



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La filosofía de la experiencia de Hume

Autor:

Mónder, Samuel

Tutor:

1990

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS

Nº 868019 MESA

26 MAR. 1990 DE

Agr.

ENTRADAS

Tesis 4-2-9 ^{CH}_{MS}

LA FILOSOFIA DE LA EXPERIENCIA DE HUME

Samuel M6nder

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Direcci6n de Bibliotecas



INDICE

INTRODUCCION	p. 1
PARTE I: El problema del mundo exterior	p. 7
CAP. I: La naturaleza del problema	p. 8
CAP. II: La lógica de la creencia en el mundo exterior	p. 19
CAP. III: Los argumentos escépticos	p. 40
CAP. IV: La conclusión escéptica neutralizada	p. 55
PARTE II: El sistema de la experiencia	p. 64
CAP. V: La tesis del sentimentalismo epistemológico	p. 65
CAP. VI: La corregibilidad de las reglas	p. 81
CAP. VII: El uso del principio de la copia	p. 97
CAP. VIII: Los elementos de la teoría de la mente	p. 112
CAP. IX: La teoría de la identidad personal y la autocrítica humeana	p. 128
NOTAS	p. 142
BIBLIOGRAFIA	p. 149

INTRODUCCION

Los tiempos en que Hume era considerado un filósofo meramente escéptico parecen estar lejanos. Esto se debe, quizás, a que hoy podemos admitir que una actitud crítica -aun profundamente crítica como la de Hume- no necesariamente debe ser equiparada con algún tipo de escepticismo. Pero, me parece que también hemos tomado conciencia de que muchas veces se ha abusado de cierto significado emotivo propio del término 'escéptico'. Me refiero a la práctica consistente en descalificar toda argumentación supuestamente escéptica alegando su futilidad, sin considerar debidamente su significado. De este modo, perdemos casi siempre la oportunidad de aprender muchas cosas interesantes.

Cuando un filósofo acierta en identificar ciertos aspectos de nuestra vida intelectual que no resultan coherentes con la imagen que tenemos formada de ella, podemos asumir, básicamente, dos actitudes: podemos fabricar una enorme coraza conceptual para protegernos de esta crítica, o bien asimilar la enseñanza, reconocer que nuestros instrumentos conceptuales tienen sus limitaciones y seguir haciendo uso de ellos con el cuidado necesario. Un carpintero que sabe que su tenaza no sirve para clavar clavos, ni su martillo para serruchar madera, seguramente trabajará con menos dificultades que uno que no está dispuesto a reconocer estos hechos. Podríamos ilustrar de esta manera la actitud de Hume frente al escepticismo.

Debemos tener cuidado en reconocer el sentido de la crítica humeana, es-

to es: saber contra qué, o contra quiénes, ésta va dirigida. De este modo, no extenderemos sus efectos destructivos más allá de lo necesario. En este sentido, podemos identificar, al menos, dos blancos de ataque para la crítica humeana.

Por una parte, ésta se dirige en contra de cierto concepto de razón. Este es el blanco de ataque en que los intérpretes, quizás, han puesto mayor atención. Como es sabido, Hume sostiene en contra de ciertos filósofos que mediante el mero ejercicio lógico de nuestra razón, no nos es posible extraer información alguna acerca de cuestiones de hecho, ni indicaciones acerca de cuáles son nuestros deberes morales. Sin embargo, esto no significa que Hume deba sostener que las consideraciones racionales no cumplen ningún rol en nuestra vida. En esta discusión conviene tener presente cuál es el otro blanco de ataque de la filosofía humeana.

Hume tiene un compromiso asumido con la ciencia de su época. El mismo concibe su tarea como una contribución a la ciencia de la naturaleza humana. En este sentido, sus enemigos son, fundamentalmente, la superstición, la intolerancia y, en general, cualquier tipo de dogmatismo. La discusión humeana de los supuestos de la filosofía racionalista debe verse, de este modo, a la luz de una discusión de orden más general.

Si tomamos en cuenta la amplitud de la discusión que lleva adelante Hume, poner demasiado énfasis en el aspecto naturalista de su filosofía resulta insuficiente. En efecto, decir solamente que, según Hume, nuestras creencias básicas y aún nuestra moral tienen un sostén meramente natural, no alcanza para llevar a cabo el tipo de crítica hacia la cual se orienta la filosofía humeana. Desde la óptica de esta filosofía, la superstición y el dogmatismo también son fenómenos naturales.

Podríamos distinguir dos conceptos de razón. En un sentido, el ejercicio

de la racionalidad tiene que ver con el ejercicio de cierta facultad que nos guía infaliblemente hacia la verdad. En otro sentido, el ejercicio de la racionalidad está vinculado con los conceptos de legitimidad y justificación más que con el concepto de verdad, y es algo que tiene que ver más con seguir ciertas reglas que con el ejercicio de una facultad. En el plano epistemológico, ser racional es algo que tiene que ver, fundamentalmente, con el ser usuarios responsables de nuestros instrumentos conceptuales. La razón ya no es garantía de verdad, pero esto no significa que toda opinión valga por igual, o que carezcamos de parámetros objetivos para evaluar nuestras teorías acerca del mundo.

Ser usuarios responsables de nuestros instrumentos conceptuales, involucra un conocimiento profundo de las herramientas de que disponemos para nuestro conocimiento del mundo, de sus limitaciones y de las relaciones que éstas guardan entre sí. Al llevar a cabo la tarea de examinar estos instrumentos conceptuales, el filósofo debe recordar que no se encuentra en posesión de un instrumental esencialmente distinto del que posee cualquier otro hombre. Esta es la línea de pensamiento que, según me parece, recorre la filosofía de Hume.

El trabajo que presento a continuación se encuentra dividido en dos partes. En la primera de ellas me ocupo del problema del mundo exterior en la filosofía de Hume. El primer capítulo está dedicado a discutir la naturaleza del problema que plantea Hume en torno a nuestro conocimiento del mundo exterior. Se trata de examinar qué tipo de tarea se propone Hume llevar adelante. Sostengo al respecto que lo que intenta, fundamentalmen-

te, es poner de manifiesto los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual. En este sentido, trataría de mostrar en qué forma nuestra creencia en objetos públicos se encuentra asociada al uso de ciertos conceptos básicos. Este es el tema del segundo capítulo, donde tratamos de reconstruir el mapa que traza Hume de la lógica de nuestra creencia. De acuerdo con nuestra interpretación, Hume se ocupa en primer término de llevar a cabo un análisis de nuestras atribuciones de objetividad. Se ocupa, en consecuencia, de reconstruir la lógica de ciertos conceptos que encuentra íntimamente vinculados a la idea de existencia continua. En esta etapa de la investigación ocupa un lugar central su análisis de la relación de identidad. Hume advierte una fuerte conexión entre las reglas de predicación de la identidad y nuestros criterios de objetividad. La identificación de percepciones discontinuas sólo puede tener sentido si a éstas las suponemos pertenecientes a un objeto temporal continuo.

El capítulo III se centra en el análisis de los argumentos escépticos que propone Hume en contra de la creencia del sentido común en la existencia continua de los cuerpos. En el capítulo IV, tratamos de dar cuenta de la estrategia que emplea Hume para neutralizar el efecto destructivo de estos argumentos. La estrategia consiste, fundamentalmente, en señalar que hay un núcleo básico de creencias del que no podemos prescindir en virtud de la relación privilegiada que guarda con el resto de nuestro sistema conceptual.

