste la misma? Para responder esta cuestión debemos estudiar más en detalle la réplica humeana a los argumentos pirrónicos.

(82) T.H.N. pág 270

3.2. UNA FILOSOFIA BASADA EN PRINCIPIOS ESCEPTICOS

3.2.1. LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DOGMATICA

En realidad, como quizás ya hemos dejado traslucir por alguna de nuestras observaciones, pensamos que Hume utilizó dos tipos muy diferentes de argumentos escépticos. Por una parte, los argumentos 2 y 4 cuyo resultado era poner de manifiesto la inconsistencia del sistema de nuestras creencias básicas; por la otra, los argumentos 1 y 3 que lo que nos muestran es nuestra incapacidad para obtener una certeza absoluta respecto a estas mismas creencias, o, si se prefiere, la imposibilidad de encontrar un fundamento "estrictamente racional" sobre el que hacerlas descansar. El alcance de estos dos tipos de argumentos se nos antoja radicalmente distinto. Dijimos en una nota del primer capítulo que el calificativo "escéptico" es un término relativo, no una determinación absoluta; que para utilizarlo por consiguiente con un sentido no equívoco, debemos especificar la comunidad de opinión respecto a la que el escéptico resulta tal. Veamos ahora cuales son las comunidades de referencia de estos dos tipos de argumentos:

En tanto que la consistencia es requisito imprescindible para la validez de cualquier sistema, argumentos como 2 y 4 resultan escépticos para el sentido común. Al presentarnos contradicciones entre las creencias de éste, su resultado debiera ser ya no una disminución en el grado de credibilidad que la mayoría de hombres otorgan a ese conjunto de creencias básicas (83) sino una anulación absoluta de la misma. No po-

(83) Creencias tales como que existe un mundo objetivo de entes sensiblemente cualificados y causalmente relacionados entre sí, que existimos nosotros mismos y otras personas, etc.

00667

demos creer en algo que es contradictorio. Aprovechando una terminología que ya utilizamos, podríamos decir que este tipo de argumentos desemboca en un "escepticismo doctrinal" que supondría la ruina del conjunto de creencias contra las que se dirigen.

El caso es absolutamente diferente para el tipo de argumentos que ejemplifican 1 y 3. Ellos exhiben la carencia de un fundamento estrictamente racional que apoye las creencias del sentido común: que lo bello o lo bueno no son características de las cosas o de las acciones en si mismas, independientemente del sentimiento cuya contemplación nos provoca; que nuestro conocimiento de las leyes empíricas no puede ser demostrativo o que nuestra creencia en la existencia de los cuerpos o de nuestra misma u otra persona, no puede deducirse ni inducirse a partir de nuestra experiencia interrumpida. Pero estos argumentos no son escépticos con respecto a lo que creen la mayoría de los hombres o, como dice Hume, el vulgo. Este aplica el calificativo "bello" o "bueno" independientemente de la reflexión que pone en claro el fundamento de sus prácticas lingüísticas y éstas no tienen porque verse afectadas por el resultado de aquella reflexión. Igualmente, por más que, por ejemplo, la reflexión filosófica clarifique que de la conjunción constante de dos eventos no puede deducirse su conexión necesaria, el sentido común seguirá tomando la constatación de una tal conjunción como el criterio para concluir que tal conexión existe. Los criterios en base a los cuales el vulgo forma sus creencias son previos e independientes a la reflexión filosófica y, por tanto, ésta no afecta a aquéllas. Estos argumentos como 1 y 3, en consecuencia, son escépticos no por referencia al sentido común, no afectan al grado de convicción que depositamos en nuestras

creencias básicas (84), sino sólo con respecto a aquellos pocos hombres más escrupulosos que, deseando fundar sus creencias en razón, dicen no estar dispuestos a aceptar ninguna creencia para la que no tengamos un fundamento estrictamente racional que las soporte; o sea: los filósofos. Es a este escepticismo que toma como referente no la opinión de la mayoría de los hombres sino a la de los filósofos, al que hemos llamado en otras ocasiones "escepticismo de fundamentación".

Siendo diferentes en su naturaleza y alcance los argumentos escépticos 2-4 y 1-3, pensamos que la concreta estimación de y respuesta humeana a ellos fue también diferente. En un texto que ya hemos aducido, Hume nos dice de los argumentos pirrónicos que son "difíciles sino imposibles de replicar"(85). Entendemos que con esta afirmación, en apariencia retórica, está Hume sugiriéndonos la posibilidad de discriminar entre aquellos argumentos, 2 y 4, para los que aunque él mismo aún no la ha encontrado, sería posible dar una solución puramente conceptual, esto es: mostrar su carácter de pseudo-problemas; y aquellos otros argumentos, 1 y 3, que sería absolutamente imposible refutar. Lo que pensamos es, por una parte, que Hume concibió esperanzas de que la reflexión filosófica llegará, con el tiempo, a eliminar el escepticismo respecto a la razón y el escepticismo que con respecto a los sentidos se deriva de la forma causal del argumento de la ilusión, o sea: que concibió esperanzas de que los principios filosóficos pudieran perfeccionar-

(84) Recuérdese, por ejemplo, que según Hume hay argumentos inductivos en los que, aunque no son demostraciones, debemos depositar un grado de certeza máximo: las pruebas.

(85) E.H.U. pág 159.

se (86) hasta el punto de poder despejarse las inconsistencias que parecen acechar al sistema de creencias del vulgo y, eliminándose lo que hemos llamado escepticismo doctrinal, llegarse a la perfecta reconciliación de la filosofía con el sentido común (87); por otra parte, pensamos también que Hume estimó sus análisis del fundamento de nuestros enjuiciamientos éticos y estéticos, de nuestra creencia en la existencia de un mundo objetivo y de relaciones causales, como correcto y definitivo y que, por tanto, el escepticismo de fundamentación resultaba imposible de refutar (88).

Como consecuencia de ello, la solución de Hume a los dos tipos distintos de argumentos fue bien diferente. Para los argumentos que desembocarían en un escepticismo doctrinal, no contando con una solución definitiva, una refutación conceptual que no obstante estimaba posible, nos propone Hume un "remedio": el descuido y la falta de atención. Si la consideración de 2 y 4 debiera llevarnos a la ruina del sentido común, a la suspensión del juicio, puesto que tal suspensión nos conduciría ni más ni menos que a la extinción del género humano, lo mejor que podemos hacer es, dejándonos llevar por nuestra naturaleza, obviarlos. La apelación a la naturaleza es aquí para enfrentarla directamente a las con-

(86) Cf. T.H.N. pág 273.

(87) Cf. Abstract pág 659.

(88) Esto es, pensamos que el escepticismo doctrinal es accidental en el pensamiento de Hume, la honesta confesión de su impotencia para disolver ciertos argumentos escepticos que estaba convencido tenían solución; mientras que el escepticismo de fundamentación es esencial, el resultado precisamente de su reflexión analítica. Es por ello que una vez más está en lo correcto Lévy-Bruhl al señalar que Hume es escéptico sólo por comparación: con otros filósofos. "L'orientation de la pensée philosophique de David Hume" Revue de Metaphisique et de Morale vol XVII n°17 (1909).

clusiones filosóficas.

Quizás consciente de la debilidad de este remedio, pretende Hume reforzarlo con un argumento empírico, una consideración psico-fisiológica. Esta inatención que pone a salvo nuestro sentido común nos resulta más fácil de alcanzar en cuanto que los argumentos que debemos obviar son el resultado de una actitud reflexiva, actitud no usual para la mente, que requiere un esfuerzo por parte de ésta y soportar la incomodidad derivada de un curso anormal de sus espíritus animales mientras se detiene en su consideración (89).

Para los argumentos que desembocan en un escepticismo de fundamentación no sólo no espera Hume una futura refutación sino que ni tan siquiera nos propone un remedio. No dirigiéndose los mismos a las creencias del vulgo, no se ve Hume en la obligación de hacerlo. Su estrategia consiste siempre que los explicita, en recordar a los filósofos que la fuerza de la razón no es la única que nos puede hacer aceptar un sistema de creencias, que hay otros criterios: pragmáticos, que pueden decidírnos a una tal adopción. La apelación a la naturaleza no sólo no se contrapone aquí a la conclusión filosófica sino que, por ende, la refuerza.