En la segunda parte del trabajo, trato de identificar algunos elementos característicos del proyecto epistemológico humeano, procediendo al examen de los mismos. Así, en el capítulo V trazo una analogía entre la teoría de la creencia de Hume y su teoría de la aprobación moral. Esta analogía se establece a partir del sentimentalismo sostenido por Hume tanto en el pla-

no moral como en el epistémico. De este modo, sugiero que es posible atribuir a Hume un convencionalismo en el plano epistémico de carácter similar al que sostiene en el plano moral. Según esto, Hume habría sostenido que sólo mediante la instauración de un espacio intersubjetivo en el que se definen convencionalmente ciertos acuerdos básicos se hace posible fijar los procedimientos que permiten la evaluación tanto de nuestra aprobación moral como de nuestra aprobación epistémica.

En el capítulo VI examino un problema de la teoría humeana de la justificación epistémica: el de la corregibilidad de las reglas. Hume nos dice que una cosa es razonar naturalmente y otra, razonar correctamente. Todo tipo de razonamiento puede ser considerado producto del ejercicio de ciertas tendencias primitivas comunes a todos los seres humanos. El problema consiste en determinar los buenos usos de estas tendencias y, obviamente, la razón nada puede decirnos al respecto. La respuesta de Hume, según nuestra interpretación, es coherente con las hipótesis que sugerimos en el capítulo anterior.

El capítulo VII está dedicado a un examen del principio de la copia. Se trata de un principio metodológico del que Hume hace uso no solamente en la crítica conceptual, sino en todo tipo de análisis conceptual y aún en aquellos de carácter constructivo. Trato de evaluar el alcance destructivo que habría tenido en la filosofía de Hume la invocación de este principio, que me parece menor del que algunos intérpretes le han atribuido.

En los dos últimos capítulos me refiero a ciertos aspectos vinculados a la teoría humeana de la mente. En el capítulo VIII me ocupo, fundamentalmente, de examinar el concepto de percepción y de mostrar los rasgos más

generales de la teoría de la mente. En este capítulo sugiero que Hume habría sostenido cierto tipo de monismo neutral. En el capítulo IX vuelvo al examen de la teoría de la mente, la cual es considerada a la luz de ciertas dificultades que Hume señala en relación a su teoría de la identidad personal.

En síntesis, en este trabajo trato de revalorizar ciertos aspectos típicos del discurso filosófico humeano, mostrando de qué modo se integran éstos en un proyecto epistemológico original.

EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERIOR

I. LA NATURALEZA DEL PROBLEMA

En este capítulo discutiremos diferentes maneras de entender la naturaleza del problema que plantea Hume en relación a nuestro conocimiento del mundo externo. Como es sabido, Hume pregunta por las causas de nuestra creencia:

Podemos muy bien preguntarnos qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, pero es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos. (T 187)

Algunos interpretes han señalado que esta observación de Hume transforma la cuestión en un problema de psicología empírica; otros, que Hume sólo expresa en un lenguaje psicologista un tipo de tarea emparentada más bien con lo que hoy conocemos como análisis filosófico. Nuestra interpretación de la teoría de Hume variará sustancialmente de acuerdo al punto de vista que adoptemos. En consecuencia, comenzaremos por discutir este punto, explicitando la interpretación general de la filosofía de Hume que subyace en cada una de estas líneas interpretativas.

Quienes sostienen la primera línea de interpretación, suelen ser partidarios de un enfoque naturalista de la filosofía de Hume. En este sentido, lo que Hume se propondría es una explicación de nuestras creencias, sentimientos y conductas a partir de ciertas tendencias primitivas (o naturales) de los seres humanos, según el modelo metodológico de la exitosa

ciencia natural de su época. Este objetivo lo lograría mostrando como se originan ciertas ideas a partir de la conjunción de ciertas circunstancias y los principios generales que gobiernan la mente humana.

De acuerdo con la otra versión, cualquiera sea la búsqueda inicial que haya emprendido Hume, éste descubre valiosos elementos metodológicos que, aunque primitivos y defectuosos, lo convierten en un verdadero precursor de la filosofía analítica contemporánea. Así, Hume muchas veces cree estar haciendo psicología empírica y se expresa como un científico natural, pero esto se debe a que confunde continuamente sus análisis lógicos con explicaciones psicológicas.

A continuación, reseñaré una breve historia crítica de esta disputa, cuyos protagonistas principales serán Henry H. Price y Norman Kemp Smith. Esto se debe a que, sin duda, éstos son los autores que han fijado el marco de discusión en lo que a nuestro tema se refiere.

En Hume's Theory of the External World,² Price confiesa no estar interesado en cuestiones "históricas". Le interesa, en cambio, mostrar que la teoría humeana del mundo externo puede ser provechosamente reformulada desde la perspectiva de la filosofía analítica contemporánea. Tal reformulación revelaría el interés y la vigencia de esta teoría, ocultos tras el rudimentario modo de expresión que Hume utiliza. Es así como Price se propone la tarea de "ayudar" a Hume a expresar consistentemente su teoría, haciendo abandono de la fachada psicologista que la reviste. Consecuentemente, Price sostiene que la cuestión que trata Hume no tiene tanto que ver con las causas de nuestra creencia, como con la cuestión del signifi-

cado de los enunciados acerca de objetos materiales y sus reglas de uso.³

Como veremos más adelante, la característica fundamental de la reformulación de Price de la teoría de Hume, consiste en la reelaboración de los conceptos de constancia y coherencia que éste presenta, como casos particulares de un principio más general que denomina gap-indiference. Discutiremos este aspecto de la interpretación de Price en el capítulo siguiente. En lo que respecta a nuestra discusión presente, sin embargo, desearía detenerme a considerar el papel que Price hace jugar a las consideraciones acerca del lenguaje en la teoría de Hume.

Sin duda, Price aprecia el lugar que ocupan en la filosofía de Hume las consideraciones lingüísticas, pero no cree que éste haya sido consciente de la verdadera índole de su empresa. Hume, según Price, cree estar haciendo psicología empírica. Para descubrir las verdaderas implicancias filosóficas de su teoría debemos, en consecuencia, "traducir" su lenguaje psicologista a uno que resulte afín con el discurso analítico de la filosofía contemporánea.

Sin embargo, creo que, en este punto, Hume necesita menos ayuda de la que Price y otros filósofos contemporáneos han imaginado. En efecto, en los últimos años se ha venido reconsiderando el papel que juegan las consideraciones acerca del uso ordinario del lenguaje en la filosofía de Hume.

Donald Henze⁴ ha encontrado convincentes argumentos que parecen mostrar que las consideraciones lingüísticas tienen en la filosofía de Hume una importancia más que incidental. Seleccionando un gran número de ejemplos extraídos de los textos de Hume, ha mostrado que éste presta gran atención

al uso ordinario de los términos que los filósofos emplean en sus disputas.

Si bien Hume no desarrolla en forma explícita una teoría acerca de cómo las palabras adquieren significado, en los Libros II y III del Tratado podemos encontrar valiosas observaciones acerca de la forma en que habría concebido la naturaleza del lenguaje. Estas observaciones de Hume están ligadas a su estudio de las convenciones sociales y las desarrolla en particular en relación a los temas de la propiedad y de las promesas. Hume expone una teoría general de las convenciones sociales en la que el lenguaje es considerado una convención paradigmática. Los puntos de vista que desarrolla Hume en relación a este tema han sido tenidos en cuenta en forma muy particular en interpretaciones recientes.

Se ha dicho que Hume no desarrolló explícitamente una filosofía del lenguaje, por haber compartido con sus contemporáneos un punto de vista común que no necesitaba discutir. Esto probablemente sea cierto. Sin embargo, Donald Livingston⁵ ha expuesto buenas razones para hacernos pensar que Hume no suscribía una teoría ideacionista del significado del tipo de la expone, por ejemplo, Locke en el Ensayo. Al mismo tiempo, la investigación llevada a cabo por Peter Jones acerca de las fuentes francesas del pensamiento de Hume, resulta útil para dar cuenta de los puntos de vista que habría compartido Hume con los gramáticos franceses de su tiempo.⁶ Entre éstos, adquiere especial relevancia la figura de Claude Favre de Vaugelas -a quien Hume se refiere en su correspondencia como "el primer gran gramático de Francia"- que recomendaba especial atención al uso ordinario del lenguaje para determinar el significado de las palabras.⁷

Si consideramos estos puntos, creo que el poner énfasis en algunos aspectos lingüísticos de la filosofía de Hume, es una tarea que se parece bastante poco a la de llevar a cabo una "traducción", tal como parece haberlo supuesto Price. En cambio, es una tarea que tiene que ver, más bien, con una explicitación y generalización de los puntos de vista que sostuvo Hume acerca de la naturaleza del lenguaje.

La extraordinaria influencia que ha tenido la obra de Kemp Smith⁸ es bien conocida. No se limita, claro, a las cuestiones de las que nos estamos ocupando: ha tenido que ver con una verdadera revolución en lo que respecta a la interpretación de la totalidad de la filosofía de Hume. Frente a quienes veían en Hume sólo a un escéptico interesado en argumentaciones destructivas que en última instancia se volvían en contra de su propia filosofía, Kemp Smith supo identificar la naturaleza constructiva del proyecto filosófico humeano. Así, supo comprender que las argumentaciones escépticas no cumplen un papel del todo destructivo en la filosofía de Hume.

Los argumentos escépticos nos enseñan no sólo que la razón no es el fundamento de nuestra vida moral ni de nuestra vida social (como había advertido Hutcheson) sino que tampoco lo es de nuestras creencias más fundamentales y ni siquiera de nuestra vida intelectual. Pero esta decepción nos es necesaria para advertir el verdadero sostén no racional que proporciona la naturaleza para todas estas actividades humanas. Mos-

trar cómo la naturaleza lleva a cabo esta tarea es el el objeto de la ciencia de la naturaleza humana y en esto consiste la tarea positiva de la filosofía de Hume.

Kemp Smith se ocupa del problema de la creencia en objetos exteriores en los capítulos XXI y XXII de su libro sobre Hume. La naturaleza, nos dice, opera por medio de la imaginación y ésta, a su vez, por medio de ficciones. Si tomamos como "teoría" o "filosofía" estas ficciones, serán presa fácil para el escéptico. Este las condenará, justamente, denunciando su carácter ficticio. Pero, entonces, errará en apreciar su verdadera naturaleza. Ni el escéptico ni el dogmático son capaces de reconocer que la creencia descansa sólo sobre causas y no sobre fundamentos o razones.⁹

Kemp Smith señala que las dificultades que encuentra el escéptico en la creencia del sentido común aparecen sólo cuando tratamos de dar razón de ésta. Las dificultades nada tienen que ver con el hecho de la creencia, sino con "la manera en que la conclusión se deriva y los principios de los que deriva".¹⁰ Las razones que damos en su defensa son malas razones y no pueden ser de otro modo porque nuestra creencia en el mundo exterior no se encuentra fundada en razones de ningún tipo.

La tarea de Hume, en consecuencia, no consiste en brindar una justificación última de nuestra creencia, sino sólo en mostrar sus verdaderas causas a partir de una adecuada concepción de la naturaleza humana. De todos modos, pese a su fuerza, los argumentos escépticos son incapaces de destruir la creencia vulgar desde el momento en que la naturaleza misma, no dejándonos lugar a elección, nos determina a creer en objeto exteriores.¹¹

Vemos, de este modo, que la concepción del tipo de discurso de Hume acerca de nuestra creencia en el mundo externo varía fundamentalmente de la de Price. Como vimos, para Price, la tarea de Hume consistía en un análisis de nuestras aserciones acerca de objetos materiales. Para Kemp Smith, en cambio, el interés de Hume está centrado en las causas de nuestra creencia en objetos materiales y, es más, sostiene que para plantear correctamente el tema debemos olvidar la cuestión de la legitimación de la creencia. Plantear de este modo la cuestión sería elegir un mal terreno. Las creencias, que son "más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa" (T 183), no requieren legitimación, como no la requieren nuestras pasiones; la naturaleza es su última sanción. No debemos extrañarnos, entonces, de que cuando planteamos la cuestión desde el punto de vista de la legitimidad aparezcan problemas insalvables.

4

Kemp Smith alega la ineficacia de la razón para modificar nuestras creencias básicas. Estasson de una naturaleza pasional y nuestra razón, encontrándose absolutamente subordinada a nuestras pasiones, no puede hacer valer sus reclamos. Teniendo en cuenta este punto, Hume rehusaría involucrarse en cuestiones de fundamentación que juzga estériles.

Nos encontramos aquí con dos tesis diferentes que conviene deslindar: una, relativa a la imposibilidad de la razón de producir cambios en nues-

tras creencias básicas (en general, en nuestras pasiones) y otra, relativa a la naturalización del proyecto filosófico humeano. Comenzaremos por discutir la primera tesis.

Creo que las observaciones críticas de Hume en relación a la capacidad de los seres humanos de modificar sus pasiones en virtud de consideraciones racionales, no tienden a mostrar que la racionalidad no juega ningún papel en nuestras vidas. Sólo tienden a restringir el rol que tradicionalmente se le ha atribuido a la razón. Estas restricciones y la cuestión relativa al ámbito de influencia que Hume reserva para el ejercicio de la razón se discuten, en forma particular, en los Libros II y III del Tratado.

En verdad, Hume admite la capacidad de los seres humanos de modificar sus pasiones (sus creencias, su modo de actuar) conforme a consideraciones acerca de cuestiones de hecho. La razón, como facultad del juicio, en tanto capaz de reflexión crítica, puede procurar información confiable acerca del estado de cosas en el mundo. Nuestras pasiones, señala Hume, suelen ir acompañadas de algún tipo de juicio y su satisfacción depende de que éste sea acertado. En este sentido, la razón cumple una función correctora permitiendo una mejor adaptación a la realidad. La razón tiene ocasión de desempeñar este papel, según Hume, cuando los mecanismos pasionales han sido puestos en marcha sobre la base de suposiciones falsas en cuanto a la existencia de objetos que en verdad no existen, o bien cuando han sido puestos en marcha sobre la base de una consideración errónea en relación a la adecuación de medios a fines.¹²

En un trabajo reciente, David Norton¹³ reclama que sea reconsiderado el rol de la razón en la filosofía de Hume. Ciertamente, Hume proclama

que "la razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones y nunca puede pretender ningún otro oficio que el de servir las y obedecerlas"(T 415). Pero, probablemente, como señala Norton, el modelo de esclavitud que Hume tenía en mente al pronunciarse de esta manera era el romano, en donde los esclavos griegos -que poseían un saber que sus amos valoraban- instruían a los hijos de éstos, influyendo, de este modo, sobre el conjunto de la sociedad.