Pero hay más. Hay una estrategia expositiva que Hume siempre sigue y que nos descubre hasta qué punto no se trata para él sólo de que la apelación a la naturaleza humana venga a legitimar estas conclusiones escépticas sino también, y recíprocamente, de que estos argumentos filosóficos sirven para defender aquella naturaleza: el sentido común. Recorde-

(89) Cf. T.H.N. págs 187 y 269.

00671

mos el tratamiento humeano del problema del mundo externo o de la causalidad. No se trataba sólo de exponer el sistema de creencias del vulgo, constatar su falta de fundamento estrictamente racional y luego apelar a la naturaleza para justificar su adopción. Había además un aspecto que podríamos llamar "dialéctico" en la exposición humeana. Un desafío a aquellos filósofos que, por pretender no aceptar otras creencias más que aquellas que puedan fundarse en razón, terminan por proponer una reforma del sistema del vulgo. Se trata de demostrar que el sistema alternativo que proponen estos filósofos es absurdo y que, en última instancia, es parasitario del sentido común. Que cuando pueblan el mundo de formas sustanciales y poderes o lo vacían de cualidades secundarias, no pueden especificar las condiciones -las impresiones- en que podríamos hablar de aquellas propiedades que se inventan o de estos objetos a los que despojan de propiedades que los hombres normales les atribuyen. Lejos de recomendarnos el olvido de 1 y 3, estos argumentos tendrían para Hume una función importante: defendernos de los sueños dogmáticos; una utilidad terapéutica por lo que, como el botiquín, sería deseable tenerlos siempre a mano.

Podemos ahora empezar a vislumbrar en qué consiste esa práctica filosófica basada sobre principios escéticos. Es el deseo de fundar en razón nuestras creencias, ese anhelo dogmático, el que, en última instancia, ha llevado a los filósofos al ámbito del sinsentido o a la conclusión pirrónica. El filósofo pretende justificar las creencias del sentido común pero encuentra que tal justificación resulta imposible por lo que termina o proponiéndonos la reforma de aquellas creencias, un sistema pretendidamente racional que en el fondo no es sino un conjunto de sinsenti-

dos o de hipótesis inverificables -es ésta la solución dogmática-; o proponiéndonos la suspensión de todo juicio y creencia -el escepticismo pirrónico-. En resumidas cuentas, que "Las razones escéptica y dogmática son de la misma clase aunque contrarias en su operación y tendencia"(90). Contra más anhelemos el dogma, más nos exponemos al escepticismo.

Se comprende ahora por qué la filosofía debía convertirnos en pirrónicos. Porque "la asunción de los pirrónicos clásicos fue que debemos creer sólo aquello para lo que existan fundamentos racionales adecuados" (91); paradójicamente, es en el orgullo de la razón que el pirronismo tiene su origen último. Pero este mismo orgullo ha sido el detonante de la pasión filosófica, y aquella asunción parece haber estado presente en toda práctica de la metafísica. La única diferencia parece estribar en que mientras los pirrónicos pensaban que tal desideratum era insatisfacible, que no se podían encontrar creencias fundadas en razón, los metafísicos dogmáticos, piénsese por ejemplo en el caso paradigmático de Descartes, creían todo lo contrario. En última instancia sería el anhelo dogmático el responsable último del descrédito en que la Metafísica había caído.

Con la filosofía académica, una filosofía construida sobre principios escépticos, lo que pretende Hume es superar tal descrédito haciendo "pasar la filosofía desde el punto de vista absoluto al de lo relativo"(92); pretende construir

(90) T.H.N. pág 187.

(91) R.H.Popkin, "The Skeptical Precursors of David Hume" Philosophy and Phenomenological Research nº 16 (1955) pág 70.

(92) L.Lévy-Bruhl, Op.Cit pág 60. También S.Hampshire, "Hume's place in Philosophy" D.F.Pears (Edt), David Hume pág 4.

00673

una metafísica sobre principios escépticos, una buena metafísica, que renuncie al ideal dogmático, que deje de estimar el hallazgo de un fundamento estrictamente racional para todas nuestras creencias como el criterio de su validación. El objetivo que esta reflexión metafísica se traza -y debe recordarse ahora lo que dijimos en el primer capítulo a propósito de la significación metafísica del método experimental, a propósito del sentido que el "hypotheses non fingo" newtoniano tiene- no es ya la justificación a toda costa de la naturaleza humana sino, simplemente, su determinación; aunque esta determinación no haga sino familiarizarnos con los estrechos límites de nuestro entendimiento, exhibir la carencia de un fundamento estrictamente racional para muchas de nuestras creencias. Tal determinación es la que el Treatise y los Enquiries nos ofrecen, y lo único que sus secciones iniciales nos habían prometido:

"Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan universales como sea posible... es sin embargo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; y que cualquier hipótesis que pretenda descubrir las cualidades originales últimas de la naturaleza humana debe rechazarse de principio como presuntuosa y quimérica... Cuando vemos que hemos llegado a la máxima extensión de la razón humana nos sentamos satisfechos, aunque estemos absolutamente seguros en lo fundamental de nuestra ignorancia y percibamos que no podemos dar razón de nuestros principios más generales y refinados aparte de nuestra experiencia de su realidad, razón que es la del vulgo... imposibilidad de explicar los principios últimos... que es un defecto común a todas la ciencias" (93)

Contra lo que supuso Reid, no hay desproporción entre lo prometido y lo que se nos ofrece. Se prometió una mera exposición de los principios de la naturaleza humana y es una tal exposición con lo que nos encontramos. Hume no tiene la culpa de que estos principios no sean estrictamente racionales o de que a veces parezcan incluso inconsistentes. Sólo pueden ver en esta filosofía un fracaso aquellos que aspiran no a una determinación sino a una justificación de la naturaleza humana. Y este es el caso de Reid y de su compinche Beattie. Y de aquí, su enorme distancia con los presupuestos filosóficos de Hume. Ellos no trataban sólo de que se reconociera que hay unas creencias básicas compartidas por la humanidad, no trataban de exponer el fundamento de las mismas; además, aspiraban a darles una justificación última y absoluta:

"Tales juicios, originales y naturales, son por consiguiente una parte de los útiles que la naturaleza nos ha dado al entendimiento humano. Son la inspiración del Todopoderoso..."(94)

Los filósofos del sentido común escoceses, que no han comprendido el significado del escepticismo humeano ni, en realidad, el significado de su reflexión filosófica, siguieron aferrados a una práctica dogmática de la metafísica, buscando una coartada teológica a la naturaleza humana (95).

La filosofía, su filosofía, se justifica pues a los ojos de Hume, aunque principalmente, no sólo porque es una actividad placentera en si misma (96), el ejercicio del en-

(94) T.Reid, An Enquiry into the human mind pág 268.

(95) Cf. D.F.Norton, Op.Cit págs 201-5.

(96) T.H.N. pág 271.

tendimiento que satisface una "curiosidad inocente" (97), sino también porque supone afrontar una empresa susceptible de ser coronada con el éxito (98). Para que la justificación fuera total sólo falta exhibir su utilidad (99).

(97) E.H.U. pág 11.

(98) E.H.U. pág 14.

(99) Téngase en cuenta que aunque en el placer que produce el ejercicio del entendimiento reside para Hume la principal justificación de la práctica filosófica, la posibilidad de verse coronada con el éxito y la consecución de un resultado útil, son también condiciones necesarias, aunque subordinadas, de la actividad filosófica. Cf. T.H.N. II-iii-10.

3.2.2 LA TAREA DEL FILOSOFO

En principio, resulta difícil siquiera imaginar que la ciencia de la naturaleza humana, como metafísica que es, pueda llegar a tener utilidad alguna. Estando dirigida esta filosofía "difícil y abstrusa" a lograr la determinación del fundamento de nuestras creencias básicas, tanto teóricas como prácticas, no cabe esperar de ella el descubrimiento de ningún hecho del mundo sino sólo, la explicitación de los criterios presupuestos cuando decimos que sabemos que algo es el caso o que esto está bien o mal, etc. Tampoco cabe esperar que de esta explicitación se siga una reforma de aquellos criterios. El metafísico no propone que adoptemos una razón diferente y cuando históricamente se ha apelado a una tal y se ha hablado de algo así como "un punto de vista puro e intelectual", modo de saber que sería el filosófico por excelencia, diferente y contrapuesto al del resto de los mortales, en realidad lo único que se pretendía con ello era disimular los absurdos en que la mala metafísica desembocaba (100). Tras el trabajo del filósofo los criterios de verdad seguirán siendo los mismos, la razón común queda intacta; esta misma razón, no una facultad intelectual especial, privilegio de dioses, es la que el filósofo ejercita en sus explicaciones que, como las del vulgo, no son en suma sino la descripción de regularidades, de la conjunción constante de nuestras creencias (ideas) con las condiciones evidenciales en que surgen (impresiones). A la vista de todo esto pues, cabe preguntarse si para este viaje se necesitaban alforjas (101).

(100) Cf. T.H.N. pág 72.
 (101) Cf. T.H.N. pág XVIII.

La crítica a la filosofía dogmática que hemos visto viene a suponer la buena metafísica puede empezar a hacernos pensar que quizás, después de todo, el esfuerzo ha merecido la pena. La filosofía académica nos suministra las armas (los argumentos escépticos, especialmente aquellos destinados a hacernos ver que nos resulta imposible obtener una certeza absoluta para todas nuestras creencias y que desembocaban en lo que llamamos un escepticismo de fundamentación) que nos permiten combatir las aspiraciones quiméricas del filósofo dogmático. Nos permite descubrir el sinsentido de muchas de las nociones que éste utiliza (por ejemplo: las de "materia", "poder", etc.) y lo absurdo de sus teorías (por ejemplo: de que cabe un conocimiento demostrativo sobre cuestiones de hecho y existencia). La buena metafísica, la ciencia de la naturaleza humana, esta filosofía moderadamente escéptica tiene pues una utilidad terapéutica respecto a la mala metafísica. En realidad, ella es el único posible remedio válido contra los delirios de ésta (102).

Ahora bien, hay que reconocer que esta utilidad no serviría para despejar ese recelo del hombre sencillo que ve en el filósofo puro no más que un tipo extravagante al que supone no contribuir "en nada al perfeccionamiento ni al placer de la sociedad, que vive apartado de la comunicación con la humanidad absorto en nociones y principios por igual remotos de su comprensión" (103). ¡Bonita utilidad -podría decirse- la de la filosofía si sólo sirve para destruirse a si misma!.

Sin embargo, no es el hacernos despertar del sueño dog-

(102) Cf. E.H.U. pág 12.

(103) Cf. E.H.U. pág 8.

mático el único beneficio que según Hume se sigue de la filosofía académica. Casi acabamos de decir que la filosofía difícil o metafísica humeana no pretende reformar nuestra razón, pero lo que si pretende y permite, es, al clarificar la naturaleza de ésta, mejorar el uso que hagamos de ella. Variando un poco los ejemplos de Hume: cuando yo conduzco mi coche -mi razón- mi conducción de él se ve posibilitada por el funcionamiento de sus mecanismos -por su naturaleza-, pero yo no necesito saber ni una palabra de mecánica -metafísica- para poder conducir mi coche. Sin embargo, si adquiere tal conocimiento, puedo mejorar mi conducción -el uso de mi razón-. Sabiendo como son las ruedas o conociendo la potencia del motor etc, sabré hasta qué punto es peligroso tomar una curva sobre un pavimento mojado o cuánto puedo forzar la marcha etc (104). En resumen, que

"...una ventaja considerable que resulta de la filosofía precisa y abstracta es su ayuda a la fácil y humana; la cual, sin la primera, nunca alcanzaría un grado suficiente de exactitud en sus opiniones, preceptos o razonamientos" (105)

La introducción al Treatise nos prometía nada menos que "un sistema completo de las ciencias" construido sobre el nuevo fundamento de la ciencia de la naturaleza humana (106). Pero esta promesa no debe desorientarnos. Que el resto de ciencias se apoyen en la ciencia del hombre, sobre la buena metafísica, no significa que se deduzca a partir de ésta. Esta concepción del sistema obedece al ideal dogmático

(104) El ejemplo de Hume es el de un pintor que por conocer los principios de la anatomía puede representar mejor el cuerpo humano. Cf. E.H.U. pág 10.

(105) E.H.U. pág 9.

(106) Cf. T.H.N. pág XVI.

del mismo. El apoyo que la metafísica debe dar al resto de ciencias es otro. Se trata de clarificar sus posibilidades epistemológicas; posibilidades que Hume resume en una breve fórmula: sólo las ciencias que tengan por objeto únicamente la cantidad y el número, serán susceptibles de demostración (107). Y se trata también de terciar en la resolución de aquellos enigmas que, como las paradojas a propósito del infinito en matemáticas o el carácter absoluto o relativo del espacio y el tiempo en filosofía natural, requieren no una solución empírica sino, antes que nada, una clarificación conceptual. Así, aunque las ciencias, en su desarrollo, son autónomas de la metafísica -lo cual no impide que siempre, en cualquier práctica científica, hayan presupuestos metafísicos- el cultivo de esta última puede producir "cambios y progresos... en estas ciencias" (108). Aparte de por la destrucción de la metafísica dogmática, la buena metafísica resulta pues útil también en cuanto que sirve de fundamento al conjunto de las ciencias, pudiendo contribuir, de cualquiera de los dos modos que hemos especificado, al desarrollo de éstas. Pero no son éstos los dos únicos respectos en que la filosofía difícil, su filosofía, puede resultar según Hume útil..Aún nos falta por considerar una tercera y última funcionalidad de la misma; quizás la más importante.

Cuando hemos analizado la naturaleza de la razón empírica, hemos visto el sesgo pragmatista que da Hume a sus reflexiones; en última instancia, la legitimidad de esas leyes de la imaginación que constituyen lo que llamamos el

(107) Cf. E.H.U. pág 163.

(108) T.H.N. pág XV.

entendimiento emana de su utilidad para hacernos controlar el mundo y satisfacer nuestras necesidades. Sin embargo, no siempre nuestro entendimiento es capaz de ofrecernos una satisfacción de tales necesidades. Muchas veces, no "tenemos ni la suficiente sabiduría para preveer aquellos males que constantemente nos acechan, ni el poder para prevenirlos" (109). Es en este estado de indigencia, cuando nos encontramos atezados por circunstancias que escapan de nuestro control: la enfermedad, la muerte o la pertinaz sequía que nos azota, donde esa enajenación colectiva que es la superstición encuentra su caldo de cultivo idóneo.

"La debilidad, el miedo, la melancolía, junto con la ignorancia... son las verdaderas fuentes de la SUPERSTICION" (110)

Agotados los recursos que suponen esos principios de la imaginación a los que calificamos de razonables, el hombre, que aún sigue necesitado de resolver sus problemas, echa mano de esos otros principios, igualmente naturales, que engendran lo que Hume denominó la probabilidad no filosófica o la creencia ilegítima. La semejanza es el más importante de ellos. Vemos que los niños se ven protegidos por sus padres a los que obedecen y aman y nosotros mismos, acechados por el temor, suponemos que deben existir unas fuerzas que nos sobrepasen, unos seres a los que obedeciendo y amando nos concederán su protección. Renunciamos así a la virilidad del entendimiento para refugiarnos en la

(109) The Natural History of Religion. Philosophical Works
vol IV pág 316.

(110) "Of superstition and enthusiasm". Philosophical Works
vol III pág 144. Mayúsculas originales.

puerilidad de la fantasía la cual, por un proceso que podríamos catalogar de proyección neurótica, "nos abre un mundo desde sí... y es capaz de perturbar la conducta de nuestras vidas y nuestras acciones" (111).

Se argumentará que combatir la superstición no es tan importante, que cada cual tiene derecho a consolarse como quiera y pueda. El problema es que el supersticioso actúa y en su comportamiento involucra a los demás. Normalmente no se conforma con "salvarse" él y pone todo su empeño en "salvarnos" también a los demás: "La mayor parte de la humanidad está naturalmente predispuesta a ser rotunda y dogmática en sus opiniones" (112); no regulando, como hace el hombre sabio, la firmeza de su convicción a la evidencia sobre la que se apoya, los supersticiosos devienen unos fanáticos que "no tienen ninguna indulgencia para aquellos que sostienen opiniones distintas", y toman como criterio de verdad "la violencia de sus afirmaciones, la obstinación de su creencia" (113). Luchar contra este dogmatismo cotidiano, mucho más peligroso que el dogmatismo filosófico que sólo puede resultar tal cuando se alía con él, es tarea ineludible si es que se quiere salvar la tolerancia y la libertad civil (114). La filosofía académica es una buena arma para esta lucha. Ella nos incluca, por el escepticismo antecedente que nos recomienda, esa actitud reflexiva de desconfianza respecto a todas aquellas creencias que se nos quieran imponer por la mera fuerza de la autoridad y al familiarizarnos, por el moderado escepticismo consecuen-

(111) T.H.N. pág 272.