Estas consideraciones nos obligan a revisar las tesis de Kemp Smith. Sin embargo, hay un buen punto en ellas que deseo destacar: Kemp Smith advierte que la estrategia de Hume en contra del escepticismo consiste en neutralizar el poder destructor de sus argumentaciones, señalando su ineficacia para modificar nuestras opiniones corrientes. Pero no tenemos que suponer que esto se debe a la subordinación de la razón a las pasiones. De este punto nos ocuparemos en el capítulo IV.

Como vimos, una segunda tesis de Kemp Smith es la relativa a la naturalización del proyecto filosófico de Hume. Respecto de este punto, creo que debemos ser muy cuidadosos. El naturalismo de Hume puede ser entendido de dos maneras distintas: como la decisión de abandonar cierta problemática ligada a las disputas tradicionales de los filósofos, o como la resistencia al abandono, por parte de los filósofos, de los métodos usuales mediante los cuales resolvemos en la vida cotidiana cuestiones relativas a la verdad o la falsedad de nuestros juicios, evaluamos testimonios, etc.

El terreno que tradicionalmente disputa el escéptico, tiene que ver con cuestiones tales como las de la legitimidad y la verdad. Si suponemos que la estrategia que emplea Hume consiste en ceder el terreno

al escéptico tras haberlo declarado infecundo, entonces no podrá volver a ocuparse de esos temas. Las inquietudes teóricas de Hume deberán verse necesariamente restringidas a una especie de psicología del error. El psicólogo tratará de explicar el origen de las ideas que el lógico escéptico descubra como ficticias.

Pero podemos entender el naturalismo humeano de otra manera. Podemos entenderlo como la negativa a aceptar que el filósofo cuenta con un punto de acceso a la realidad privilegiado; que cuenta con métodos de una naturaleza radicalmente distinta a la de aquellos que utilizamos en la vida cotidiana para decidir nuestras disputas.¹⁴ Por mi parte, estoy dispuesto a suscribir esta última interpretación. Creo que el problema de la justificación de nuestras creencias ocupa un lugar central en la filosofía de Hume y que sus puntos de vista, al respecto, no son meramente negativos. En este contexto, las observaciones psicológicas que caracterizan a la filosofía de Hume, adquieren, a su vez, un nuevo significado.

Creo que tanto Price como Kemp Smith registran tendencias ciertas del discurso filosófico humeano. Sin embargo, hay demasiado análisis lógico en la filosofía de Hume como para hacer de él un mero psicólogo experimental y, al mismo tiempo, no resulta recomendable disfrazar sus explicaciones psicológicas tratando de hacerlas pasar por análisis lingüísticos. ¿Cómo pueden convivir, entonces, ambas tendencias?¹⁵

Creo que podemos armonizar estos rasgos tan peculiares del discurs-

so filosófico de Hume, si aceptamos que participan de un proyecto teórico único: el de describir la lógica de ciertas prácticas sociales, tales como las de la aprobación moral, la obligatoriedad de las promesas, la justificación de nuestras creencias, etc. En este contexto, explicar el origen de nuestras creencias básicas, resulta relevante para contribuir a clarificar su estructura lógica. Esta estructura, por otra parte, no puede ser descubierta a priori.

En los capítulos que siguen, desarrollaré una interpretación de la teoría de Hume acerca del mundo externo solidaria con las tesis que he adelantado hasta aquí.

II. LA LOGICA DE LA CREENCIA EN EL MUNDO EXTERIOR

De acuerdo con Hume, hay dos características que podemos señalar sólo de aquello a lo que le atribuimos existencia externa. Por una parte, los objetos del mundo exterior, según creemos, no dependen de nuestra percepción para su existencia; por otra parte, continúan existiendo aun cuando hemos dejado de percibirlos. Las dos características que señala Hume como íntimamente vinculadas a nuestra creencia en objetos exteriores son, en consecuencia, la continuidad y la independencia de la percepción.

Sin embargo, parece que nos encontramos con algunas dificultades. Para comenzar, el criterio de continuidad parece ser demasiado amplio. Según Price¹⁶, que el sentido común atribuya existencia continua sólo a los objetos del mundo exterior parece muy dudoso, ya que parecería poder atribuirse ese tipo de existencia a algunas de nuestras impresiones "internas", en particular a lo que Hume llama impresiones de reflexión. Por ejemplo, puede resultar que durante un largo tiempo me encuentre enojado con cierta persona. Se supone que aunque me encuentre ocupado en diversas tareas y mi vida continúe en su curso normal, el enojo "me dura". Al cabo de algún tiempo puede suceder que me encuentre con dicha persona y ésta me pregunte si sigo enojado. Esto hace suponer que el sentido común reconoce que hay cierto tipo de eventos mentales que pertenecen a

la clase de cosas que pueden perseverar en su existencia aun cuando no sean percibidas. Esto explica, por otro lado, que el lenguaje de la psicología psicoanalítica contemporánea y las teorías acerca del inconsciente, no resulten chocantes para el hombre común (aunque sí para algunos filósofos).

Price señala que, afortunadamente, nada de esto debilita la posición que defiende Hume. Sólo muestra que su teoría deberá dar cuenta no sólo del realismo ingenuo de las sensaciones, sino de lo que él denomina "realismo ingenuo introspectivo". En ambos casos la tarea consistirá en descubrir las características de las impresiones que hacen que les atribuyamos existencia continua. Desde tal perspectiva, el proyecto original de Hume no se modifica.

Pero, ¿es cierto que el sentido común atribuye existencia continua a ciertas entidades mentales? Si respondemos afirmativamente, al menos deberemos señalar que, si atribuye existencia continua a los enojos, o si es capaz de hablar de deseos inconscientes, no lo hace en el mismo sentido en que habla de la existencia continua de los objetos físicos y de los cuerpos no percibidos. Desde luego, no me refiero a una cuestión estadística acerca de lo que piensa el hombre de la calle. Señalo que sólo superficialmente las expresiones que utilizamos son similares.

Resulta obvio que podemos declarar un enojo sin que nuestro pulso se altere y sin necesidad de percibir directamente ninguna sensación particular que nos revele la existencia de nuestro enojo. Nada de esto quita que estemos verdaderamente enojados. Pero, si esto es así, es porque al decir que estamos enojados, no estamos describiendo una sensación que (momentáneamente) no tenemos. El error consiste en suponer que todos los

enunciados que parecen descriptivos lo son en verdad.

Cuando decimos que estamos enojados no siempre estamos describiendo un estado interno. Por consiguiente no se trata de un enunciado introspectivo descriptivo y, si esto es así, no hay ningún realismo introspectivo que explicar.