(112) E.H.U. pág 161.

(113) E.H.U. pág 161.

(114) Cf. "Of Superstition and Enthusiasm". Philosophical Works vol III pág 149.

te en que hemos visto desemboca, con "las extrañas debilidades del entendimiento humano", nos inspira una "mayor modestia y reserva y disminuye" nuestros "prejuicios contra los antagonistas" (115). Esta es de hecho, la mayor utilidad de la filosofía académica: inmunizarnos contra el dogmatismo cotidiano, inculcarnos la tolerancia y el respeto para con las opiniones de los otros refinando insensiblemente nuestro temperamento al crearnos sentimientos serenos y moderados (116). Es cierto pues que, como ha subrayado Norton, tras el escepticismo humeano late una vena humanista uno de cuyos objetivos primordiales es la defensa de la tolerancia (117). Según Hume tiene en consecuencia la metafísica también una tarea mundana. Para él, como para Platón, debe el filósofo volver a la caverna, emplear sus conocimientos para intentar liberar a sus congéneres. Pero este deber no supondrá para el filósofo, según en escocés, una obligación penosa sino todo lo contrario: la posibilidad de evitar los inconvenientes, la soledad a la que necesariamente se ve condenado, de quien se ocupa sólo en pensamientos abstrusos. La aplicación de los resultados de la especulación metafísica a la construcción de una filosofía fácil, a una crítica de la cultura que combata la superstición vulgar, la intolerancia y el fanatismo cotidiano, es la única posibilidad que le queda abierta al filósofo de hacer su ciencia humana, "tal que pueda tener una referencia directa a la acción y la sociedad"; la única posibilidad de atendiendo no sólo a su naturaleza racional sino también, en cuanto que ser humano, a su constitutiva dimensión social, "ser un filósofo pero, en medio de toda...

(115) Cf. E.H.U. pág 161.

(116) Cf. "The Sceptic". Philosophical Works vol III pág 224 y T.H.N. pág 272.

(117) Cf. D.F.Norton, Op. Cit. pág 304.

filosofía, "ser aún un hombre" (118). La plena justificación de la reflexión filosófica abstrusa y difícil, la posibilidad de que la misma se convierta en una actividad plenamente gratificante, pasa pues por su desembocar en una filosofía fácil:

"Felices si podemos unir los límites de las diferentes especies de filosofía reconciliando la investigación profunda con la claridad, y la verdad con la novedad; y aún más felices si razonando en esta manera sencilla podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa que hasta ahora parece haber servido no más que de refugio a la superstición y de tapadera al absurdo y el error"
(119)

Coherentemente con su manera de entender el papel de la metafísica, apoyándose en ella Hume dedicó buena parte de sus esfuerzos intelectuales, por una parte, a construir ese sistema de las ciencias del que la Introducción del Treatise nos hablaba: a perfeccionar o poner las bases de ciencias particulares tales como las matemáticas, la filosofía natural (120), la economía, la política, la estética (121) y la religión natural (122). Por la otra, a combatir los prejuicios y la superstición de su época y a defender la

(118) Cf. E.H.U. pág 8-9

(119) E.H.U. pág 16.

(120) Recuérdese su frustrada "Some Considerations previous to Geometry and Natural Religion".

(121) A este fin están dedicados buena parte de sus Essays

(122) The History of Natural Religion y Dialogues Concerning Natural Religion

tolerancia (123), tarea que consideró tan necesaria como inagotable.

Pocos días antes de su muerte, Hume refirió a su amigo Adam Smith algunas de las reflexiones que la lectura de los Diálogos de la muerte de Luciano le habían provocado:

"El -dice A. Smith en la narración de su entrevista con Hume- se divirtió entonces inventando múltiples excusas jocosas que pudiera presentar a Carón e imaginando las malhumoradas respuestas que, dado el carácter de Carón, éste le devolvería:

"Pensándolo mejor (dijo) podría decirle: "Buen Carón, he estado corrigiendo mis obras para una nueva edición. Concédame un poco de tiempo, que pueda ver como el público recibe las modificaciones.

Pero Carón respondería,

-Cuando hayas visto el efecto de éstas, querrás hacer otras. No habrá fin a tales excusas; por consiguiente, honesto amigo, hazme el favor de subir a mi barca

Pero aún podría replicar

-Ten un poco de paciencia, buen Carón, he estado dedicándome a abrir los ojos del público. Si viviera unos pocos años más podría tener la satis-

(123) Este objetivo lo cumplen otra parte de sus Essays. En suma, que los escritos posteriores al Treatise y a los Enquiries no hacen pues sino desarrollar el programa filosófico expuesto en estas obras. Cf. M. Malherbe, La Philosophie empiriste de David Hume pág 10.

facción de presenciar la caída de algunos de los sistemas vigentes de superstición
Pero entonces Carón perdería toda paciencia y compostura

-Tu, pícaro holgazán, esto no sucederá ni en varios cientos de años ¿Te imaginas que te voy a conceder un plazo tan largo? Sube a la barca al instante, perezoso, enredador" (124)

No hace falta sino mirar a nuestro alrededor, ver el fanatismo y la intolerancia de la que en filosofía y otros asuntos aún hoy muchos hacen gala, para darse cuenta de que de haber Carón aceptado la propuesta de Hume, éste aún seguiría tan vivo como lo sigue estando su pensamiento.

(124) National Library of Scotland, MS 3524ss. Citado por E.C.Mossner, The Life of David Hume pág 600-601.

BIBLIOGRAFIA

- AARON, R.I., The Theory of Universals. Clarendon Press. Oxford 1957.
- ADLER, J.E., "Stove on Hume's Inductive Scepticism". Australian Journal of Philosophy. Vol 53. Nº 2. 1975.
- AQUILA, R.E., "Brentano, Descartes and Hume on Awareness". Philosophy and Phenomenological Research. Nº 35 1974.
- ALEJANDRO, J.M., "El atomismo gnoseológico de D. Hume". Penamiento. Vol 32. 1976.
- ALLAIRE, E.B., "The attack on substance: Descartes to Hume". Dialogue. Nº 3. 1964.
- ALLARD, J.L., "L' explication empiriste de la causalité selon D. Hume". Revue de l'Université d'Ottawa. Vol 32. Nº 3. 1962.
- ANDERSON, R.F., Hume's First Principles. University of Nebraska Press. 1966.
- "Hume's Account of Knowledge of External Objects" Journal of the History of Philosophy. Vol XIII. 1975.
- ANSCOMBE, G.E.M., "Whatever has a beginning of existence must have a cause: Hume's argument exposed" Analysis. Nº 34. 1973.
- ARCE, J.L., "Algunas consideraciones sobre la causalidad en Hume". Crisis. Nº 66-7. 1970.
- "Creencia y Simpatía en Hume". Anales del Seminario de Metafísica. Vol XI. 1976.
- ARDAL, P.S., Passion and Value in Hume's Treatise. University Press. Edimburgh 1966.
- "Convention and Value" en Morice, G. (Edt).
- "Another look at Hume's Account of Moral Evaluation". Journal of the History of Philosophy. Vol XV. 1977.

- ARDLEY, G., "Hume's common sense Critics". Revue Internationale de Philosophie N° 115-6. 1976.
- ARISTOTELES, Metaphysica. Editada por Jaeger, W. Clarendon Press. Oxford 1957.
- Categoriae et De Interpretatione. Editadas por Minio-Paluello, L. Clarendon Press. Oxford 1949.
- Analytica Priora et Posteriora. Editados por Ross, W.D. Clarendon Press. Oxford 1964.
- ARMSTRONG, D.M., La percepción y el mundo físico. Editorial Tecnos. Madrid 1966. (Edición en inglés en Routledge & Kegan Paul. London 1961)
- ASHLEY, J. & STACK, M., "Hume's Theory of the Self and its Identity". Dialogue. N° 13. 1974.
- ATKINSON, R.F., "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. Mac Intyre" en Chappell, V.C. (Edt)
- "Hume on Mathematics". Philosophical Quarterly. N° X. 1960.
- AUSTIN, J.L., Sentido y Percepción. Editorial Tecnos. Madrid 1981. (Edición en inglés en Clarendon Press. Oxford 1962)
- AYER, A.J., Hume. University Press. Oxford 1980.
- The Foundations of Empirical Knowledge. Macmillan. London 1940.
- El Problema del Conocimiento. EUDEBA. Buenos Aires 1962. (Edición en inglés en Macmillan. London 1956)
- Los Problemas Centrales de la Filosofía. Alianza Editorial. Madrid 1973. (Edición en inglés en St. John's Hill. London 1972)
- "What is a law of Nature?". Revue Internationale de Philosophie. N° 10. 1955-6.

- AYER, A.J., GELLNER, E. & KUZNETSOV, I.V., Filosofía y Ciencia Cuadernos Teorema. Valencia 1975.
- AYER, A.J. (Edt), El Positivismo Lógico. Fondo de Cultura Económica. México 1965 (Edición en inglés en The Free Press of Glencoe. Chicago 1959)
- BEANBLOSSOM, R.E., "A new Foundation for Humean Scepticism" Philosophical Studies. Nº 29. 1976.
- BEAUCHAMP, T.L., "Hume on Causal Contiguity and Causal Succession". Dialogue. Nº 13. 1974
- BEATTIE, J., The Philosophical and Critical Works. Editadas por Fabian, B. Georg Olms Verlag. Hildesheim 1974-5.
- BECK, L.W. (Edt), Proceedings of the third International Kant Congress. Reidel Publishing Company. Dordrecht 1972.
- Essays on Kant and Hume. Yale University Press. New Haven and London 1978.
- BENNETT, J., Locke, Berkeley, Hume: Central Themes. Clarendon Press. Oxford 1971.
- BERKELEY, G., Principles, Dialogues and Philosophical Correspondence. Editados por Turbayne, C.M. The Bobbs-Menill Company. New York 1965.
- BERLIN, I., "Hume and the sources of German anti-rationalism" en Morice, G. (Edt).
- BEROFSKY, B., "Causality and General Laws". The Journal of Philosophy. Vol LXIII. Nº 6. 1966.
- BIRO, J.I., "Hume on Self-Identity and Memory". Review of Metaphysics. Nº 30. 1976.
- BLACK, M., "Puede el efecto preceder su causa". Modelos y Metáforas. Editorial Tecnos. Madrid 1966. (Edición en inglés en University Press. Cornell 1962)

00690

- BOROWSKI, E.J., "Identity and Personal Identity". Mind LXXXV. 1976.
- BOTWINICK, J., "A case for Hume's Nonutilitarianism". Journal of the History of Philosophy. Vol. XV. 1977.
- BREAZEALE, D., "Hume's Impasse". Journal of the History of Philosophy. Vol 13. 1975.
- BREDE, W., Der Unterschied der Lehren Humes in Treatise und Enquiry. Georg Olms Verlag. Hildesheim 1980.
- BRETT, N., "Substance and mental identity in Hume's Treatise" Philosophical Quarterly. N° XXII. 1972.
- BRICKE, J., Hume's Philosophy of Mind. University Press. Edinburgh 1980.
- "Hume on Self-Identity, Memory and Causality" en Morice, G. (Edt).
- BROAD, C.D., Hume's doctrine of Space. Proceedings of the British Academy. University Press. Oxford 1961.
- BROILES, R.D., The Moral Philosophy of David Hume. Martinus Nijhoff. The Hague 1969.
- BRAUD, R., "The Beginnings of Hume's Philosophy" en Morice, G. (Edt).
- BUCHDAL, G., Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins, Descartes to Kant. Basil Blackwell. Oxford 1969.
- BUNGE, M., Causalidad. Eudeba. Buenos Aires 1961.
- BUNGE, M. (Edt), The Critical Approach to Science and Philosophy. The Free Press of Glencoe. London 1964.
- BUTCHVAROV, P., "The Self and Perceptions: A Study in Humean Philosophy". The Philosophical Quarterly. N° IX. 1959.
- BUTLER, R.J., "Natural Belief and the enigma of Hume". Archiv für Geschichte der Philosophie. N° 42. 1960.

- "Hume's Impressions" en Vesey, G. (Edt)
- BUTTS, R.E., "Hume's Scepticism". Journal of the History of Ideas. Vol XX. 1959.
- BUTTS, R.E., & DAVIS, J.W. (Edts), The Methodological Heritage of Newton. Basil Blackwell. Oxford 1970.
- CAPALDI, N., "The Copernican Revolution in Hume and Kant" en Beck, J.L. (Edt5
— David Hume. The Newtonian Philosopher. Twayne Publishers. Boston 1975.
- "Some Misconceptions about Hume's Moral Theory" Ethics 76. Nº 3. 1966.
- CARE, N.S. & GRIMM, R.H. (Edts), Perception and Personal Identity. The Press of Case Western Reserve University. Cleveland 1969.
- CARNAP, R., "La antigua y la nueva lógica" en Ayer, A.J. (Edt).
- CAVENDISH, A.P., David Hume. Dover Publications. New York 1968 (Publicado originalmente por Penguin Books, bajo el nombre de Basson, A.H. Harmondsworth 1958)
- CASSIRER, E., El Problema del Conocimiento en la Filosofía y las Ciencias modernas. Fondo de Cultura económica. México 1953 (Vol II). (Edición en alemán en Bruno Cassirer Editor. Berlín 1907)
- CHAPPELL, V.C. (Edt), Hume. Macmillan. London 1968.
- CHISHOLM, R., "On the Observability of the Self". Philosophy and Phenomenological Research. Nº 30. 1969.
- CHURCH, R.W., "Malebranche and Hume". Revue Internationale de Philosophie. Nº 1. 1938-9.
- "Hume's Theory of Philosophical Relations". Philosophical Review. Nº 50. 1941.
- CLACK, J.G., "Chisholm and Hume on observing the Self". Philosophy and Phenomenological Research. Nº 33. 1973.

- COHEN, I.B., The Newtonian Revolution. Harvard University Press. Cambridge (Mass) 1980
- Franklin and Newton. Harvard University Press. Cambridge (Mass) 1966.
- COSTA, M., "Acerca de la importancia histórica de Hume". Revista de Filosofía. Nº 19. 1967.
- CAPITAN, W.H., "Part X of Hume's Dialogues" en Chappell, V.C. (Edt).
- CRONIN, T.J., Objective Being in Descartes and in Suarez. Gregorian University Press. Roma 1966.
- CUMMINS, R., "The missing shade of Blue". Philosophical Review. Nº 463. 1978.
- CURRAS, A., "Hume: realidad, creencia y ficción". Anales del Seminario de Metafísica. Vol XI. 1976.
- DAL PRA, M., Hume e la scienza della natura umana. Laterza. Roma 1973.
- "L'astrazione nella filosofia di Hume". Rivista Critica di Storia di Filosofia. Nº 22. 1967.
- DAVIE, G.E., "Hume and the Origins of the Common Sense School". Revue Internationale de Philosophie. Nº 6. 1952.
- DAVIDSON, D. & HAMMAN, H. (Edts) Semantics of Natural Language. Reidel. Dordrecht 1972.
- DAVIS, J.W., "Hume on Qualitative Content" en Morice, G. (Edt)
- DELEUZE, G., Empirismo y Subjetividad. Granica Editor. Barcelona 1977 (Edición en francés en P.U.F. París 1953).
- DENISSOFF, A., Descartes, premier théoricien de la Physique Mathématique. Bibliothèque Philosophique de Louvain 1970.
- DESCARTES, R., Discours de la Méthode. Editado por Adam, Ch. & Tannery, P. Vrin. París 1965.
- Regulae ad directionem ingenii. Editadas por Adam Ch. & Tannery, P. Vrin. París 1966.
- Principes de la Philosophie. Editados por Adam, Ch. & Tannery, P. Vrin. París 1964.
- Meditationes de Prima Philosophia. Editadas por Adam, Ch. & Tannery, P. Vrin. París 1964.