Muchas veces, cuando declaramos un enojo, estamos, simplemente, expresando una actitud. En cierto sentido importante, cuando digo que estoy enojado con cierta persona, estoy dando cuenta del tipo de actitudes que pueden esperarse de mí con respecto a esa persona. Sin embargo, no es necesario afirmar, por el momento, que todo nuestro lenguaje acerca de eventos privados deba ser traducido a un lenguaje acerca de conductas y propensiones para actuar. Sostengo simplemente que ciertas expresiones acerca de eventos privados -aquellas que hablan acerca de eventos privados no percibidos- sólo pueden tornarse inteligibles en virtud de su traducibilidad a un lenguaje acerca de objetos públicos. ¿De qué otro modo entenderíamos que alguien tenga una sensación (de enojo, de temor, etc.) que no siente?

Si hago estas observaciones, es porque creo que las consecuencias de la confusión a la que he hecho referencia son más graves para la teoría de Hume de lo que Price supone. En efecto, si tanto los enojos como los deseos y los temores poseen existencia continua en el mismo sentido en que suponemos que la poseen los objetos públicos del mundo exterior, resulta claro que no podemos sustentar nuestras atribuciones de objetividad bajo tal criterio.

En lo que se refiere al criterio de existencia independiente, el problema reside, fundamentalmente, en la ambigüedad del término 'independiente'.

diente. Siguiendo a Russell¹⁷ en algunas de sus observaciones acerca de los problemas que se originan al plantear el problema del mundo externo en términos de "independencia", podemos decir que algo es independiente de otra cosa en sentido lógico (independencia lógica) o en sentido causal (independencia causal). En el primer sentido, lo que queremos decir es que es lógicamente posible existir para una sin la otra; en el segundo sentido, que no hay entre ambas relación causal tal que la una sucede sólo como efecto de la otra.

Russell señala que "el único modo (...) en que una cosa puede ser lógicamente dependiente de otra es cuando una es parte de la otra"¹⁸. Este es el concepto de independencia que utiliza Hume cuando dice que "la suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción" (T 208). La razón que da es la siguiente: "... lo que llamo mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes... Ahora bien, como toda percepción puede distinguirse una de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular..." (T 207). En consecuencia, para Hume, en este sentido, cualquier percepción es independiente de la mente.

Sin embargo, apenas unas páginas más adelante Hume sostiene, como veremos más adelante, que algunos "experimentos" son capaces de convencernos claramente de que "nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y espíritus animales" (T 211). Los experimentos en cuestión tratan de mostrar una relación causal entre nuestras percepciones y nuestros órganos sensoriales, tal que aquellas ocurren sólo como efectos de éstos. De este modo, el criterio de independencia, si

bien no agrega algo diferente a lo que dice el de continuidad, lo torna más "operativo", ya que brinda la posibilidad de ser contrastado mediante inferencias causales.

Los criterios de continuidad e independencia se encuentran vinculados de tal manera que

si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. (T 188)

Sin embargo, a raíz de la peculiaridad del criterio de independencia que señalamos, ambos criterios ocuparán roles protagónicos en diferentes etapas de la argumentación de Hume. En efecto, el criterio de independencia se encuentra vinculado a nuestros razonamientos causales. Así, Hume argumentará -en lo que podríamos denominar la etapa escéptica de su argumentación- que a partir de ciertos razonamientos de tipo causal podemos objetar la creencia del sentido común en objetos independientes de la percepción (y, siendo esto así, los objetos de nuestros sentidos no continúan existiendo cuando dejan de ser percibidos). En cambio, el criterio de continuidad se encuentra vinculado a otro tipo de mecanismos inferenciales que generan la creencia en un mundo de objetos públicos. De la descripción de estos mecanismos nos ocuparemos en lo que resta de este capítulo.

Hume señala dos "cualidades peculiares de algunas impresiones" que originan nuestra opinión favorable a su existencia continua. Estas cualidades son su constancia y coherencia¹⁹. En este sentido, veremos cómo se diseña un original dispositivo para dar cuenta de nuestra creencia en el mundo externo.

Según Hume,

todos los objetos a los que le atribuimos existencia continua tienen una peculiar constancia que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma manera uniforme, y no cambian porque yo haga alguna interrupción o deje de percibirlos. (T 194-195)

Es necesario comprender cuál es la cuestión básica a la que apunta la observación de Hume. No sólo tiene que ver con la similitud que guardan entre sí algunas de nuestras percepciones. La cuestión verdaderamente relevante tiene que ver con las reglas de predicación de la identidad. Lo fundamental no es que los objetos no cambien. Todos sabemos que los objetos de nuestro mundo suelen cambiar. Lo fundamental es que sean susceptibles de algún criterio de identidad. La observación de Hume, en lo fundamental, apunta a que, llegado el caso, debo poder identificar una impresión presente a los sentidos con aquella otra, por ejemplo, percibida antes de cerrar los ojos o volver la cabeza. Es en este sentido que digo que es constante. Antes de proseguir con el análisis del concepto de constancia, veremos cómo esto puede hacerse también mediante

el uso de reglas de coherencia.

Evidentemente, no todos los objetos son tan permanentes como las montañas, mesas y libros del ejemplo que utiliza Hume para introducir el concepto de constancia. Estamos habituados a que los objetos cambien y, algunas veces, aun hasta el grado de tornarse irreconocibles tras una breve interrupción. Hume toma ahora como ejemplo el caso de los leños de un hogar que son consumidos por el fuego.

Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios siguen conservando una coherencia, y siguen dependiendo regularmente unos de otros. (T 195)

La descripción que hace Hume de este mecanismo es compleja. Para él, en general, coherencia es sinónimo de regularidad. ¿De qué tipo de regularidad? Hume nos proporciona dos ejemplos. En el primer ejemplo, el de los leños citado más arriba, parece suponerse el conocimiento de una regularidad causal. Conozco el efecto del fuego sobre la leña, de otra manera, probablemente me inclinaria a pensar que alguien se llevó de mi hogar los leños y, en su lugar, colocó cenizas y carbón. En este caso hay reglas que podemos expresar mediante conexiones causales que me permiten vincular impresiones disímiles (leña-carbón-cenizas) como estados de un mismo objetos.

De este modo, la experiencia me provee de ciertas reglas que me permiten identificar una serie de impresiones diversas como una serie de apariciones de un mismo objeto, a pesar de las diferencias que puedan encontrarse entre los miembros de esa serie. De esta manera, adjudicamos tanta constancia a ese objeto como la que podríamos adjudicar a una montaña.

El segundo ejemplo (cfr. T 196), supone una interesante ampliación del concepto. Es cierto que la experiencia nos acostumbra a que ciertas experiencias sucedan a otras. Sin embargo, en cierto sentido, estas regularidades no son del todo perfectas.

Es cierto, por ejemplo, que puedo estar acostumbrado a escuchar cierto sonido chirriante al mismo tiempo que se abre mi puerta. Pero, también es cierto que esta regularidad muchas veces se interrumpe. De hecho, puedo interrumpirla muy fácilmente tapándome los ojos o los oídos. Sin embargo, aunque no dirija mi mirada hacia la puerta, si escucho el sonido al que me he acostumbrado, infiero que la puerta se está abriendo. No supongo irregularidades en las relaciones causales, si la "falla" puede ser atribuida a los sentidos.

Pero, en este punto, Hume advierte que este mecanismo rebasa los límites de la inferencia causal. Mediante la inferencia causal, habituados a una conjunción constante de impresiones, inferimos una de la otra. Pero, por hipótesis, jamás percibimos una impresión en conjunción constante con una "percepción no percibida" y es esto, justamente, lo que ocurre en este caso. Hume señala, en consecuencia, que se trata del ejercicio de una singular cualidad de nuestra imaginación, que excede al hábito, otorgando mayor regularidad a nuestra experiencia.

... la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando se acaben sus objetos del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. (...) Y como la mente ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformidades entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible. (T 198)

Esta observación de Hume puede ser interpretada como una interesante observación psicológica. Observaciones de este tipo son las que han hecho que algunos interpretes se interesasen en reconstruir la teoría de lo mental de Hume en relación a los puntos de vista que expresa en su teoría del mundo externo²⁰. Sin embargo, creo que, en lo que a nuestro tema se refiere, el valor de esta observación reside en sus implicaciones no psicológicas. La observación psicológica, consiste en señalar cómo se originan ciertas reglas que prescriben mayor uniformidad a nuestra experiencia de la que ésta posee por sí misma. Sin embargo, al apreciar el funcionamiento de estas reglas, nos vemos llevados fuera del ámbito de la psicología.

Ciertamente, el sujeto espera una conjunción constante del tipo de las que describe Hume, pero también sabe cuáles son las condiciones bajo las cuales su espera será defraudada. Estas condiciones tienen que ver más con las reglas de la verificación de los enunciados causales, que con reglas de la imaginación. Conocer el significado de un enunciado causal, supone también conocer las reglas que estipulan las condiciones de falsación del enunciado en cuestión. Cualquiera que sepa lo que 'la causa del ruido es la puerta que se abre' significa, sabrá que este enunciado no se falsa abriendo la puerta y tapándose los oídos. Por otra parte, en el caso, por ejemplo, de lastimarme y no sentir dolor, la imaginación no seguiría "su camino" suponiendo que hay un dolor que no percibo. Esto, como veremos más adelante, en virtud del significado de 'dolor'.

La observación de Hume, en consecuencia, debe ser tomada en el siguiente sentido: cierta propensión de la naturaleza humana -aquella que tiende

a suponer en nuestra experiencia la mayor regularidad posible- instituye un conjunto de reglas, o más bien hace posible su institución, tales que nos permiten llevar a cabo un conjunto de actividades entre las cuales se debe contar, particularmente, el establecer inferencias acerca de lo no observado. Ahora bien, suponer regularidades de este tipo, nos compromete, como lo señala Hume, con entidades no percibidas. Ahora bien, hablar de entidades no percibidas es hablar de objetos. El corolario es el siguiente: describir nuestra experiencia en términos de coherencia supone describir un mundo de objetos públicos.

Así, las reglas de coherencia actúan, por un lado, como reglas que nos permiten referir a entidades no percibidas; pero, por otro lado, en un sentido amplio, el término 'coherencia' sirve de título general para un conjunto de reglas -reglas causales, reglas de perspectiva, etc.- que nos permiten adscribir diversas impresiones a apariciones de un mismo item.

Si bien la coherencia, como vimos, procura un efecto propio, su efecto, en cierto sentido, se subordina al de la constancia. Me refiero a lo siguiente: identificar impresiones discontinuas, ciertamente, involucra el empleo de reglas de coherencia. Esto vale tanto para el ejemplo de fuego como para el de la montaña. En este sentido, un objeto es, en verdad, un "club" de percepciones cuyas condiciones de membresía están dadas por ciertas reglas de coherencia. Pero la identificación de percepciones discontinuas (constancia), procura en sí misma un efecto original. La identifica-

ción de percepciones discontinuas, señala Hume, sólo puede tener sentido si a éstas se las supone vinculadas a un objeto temporal continuo del cual forman parte en calidad de "estados" del mismo objeto. En consecuencia, describir nuestra experiencia en términos de identidad (atribuir constancia a nuestras percepciones) sólo puede tener sentido si se supone la existencia de entidades temporalmente continuas. En conexión con este punto, deberemos detenernos a examinar el modelo de análisis que propone Hume de los enunciados contingentes de identidad.

Hume señala que la "facilidad" de la transición de una percepción a otra en virtud de las leyes de asociación de la imaginación, nos permite agrupar series de percepciones fuertemente conectadas. Así es cómo, dada la serie de percepciones p_1, p_2, \dots, p_n , la imaginación pasa inadvertidamente de p_1 a p_n llevada por la facilidad de la transición. De este modo, "confunde" ambas percepciones atribuyéndoles identidad numérica. Este es un hecho psicológico. Se trata de una tendencia natural de los seres humanos que da origen a la idea de identidad.²¹

Sin embargo, Hume señala que es evidentemente erróneo atribuir identidad numérica a percepciones diferentes y que, al darnos cuenta de este error, nos vemos llevados a reconstruir la idea de identidad de un modo enteramente diferente.²²

El desafío, en este punto, es el siguiente: debemos tratar de dar cuenta de nuestra propensión a identificar p_1 y p_n a sabiendas de que se trata de existencias distintas. La solución que damos a este conflicto, consiste, según Hume, en que dejamos de pensar la relación de identidad como una relación entre percepciones aisladas. La relación de iden-

tidad, ahora, es una relación que se establece entre determinadas percepciones (por ejemplo p_1 y p_n), por un lado, y una serie temporal ininterrumpida de percepciones, por el otro. ²³ Podríamos reconstruir este análisis de los enunciados contingentes de identidad del siguiente modo: dada la serie temporal continua de percepciones p_1, p_2, \dots, p_n , identificar p_n con p_1 significa identificarlos como miembros de la misma serie. Así es cómo, según Hume, al identificar percepciones discontinuas nos comprometemos a aceptar entidades no percibidas, a saber: aquellas que completan la serie continua a la que adscribimos todas las percepciones que identificamos como miembros de ésta.

Nos vemos llevados a suponer entidades no percibidas como consecuencia de completar series interrumpidas de percepciones, de acuerdo con las reglas de coherencia y constancia. Resultará útil detenernos un momento en el análisis de Price de estas reglas, ya que ilustra muy bien esta propiedad de los mecanismos que diseña Hume de completar series interrumpidas de percepciones.

Price ha hecho notar que las diferencias entre constancia y coherencia no son tan grandes como para que se justifique, en verdad, que nos refiramos a ellos como principios irreductibles. Price, en consecuencia, ha propuesto reunir ambos principios en uno solo.

Según Price ²⁴, constancia y coherencia tienen algo bastante importante en común: se trata, en ambos casos, de características de series de percepciones. El punto de partida es una serie continua de impresiones frecuentemente repetida. Esta serie continua de impresiones constituye el modelo respecto al cual subsecuentes series discontinuas de percepciones se comparan. La imaginación procede a completar estas series discontinuas,

completando sus interrupciones por asimilación a las series continuas modelo.

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre constancia y coherencia? En el caso de la constancia, la serie modelo está conformada por miembros que guardan una estrecha similitud entre sí. Podríamos representarla del siguiente modo: $A_1 A_2 A_3 A_4 A_5$, donde la repetición de la misma letra representa la similitud cualitativa de los miembros de la serie. En el caso de la coherencia la serie modelo sería de la forma ABCDE, donde cada miembro difiere del resto en sus cualidades o relaciones espaciales (o ambas cosas).