- DRAKE, S., Galileo. University Press. Oxford 1980.
- DREVER, J., "A note on Hume's Pyrrhonism". Philosophical Quarterly. Nº III. 1953.
- DUCCASSE, C.J., "Critique of Hume's conception of causality". Journal Philosophy. Vol LXIII. Nº 6. 1966.
- DUMMETT, M.A.E., "Can an effect precede its cause". Proceedings of the Aristotelian Society. Nº 28. 1954.
- DUQUE PAJUELO, F., "Estudio preliminar y notas a su traducción del Tratado de la Naturaleza Humana". Editora Nacional. Madrid 1977.
- EINSTEIN, A., Mi visión del mundo. Tusquets Editores. Barcelona 1981. (Edición en alemán en Europa Verlag. Zürich)
- FEIGL, H., "What Hume might have said to Kant" en Bunge, M., (Edt).
- "The Logical character of the Principle of Induction" en Feigl, H & Sellars, W. (Edts).
- FEIGL, H., & SELLARS, W. (Edts), Readings in Philosophical Analysis. Appelton-Century-Crofts. New York 1949.
- FLEW, A., Hume's Philosophy of Belief. Routledge & Kegan Paul. London 1961.
- "On the interpretation of Hume" en Chappell, V.C. (Edt).
- "'Not Prove' - At Most" en Chappell, V.C. (Edt)
- "Did Hume distinguish pure from applied Geometry?" Ratio. Nº 8. 1965
- FOGELIN, R.J., "Kant and Hume on simultaneity of causes and effects". Kant-Studien. Nº 67. 1976.
- FOOT, P.R., "Hume on moral Judgement" en Pears, D.F., (Edt).
- FURLONG, E.J., "Imagination in Hume's Treatise and Enquiry". Philosophy. Vol XXXVI. 1961.
- GARCIA ROCA, J., Positivismo e Ilustración: la Filosofía de David Hume. Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia. Valencia 1981.

00694

- GASKIN, D., "Causation and Recipes" en Sesonske, A. & Fleming, N. (Edts).
- GLOSSOP, R. J., "The Nature of Hume's Ethics". Philosophy and Phenomenological Research. N° 27. 1967.
- GOLDSTICK, D., "Hume's 'circularity' charge against inductive Reasoning". Dialogue. N° 11. 1972.
- GOSSMAN, L., "Two Unpublished Essay on Mathematics in the Hume's Papers". Journal of the History of Ideas. Vol. 21. 1960.
- GOTTERBARN, D., "Kant, Hume and Analiticity". Kant-Studien. Vol. 65. 1974.
- GRAVE, S. A., The Scottish Philosophy of Common Sense. University Press. Oxford 1960.
- GREEN, T. H. & GROSE, T. H. (Edts), Philosophical Works of David Hume. Scientia Verlag. Aalen 1964.
- GREEN, T. H., "General Introduction" en Green, T. H. & Grose, T. H. (Edts).
- GRIFFIN-COLLART, E., "Les croyances naturelles de Hume et les principes de sens commun de Reid". Revue Internationale de Philosophie. N° 115-6. 1976.
- GROSE, T. H., "History of the editions" en Green, T. H. & Grose, T. H. (Edts).
- HACKING, I., "Hume's Species of Probability". Philosophical Studies. N° 33. 1978
- HALL, R., 50 Years of Hume Scholarship. University Press. Edinburgh 1978.
- HAMPSHIRE, S. N., "Hume's Place in Philosophy" en Pears, D. F. (Edt).
- "Scepticism and Meaning". Philosophy. Vol XXXVI. 1961.
- HANFLING, O., "Hume and Wittgenstein" en Vesey, G. (Edt).

- HANSON, N.R., "Hipoteses fingo" en Butts, R.E & Davis, J. (Edt)
- HARE, M.R., The Language of Morals. Clarendon Press. Oxford 1952.
- Freedom and Reason. Clarendon Press. Oxford 1963
- HARRISON, J., Hume's Moral Epistemology. Clarendon Press. Oxford 1976.
- HARTNACK, J., "Some remarks on Causality". The Journal of Philosophy. Vol L. 1953.
- HAUSMAN, A., "Hume's Theory of Relations". Noûs. Nº 1. 1967.
- HEIDEGGER, M., La pregunta por la cosa. Editorial Alfa. Buenos Aires 1975 (Edición en alemán en Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1962)
- HEINEMANN, F.H., David Hume. The man and his science of man. Hermann & Cia. París 1940.
- HENDEL, W.C., Studies in the Philosophy of David Hume. Bobbs-Merrill, Indianapolis 1963.
- HODGES, M. & LACHS, J., "Hume on Belief". Review of Metaphysics. Nº 30. 1976.
- HOPPE, H.H., Handeln und Erkennen. Haebert Lang Berg. München 1976.
- HUDSON, W.D., "Some reflections occasioned by Clack and Chisholm on the Self". Philosophy and Phenomenological Research. Nº 35. 1975.
- HUNTER, G.B.B., "Hume on Is and Ought". Philosophy. Vol XXXVII 1962.
- HUSSERL, E., Philosophie Première. P.U.F. París 1970. (Edición en alemán en Husserliana. The Hague 1956-9)
- IGLESIAS, A., "Algunas notas a propósito de la crítica de la causalidad en David Hume". Crisis. Nº 66-7. 1970
- JENSEN, H., "Hume on Moral Agreement". Mind. LXXXVI. 1977.
- JESSOP, T.E., "Some misunderstandings of Hume". Revue Internationale de Philosophie. Nº 20. 1952.

- JESSOP, T.E., "Hume Philosopher or Psychologist?". Rivista Critica di Storia di Filosofia. Nº 22. 1967.
- "Hume's Limited Scepticism". Revue Internationale de Philosophie. Nº 115-6. 1976.
- KANT, I., Kritik der Reinen Vernunft. Druck und Verlag von Georg Reiner. Berlin 1911.
- Kritik der Praktischen Vernunft. Druck und Verlag von Georg Reiner. Berlin 1911.
- Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysic. Druck und Verlag von Georg Reiner. Berlin 1911.
- KEMP, J., Reason, Action and Morality. Routledge & Kegan Paul. London 1964.
- KNEALE, W.C., Probability and Induction. University Press. Oxford 1949.
- KOERNER, S., Introducción a la filosofía de la matemática. Siglo XXI. México 1967. (Edición en inglés en Hutchinson University Press. London 1960).
- KOYRE, A., Del mundo cerrado al universo infinito. Siglo XXI. Madrid 1979. (Edición francesa en Gallimard. París 1973).
- Newtonian Studies. Harvard University Press. Cambridge (Mass). 1965. (Edición en francés en Gallimard. París 1968)
- KRIPKE, S., "Meaning and Necessity" en Davidson, D. & Hamman, H. (Edts).
- KUHN, T.S., La estructura de las revoluciones científicas. F.C.E. México 1971. (University Press. Chicago 1970.)
- LAIRD, J., "Opinions recentes sur Hume". Recherches Philosophiques. Vol III. 1934.
- Hume's Philosophy of Human Nature. Methuen & Cia. London 1932.

- LAPORTE, J., "Le scepticisme de Hume". Revue Philosophique. N^o 115. 1933.
- LENZ, J.W., "Hume's defense of causal inference" en Chappell, V.C. (Edt).
- LEROY, A.L., "Statut de l'object extérieur dans la philosophie de Hume". Revue Internationale de Philosophie. N^o 20. 1952.
- David Hume. P.U.F. Paris 1953.
- LESHER, T.H., "Hume's analysis of 'cause' and 'the two definitions' dispute". Journal of the History of Ideas. Vol. XXXIII. 1973.
- LETWIN, S.R., "La Philosophie de Hume". Revue Philosophique de la France et de l'étranger. Vol XLVIII. 1973.
- LEVY-BRUHL, L., "L'orientation de la pensée philosophique de D.Hume". Revue de Métaphisique et de Morale. N^o 17. 1909.
- LIVINSTON, D., "Hume on the Problem of Historical and Scientific explanation". New Scholasticism. Vol 47. 1973.
- LOCKE, J., Essay on Human Understanding. Clarendon Press. Oxford 1975.
- LOEB, L.E., "Hume's moral sentiments and the Structure of the Treatise". Journal of the History of Philosophy Vol XV. 1977.
- MACDONALD, G.F. (Edt), Perception and Identity. Macmillan. London 1979.
- MACINTYRE, A.C., "Hume on 'Is' and 'Ought'" en Chappell, V.C. (Edt).
- MACKIE, J.L., The Cement of the Universe. Clarendon Press. Oxford 1974.
- Problems from Locke. Clarendon Press. Oxford 1976.
- Hume's Moral Theory. Routledge & Kegan Paul. London 1980.