Sin embargo, la característica que constancia y coherencia tienen en común es de mucha mayor importancia. Esta característica es la "indiferencia" a la ocurrencia de interrupciones en la serie de impresiones en la serie de impresiones. Así es como Price denomina a este principio Gap-indifference (Indiferencia a las interrupciones). Este sería el principio genérico del cual constancia y coherencia son especies. Tome la forma de constancia o de coherencia, el procedimiento mediante el cual opera este principio es el mismo: se trata de un pasaje que va de una similitud observada entre dos series de impresiones -una continua, la serie modelo (de forma $A_1 A_2 A_3 A_4 A_5$ o ABCDE), y otra discontinua (de forma, por ejemplo, $A'_1 A'_2 \dots A'_5$ o bien $A'B' \dots E'$)- a la postulación de una similitud completa entre ambas, postulando un grupo de percepciones no percibidas ($A'_3 A'_4$ o $C'D'$) que completan la serie discontinua por asimilación a la serie continua modelo.

Ahora bien, he intentado mostrar que el postular miembros no percibidos en una serie de impresiones discontinuas depende de ciertas propie-

dades lógicas de los mecanismos de constancia y coherencia. La descripción de Price de estos mecanismos puede resultar de utilidad, siempre y cuando no perdamos de vista este punto. Price, por su parte, explica el hecho de que postulemos miembros no percibidos recurriendo a una explicación causal basada en los efectos de la imaginación.²⁵ Pero esto, en primer lugar, no parece conciliarse con su propuesta de considerar el problema que intenta resolver Hume como no causal²⁶ y, en segundo lugar, este tipo de explicación psicológica presenta algunos problemas, por ejemplo: ¿por qué no postulamos series completas cuando percibimos series fragmentarias de impresiones de dolor? ¿se trata de un "capricho" de la imaginación?

Sin embargo, nuestra propuesta de hacer recaer la mayor parte del peso del análisis humeano de nuestras atribuciones de identidad sobre la lógica de nuestras atribuciones de identidad, parece susceptible de algunas críticas. En verdad, parecería que pueden presentarse algunos contra-ejemplos obvios respecto a la inferencia de entidades no percibidas a partir de la constancia de nuestras impresiones. Sugerimos hace un momento que había que decir algo más de lo que decía Price acerca de los mecanismos humeanos para poder dar razones de por qué completamos algunas series de impresiones fragmentarias y no otras. Señalamos alguna particularidad de aquellas series a las que atribuimos existencia continua, que tenía que ver con la lógica de la identidad. Sin embargo, ¿no se nos presenta el mismo problema? Parecería que puedo decir que, del mismo modo que cada vez que miro por la ventana veo la montaña, cada vez que me pincho el dedo siento dolor y, en este sentido, mi dolor es tan constante como la montaña.

Para eludir esta objeción debemos preguntarnos si podemos decir cosas tales como "este dolor de cabeza es el mismo que tuve el año pasado" en el mismo sentido en que decimos "esta montaña es la misma que ví el año pasado".

Debemos deslindar dos tipos de identidad. Sólo podemos decir que padecemos el mismo tipo de dolor que sufrimos el año pasado. Es decir, sólo podemos predicar identidad a lo que a la especie de dolor se refiere (identidad específica). Sin embargo, no podríamos decir que tenemos el mismo dolor en lo que atañe al mismo evento particular (identidad en sentido numérico). En este sentido, tampoco podríamos decir que sentimos el mismo dolor de muelas que siente nuestro vecino, aunque, claro está, podríamos decir que compartimos el mismo dolor en sentido específico.

El corolario es por demás interesante. Si no puedo decir que hoy tengo el mismo dolor de cabeza (en sentido numérico) que el que he tenido el año pasado, esto no se debe a consideración alguna de tipo empírico acerca de la naturaleza de los dolores. ¿Qué tipo de observaciones podríamos hacer para decidir la cuestión? En este caso, diríamos simplemente que se está haciendo un uso incorrecto del término de identidad, o como quizás diría Hume, violando las "propiedades del lenguaje". Esto, porque expresiones tales como 'este dolor' y 'esta montaña' no son susceptibles de compartir las mismas formas gramaticales en lo que al uso de la identidad respecta.

En rigor, debemos confesar que no poseemos criterio alguno que nos impida afirmar que el dolor que hoy siento es idéntico numéricamente a otro pretérito, a menos que se interponga algún criterio gramatical.

Sin embargo, aun podría argumentarse que quizás sea cierto que la constancia de nuestras percepciones se funda en algunos detalles gramaticales, pero que, en tal caso, Hume construye su teoría del mundo externo sobre la base de la gramática de los dolores y, quizás también, de nuestros estados anímicos y emociones. En el caso de las imágenes mentales parecería, sin embargo, que el esquema de la identidad fracasa. En efecto, ¿qué me impediría decir que cada vez que duermo sueño con la misma montaña? En este caso, mi montaña onírica sería tan constante como mi montaña de la vigilia. ¿Por qué no he de creer, entonces, que ésta continúa existiendo aun cuando no la imagino?

Al decir que imaginamos algo, utilizamos este término en un doble sentido. Por una parte, podemos estar describiendo una actividad psíquica, pero también estamos categorizando ontológicamente lo que describimos. En este sentido, estamos diciendo que lo que se describe no es real. Una vez sobreentendida esta indicación, puedo referirme a lo imaginado como si en verdad se tratase de un objeto del mundo exterior. Puedo decir que escalé la montaña, que sus paredes eran sólidas y, también, que era la misma montaña con la que soñé días pasados.

Pero, ¿cómo he tomado la decisión respecto a la irrealdad de mi relato? He abierto los ojos y me he encontrado apoyado sobre mi máquina de escribir, tal como hace algunos instantes. Mi creencia en cierto tipo de regularidades (coherencia) hace imposible que incluya en mi sistema de la realidad mis vivencias de alpinista.²⁷

Puede plantearse aun otra cuestión de mayor generalidad. Hemos hecho notar que la identidad es una relación que sólo tiene sentido en tanto aplicada a objetos. Si hemos de hablar en términos de identidad, enton-

ces, lo haremos suponiendo un discurso acerca de objetos. Pero, si es este último el que requiere aclaración, Hume deberá privarse del uso de conceptos de identidad para no incurrir en circularidad.²⁸

Creo que esta objeción gana peso sólo si a la pregunta de Hume ("qué causas nos inducen a creer...") le otorgamos un sentido exclusivamente psico-genético. Constancia y coherencia deberán ser entendidos en este caso como mecanismos psicológicos. Si luego decimos que la constancia de nuestras impresiones origina nuestra creencia en entidades no percibidas, ciertamente se puede replicar que hacer uso de este mecanismo supone ya estar en posesión de dicha creencia. Ahora bien, en el caso de que la tarea de Hume consista, como hemos sugerido, en una aclaración del significado de nuestra creencia, resultará de utilidad establecer las conexiones lógicas que ésta mantiene con las diversas piezas de nuestra estructura conceptual. Que se señalen en el trazado de este mapa lógico de nuestra creencia ciertos conceptos cuyo uso supone un marco conceptual de objetos públicos, no puede invalidar el trazado en cuestión.