- MACNABB, D.G.C., David Hume. Basil Blackwell, Oxford 1966.
- "Hume on Induction". Revue Internationale de Philosophie. Nº 20. 1952.
- MALEBRANCHE, N., Recherche de la Verité. Editada por G. Rodis-Lewis. Vrin. París 1972-6.
- MALHERBE, M., La Philosophie Empiriste de David Hume. Vrin. París 1976.
- "Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume". Revue Internationale de Philosophie. Nº 115-6. 1976.
- MALL, R.A., Naturalism and Criticism. Martinus Nijhoff. The Hague 1975.
- Experience and Reason. Martinus Nijhoff. The Hague 1973.
- MANDELBAUM, M., Philosophy, Science and Sense-Perception: Historical and Critical Studies. The John Hopkins Press. Baltimore 1966.
- MAUND, C., Hume's Theory of Knowledge. Russell & Russell. New York 1972 (Primera edición en Macmillan. London 1937)
- "On the nature and significance of Hume's Scepticism". Revue Internationale de Philosophie. Nº 20. 1952.
- MELLIZO, C., En torno a Hume. Ediciones Monte Casino. Zamora 1978.
- MEYER, E., Hume und Berkeleys Philosophie der Mathematik. Vergleichend und Kritisch Dargestellt. Georg Olms Verlag. Hildesheim-New York 1980 (Reimpresión de la edición de Max Niemeyer de 1894).
- MICHAUD, A., "Remarques sur le phénoménalisme et l'atomisme de Hume". Etudes Philosophiques. Nº 46. 1973.

- MOLLENAMET, R. (Edt), Introduction to Modernity. University of Texas Press. Austin 1965.
- MOONAN, L., "Hume on is and ought". Journal of the History of Philosophy. Vol XIII. 1975.
- MOORE, G.E., "Hume's Philosophy". Philosophical Studies. Routledge and Kegan Paul. London 1922.
- MORICE, G.D. (Edt), David Hume. Bicentenary Papers. University Press. Edimburgh 1977.
- MOSSNER, E.C., The Life of David Hume. Clarendon Press. Oxford 1980.
- "The enlightenment of D.Hume" en Mollenamet, R., (Edt).
- "Philosophy and Biography: The case of D.Hume" en CHappell, V.C., (Edt).
- MOUTON, D.L., "Hume and Descartes on self-acquaintance". Dialogue. Nº 13. 1974.
- MUGUERZA, J., (Edt) Lecturas de filosofía analítica. Alianza Editorial. Madrid 1974.
- NELSON, J.O., "The Conclusion of Book one, part four, of Hume's Treatise". Philosophy and Phenomenological Research Nº 24. 1964.
- "Two Main Questions concerning Hume's Treatise and Enquiry". The Philosophical Review. Vol LXXXI. 1972.
- NEWTON, I., Opera quae extant omnia. Friedrich Fromman Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.
- NORTON, D.F., David Hume. Common sense Moralist, sceptical Metaphysician. University Press. Princenton 1982.
- NOWELL-SMITH, P.H., Etica. Verbo Divino. Estella (Navarroa) 1977. (Edición en inglés en Penguin Books. Harmondsworth 1954).
- NOXON, J., La evolución de la filosofía de Hume. Revista de Occidente. Madrid 1978. (Edición en inglés en Claren-

don Press. Oxford 1973.

— "Senses of identity in Hume's Treatise". Dialogue
Nº 8. 1968.

O'DONNELL, M., "Hume's Approach to causation". Philosophical
Studies Nº 10. 1960

O'NEILL, L. J., "Comments on Hume and the idea of causal nece-
ssity". Philosophical Studies. Nº 31. 1978.

PAP, A., Elements of Analytic Philosophy. Macmillan. New York.
1949.

— Semántica y Verdad Necesaria. Fondo de Cultura E-
conómica. México 1970. (Edición en inglés en Yale
University Press. 1958).

PASSMORE, J., Hume's Intentions. Duckworth. London 1952.

— "Hume and the ethics of Belief" en Morice, G. D.
(Edt).

PAVKOVIC, A., "Hume's Argumet for the dependent existence of
Perceptions: an alternative Reading". Mind XCI.
1982.

PEARS, D. F., "Hume's System". Bertrand Russell and the British
Tradition in Philosophy. The Fontana Library.
London 1967.

— The Naturalism of Book I of Hume's Treatise of
Human Nature. Proceedings of the British Academy.
University Press. Oxford 1976.

— "Hume's empiricism and modern empiricism" en Ques-
tions in the Philosophy of Mind. Duckworth. Lon-
don 1975. También en Pears, D. F. (Edt).

— "Hume's Account of Personal Identity". En Ques-
tions in the Philosophy of Mind. Duckworth. Lon-
don 1975. También en Pears, D. F. (Edt).

PEARS, D. F. (Edt), David Hume. A symposium. Macmillan - St. Mar-
tin Press. London-New York 1966.

- PENELHUM, T., Hume. Macmillan. London 1975.
- "Hume on Personal Identity" en Sesonske, A. & Fleming, N. (Edts).
- PETERS, R.S., "Hume's Argument from Design" en Todd, W.B. (Edt).
- POPKIN, R.H., "The Sceptical Origins of the modern Problem of Knowledge" en Care, S & Grimm, R.H. (Edts)
- "David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism" en Chappell, V.C. (Edt).
- "The Skeptical Precursors of David Hume". Philosophy and Phenomenological Research. Nº 16. 1955-6.
- POPPER, K., "Hume's explanation of Inductive Inference" en Sesonske, A & Fleming, N (Edts).
- PRICE, H.H., "The Permanent Significance of Hume's Philosophy" en Sesonske, A & Fleming, N. (Edts)
- Perception. Matheun Library. London 1973.
- Pensamiento y Experiencia. F.C.E. México 1975.
- Hume's Theory of the external World. Clarendon Press. Oxford 1940.
- PRICE, K.B., "Does Hume's Theory of Knowledge determine his Ethical Theory?" Journal of Philosophy. Vol XLVII 1950.
- PRICHARD, H.A., Knowledge and Perception. Clarendon Press. Oxford 1950.
- PRIESTLEY, F.E.C., "The Clarke-Leibnitz Controversy" en Butts, R. & Davis, J.W. (Edts).
- PRUFER, T., "A reading of Hume's Treatise of Human Nature" Review of Metaphysics. Nº 30. 1976.
- PUCELLE, J., "Hume et Pascal". Revue Internationale de Philosophie. Nº 115-6. 1976.
- QUERO MARTIN, J.M., "Sobre la causalidad en Hume". Crisis 66-7. 1970.
- QUINE, W.V.O., "La naturalización de la epistemología". La Relatividad ontológica y otros Ensayos. Editorial Tecnos. Madrid 1974 (Edición en inglés en Columbia University Press. 1969).

- QUINE, W.V.O., Palabra y Objeto. Labor. Barcelona 1968.
(Edición en inglés en M.I.T. Press. Cambridge (Mass) 1968).
- "Acerca de lo que hay". Desde un punto de vista lógico. Ariel. Barcelona 1962. (Edición en inglés en Harvard University Press. Cambridge (Mass) 1953).
- "Dos dogmas del empirismo" en Desde un punto de vista lógico.
- QUINTON, A., "El Problema de la Percepción" en Warnock, G.J. (Edt).
- RABADE, S., "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume". Diálogos. Vol IX. Nº 24. 1973.
- "Fenomenismo y yo personal en Hume". Anales del Seminario de Metafísica. Vol VIII. 1973.
- Hume y el fenomenismo moderno. Gredos. Madrid 1975.
- RADA, E. (Edt), La Polémica Leibnitz-Clarke. Taurus. Madrid 1980. (Edición en alemán en Georg Olms Verlag. Hildesheim 1961).
- RAPHAEL, D.D., "Hume's Critique of Ethical Rationalism" en Todd, B. (Edt).
- REDMON, R., "Hume and Resemblance". The Personalist. Nº 55. 1974.
- REID, T., An Inquiry into the human Mind. The University of Chicago Press. Chicago-London 1970.
- Essays on the active powers of Mind. Editados por Hamilton, W. Reimpresión de Maclachlan & Stewart. Edimburgh 1863.
- REINCHENBACH, H., La Filosofía Científica. F.C.E. México 1973. University of California Press. 1951.

00703

- RICHARDS, T.J., "Hume's two definitions of 'cause'" en Chappell, V.C. (Edt).
- RICHTER, P., David Humes Kausalitätstheorie. Georg Olms Verlag. Hildesheim-New York 1980.
- ROBISON, W.L., "Hume's Causal Scepticism" en Morice, G. (Edt).
- ROBINSON, J.A., "Hume's two definitions of 'cause'" en Chappell, V.C. (Edt).
- ROLLINS, B.E., "Hume's Blue Patch and the Mind's Creativity" Journal of the History of Ideas. Vol XXXII. 1971.
- ROWE, W.L., "Skepticism and Beliefs about the future". Philosophical Studies. Nº 30. 1976.
- RUSSELL, B., Los Problemas de la Filosofía. Labor. Barcelona 1928. (Edición en inglés en Home University Press. London 1912)
- Conocimiento y Causa. Paidós. Buenos Aires 1975. (Edición en inglés en Longman & Cia. London 1918)
- Misticismo y Lógica. Paidós. Buenos Aires 1967. (Edición en inglés en Longman & Cia. London 1918).
- "La filosofía del atomismo lógico" en Muguerza, J. (Edt)
- Los Principios de la Matemática. Espasa Calpe. Madrid 1967. University Press. Cambridge 1903.
- RYLE, G., El Concepto de lo Mental. Paidós. Buenos Aires. (Edición en inglés en Hutchinson & Cia. London 1949)
- Dilemmas. University Press. Cambridge 1966.
- SALAS, J., El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibnitz y Hume. Universidad de Granada 1977.

00704

- SALAS, J., "Teoría del conocimiento y acción en la Inquiry concerning human Understanding". Anales del Seminario de Metafísica. Vol VIII. 1973.
- "La creencia humeana vista desde algunos autores de este siglo". Anales del Seminario de Metafísica. Vol XI. 1976.
- SANDFORD, D.H., "Causal Necessity and Logical Neccesity". Philosophical Studies. Nº 33. 1978.
- SANTUCCI, A., Sistema e ricerca in David Hume. Laterza. Bari 1969.
- SAPADIN, E., "Hume's law, Hume's Way" en Morice, G. (Edt).
- SARTRE, J.P., El Ser y la Nada. Losada. Buenos Aires 1966.
(Edición en francés en Gallimard. París 1943)
- SCHACHTER, J.P., "Hume's argument against the continuing existence of unperceived perceptions". Mind. Julio 1978.
- SCHILPP, P.A. (Edt), Albert Einstein. The Library of Living Philosophers. New York 1951.
- SCHIPPER, E.W., "Kant's answer to Hume's Problem". Kant-Studien. Nº 53. 1961.
- SCHLICK, M., "El viraje en filosofía" en Ayer, A.J. (Edt).
- SMART, J.J.C., Philosophy and Scientific Realism. Routledge & Kegan Paul. London 1963.
- SMITH, J.W., "Concerning Hume's Intentions". Philosophical Review. Nº 69. 1960.
- SMITH, N.K., "The Naturalism of Hume". Mind XIV. 1905.
- "David Hume, 1739-1939". Proceedings of the Aristotelian Society (Supp.). Vol XVIII. 1939.
- The Philosophy of David Hume. Macmillan. London 1941.
- SESONSKE, A & FLEMING, N (Edts), Human Understanding. Studies in the Philosophy of David Hume. Wadsworth Publishing Co. Belmont (California) 1965.

00705

- STEGMULLER, W., "El Problema de la inducción" en Creer, saber, conocer y otros Ensayos. Editorial Alfa. Buenos Aires 1978 (Edición en alemán en Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1975)
- STERN, G., A Faculty Theory of Knowledge. Bucknell University Press. Lewisburg 1971.
- STEVENSON, Ch., Ethics and Language. Yale University Press. New Haven 1945.
- STEWART, J., The Moral and Political Philosophy of David Hume Greenwood Press. Westport (Conn) 1977.
- STOVE, D.C., "Hume, Probabilty and Induction" en Chappell, V. C. (edt).
- Probability and Hume's Inductive Scepticism. Clarendon Press. Oxford 1973.
- STRAWSON, P.F., Individuals. University Paperbacks. London 1959.
- "The Perception and its Objects" en Macdonald, G.F. (Edt).
- "Imagination and Perception". Freedom and Resentment and other Essays. Methuen. London 1971.
- STROUD, B., "Hume and the idea of causal necessity". Philosophical Studies. Nº 33. 1978.
- David Hume. Routledge & Kegan Paul. London 1977.
- SUCHTING, W.A., "Hume and Necessary Truth". Dialogue. Nº 5. 1966.
- THEAU, J., "La critique de la causalité chez Malebranche et chez Hume". Dialogue. Nº 15. 1976.
- TODD, B. (Edt), Hume and the Enlightenment. University Press. Edimburgh 1974.
- TWEYMAN, S., "Hume on separating the Inseparable" en Todd, B. (edt).
- Reason and Conduct in Hume and his Predecessors Martinus Nijhoff. The Hague 1974.

00706

- VAN LEEUWEN, G., The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690. Martinus Nijhoff. The Hague 1970.
- VAN STENBURGH, E.W., "Durationless Moments in Hume's Treatise" en Morice, G. (Edt)
- VESEY, G. (Edt), Impressions of Empiricism. Macmillan. London 1976.
- VOLTAIRE, Cartas Filosóficas. Editora Nacional. Madrid 1976 (Edición en francés en Garnier-Flammarion. París 1963).
- VON LEYDEN, W., "Hume and 'Imperfect Identity'". Philosophical Quarterly. Nº 7. 1957.
- WARNOCK, G.J. (Edt), La Filosofía de la Percepción. Fondo de cultura económica. México 1974. (Edición en inglés en University Press. Oxford 1967).
- "Hume on Causation" en Pears, D.F. (Edt).
- WILBANKS, J., Hume's Theory of Imagination. Martinus Nijhoff. The Hague 1968.
- WILL, F.L., "The Future Revisited". Philosophical Studies. Nº 30. 1976.
- WILLIAMS, B., Descartes. The Project of Pure Enquiry. The Harvester Press. Hassocks (Sussex) 1978.
- WILLIAMS, M.E., "Kant's Reply to Hume". Kant-Studien. Nº 56. 1965.
- WILSON, F., "Hume and Duccasse on Causal Inference from a single experiment". Philosophical Studies. Nº 35. 1979.
- WITTGENSTEIN, L., Philosophische Untersuchungen. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1969. (Edición en inglés en Basil Blackwell. Oxford 1967).
- Sobre la Certeza. Tiempo Nuevo. Caracas 1972. (Edición en alemán en Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1970)

00707

- WITTGENSTEIN, L., Cuadernos Azul y Marrón. Tecnos. Madrid
1968. (Edición en inglés en Basil Blackwell. Ox-
ford 1958).
- WOLFF, R.P., "Hume Theory of mental Activity" en Chappell,
V.C. (Edt).
- WOLFRAM, S., "Hume on Personal Identity". Mind LXXXIII. 1974.
- WOOLHOUSE, R.S., "From conceivability to possibility". Ratio
Nº 14. 1972.
- YOLTON, J.W., "The Concept of Experience in Locke and Hume".
Journal of the History of Philosophy. Vol I.
1963.
- ZABEEH, F., Hume. Precursor of modern Empiricism. Martinus
Nijhoff. The Hague 1973.
- "Hume on Pure and Applied Geometry". Ratio. Nº
6. 1964.
- ZARTMAN, J.F., "Hume and 'the meaning of a word'". Philoso-
phy and Phenomenological Research. Nº 36. 1975.
- ZEIGLER, G.M., "Hume's View of the causal Relation". The Per-
sonalist. Nº 56. 1975.