Para apreciar la influencia de las reglas lingüísticas en la teoría de Hume desde un ángulo inverso, podemos preguntarnos qué origina nuestra opinión adversa a la existencia continua de aquellas percepciones que no logran el status de objetos del mundo exterior. ¿Cómo "sabemos" que los dolores no continúan existiendo cuando hemos dejado de sentirlos?

Volvamos a la cuestión de la existencia continua de nuestras percepciones. Imaginemos un "test para objetos" consistente en poder ocupar

legítimamente el lugar de 'x' en la oración abierta "x continúa existiendo aunque x no sea percibido". El test arrojará un resultado negativo en el caso de que se sustituya 'x' por 'mi dolor de muelas', o expresiones similares.. De las expresiones capaces de sustituir exitosamente a 'x' diremos que son expresiones que refieren a objetos del mundo exterior o, más bien, a objetos posibles del mundo exterior, ya que no se trata de una manera mágica de saber qué hay en el mundo.

Lo que importa ahora es saber qué es lo que queremos decir cuando decimos que el test arroja un resultado negativo.

Para saber que un dolor no continúa existiendo cuando deja de ser percibido, no es necesario realizar ningún tipo de observación, ni emprender investigación alguna de tipo empírico acerca de la naturaleza física de los dolores. Quien afirma que un dolor no continúa existiendo cuando ha dejado de ser percibido, sólo parece estar enunciando una de las reglas de uso del término 'dolor'. En caso contrario, intentar aprobar nuestro test para objetos supone un mal uso del lenguaje y en esto consiste el resultado negativo del test.

Según hemos visto, las reglas de constancia y coherencia nos muestran la forma en que ciertos conceptos cotidianos se vinculan con nuestras atribuciones de objetividad. De tal forma, podemos decir que atribuir a algunas de nuestras impresiones ciertas relaciones, involucra tener buenas razones para creer que tales impresiones son objetos independientes de nuestros sentidos. En este contexto, "tener buenas razones"

no debe ser entendido, ciertamente, como "contar con evidencia lógicamente deductiva".

Esto puede parecer sorprendente. Resulta casi un lugar común señalar que, según Hume, nuestras creencias básicas carecen de fundamentos racionales. Sin embargo, no resulta obvio qué deba entenderse por "fundamento racional" de una creencia. En el sentido tradicional cartesiano, por ejemplo, no cabe ninguna duda de que Hume sostiene que nuestras creencias carecen de fundamento.

Pero que Hume sostenga que nuestras creencias básicas carecen de fundamento racional -en tanto no acepta que puedan ser deducidas a partir de principios evidentes a la luz de la razón- no significa que deba suponer que todos nuestros juicios acerca de objetos físicos, o todas nuestras inferencias causales, o juicios contingentes de identidad, son falsos o arbitrarios. En verdad, Hume está interesado en mostrar otro tipo de fundamento sobre el que se asienta la vida humana. Tanto nuestra vida moral como nuestra vida intelectual se desarrollan sobre un fundamento convencional.

Las convenciones tienen un fundamento natural, en tanto se originan como respuestas a ciertas tendencias naturales de los seres humanos. En este sentido, Hume suele presentar una explicación psicológica -a veces histórica- del origen de las convenciones básicas a las que adherimos. Ahora bien, podemos plantear problemas de legitimación o justificación, sólo cuando estamos ya instalados dentro de una determinada convención en la que se ha instituido un sistema de reglas.

Pensemos en el célebre análisis de Hume de las inferencias causales. Ciertamente, Hume afirma que una mera reflexión racional acerca de un e-

vento, no puede decirnos nada acerca de sus causas ni de sus efectos. Pero esto no significa que Hume considere que nuestras inferencias causales son arbitrarias o irracionales. La idea de conexión causal se origina en una propensión natural de los seres humanos. Pero sobre la base de esta propensión común a todos nosotros, se establecen ciertas convenciones que permiten a Hume explicitar reglas para juzgar acerca de causas y efectos, presentando un marco normativo a partir del cual puede evaluarse la razonabilidad de una creencia fundada en inferencias causales.²⁹

Nuestra creencia en la causalidad y nuestra creencia en el mundo exterior se originan en una tendencia común a adjudicar a nuestra experiencia la mayor regularidad posible. Así, nos vemos llevados, por ejemplo, a inferir la existencia de objetos no percibidos a partir de una impresión presente, a identificar percepciones discontinuas como miembros de una misma serie, a predecir el curso futuro de nuestra experiencia, etc. Ahora bien, todas estas son actividades sujetas a reglas. Esta es la clave de la estrategia de fundamentación que parece sustentar Hume.

¿Qué puede significar "justificar una creencia" en este contexto? No significa, desde luego, mostrar cómo se deriva de algún principio cuya autoridad debemos reconocer por fuerza de razón. Significa, más bien, mostrar la pertenencia de la creencia en cuestión a una "familia" más amplia de creencias. La relación que se establece es tal que asentir a un miembro de la familia nos lleva a aceptar el conjunto.

En verdad, no pueden derivarse creencias de otra cosa que no sean creencias. Argumentar a favor de una de ellas sólo tiene sentido en tanto esta argumentación se plantea como una serie de "movimientos" que tie-

nen lugar en el contexto de una convención previamente establecida. Pretender hacer valer estos movimientos fuera de esta convención sería como simular movimientos de un juego inexistente.³⁰

III. LOS ARGUMENTOS ESCEPTICOS

Hemos visto cómo Hume lleva a cabo una reconstrucción de la lógica de nuestra creencia en objetos públicos. Sin embargo, esta tarea se encuentra en relación con otro interés: aquel que tiene que ver con cuestiones tales como la de la legitimidad de nuestra creencia y su verdad. En este punto, la creencia del sentido común debe enfrentar el desafío escéptico.

Resulta difícil evaluar el alcance destructivo que Hume atribuye a los argumentos escépticos que expone en su teoría del mundo externo. Esto se debe a que, aunque parece convencido de que éstos muestran en forma incontrovertible la falsedad de la creencia del sentido común, sostiene, al mismo tiempo, que resultan incapaces de modificar nuestra adhesión a esta creencia.

Trataré de mostrar que la introducción de estos argumentos no modifican el punto de vista fundamental que mantiene Hume en torno a nuestra creencia el mundo exterior. No debemos pensar, en consecuencia, que la teoría de Hume se cierra con un giro meramente destructivo. Este capítulo estará dedicado al análisis de los argumentos escépticos que propone Hume. Una vez que hayamos dado cuenta de la estructura de esta argumentación, resultará más sencillo tratar de resolver los problemas que esta plantea.

Hume parece advertir que la cuestión de qué sea aquello que es tomado

como dato de los sentidos, depende del sistema que empleamos para dar cuenta de nuestra experiencia. En este sentido, distingue dos sistemas: el vulgar y el filosófico. En el sistema vulgar, nuestras percepciones son interpretadas según el canon de los objetos públicos. En este contexto, Hume asume que

...hay una sola existencia a la que llamaré indistintamente objeto o percepción según convenga a mis mejores propósitos; además, entenderé por estos términos lo que cualquier hombre común entiende por sombrero, zapato, piedra, o cualquier otra impresión transmitida por los sentidos. (T 202)

Aunque Hume conserva como filósofo un léxico técnico y continua hablando de "percepciones", nos advierte acerca de una asimilación, en el contexto de su análisis del sistema vulgar, de su terminología filosófica a la gramática ordinaria de términos tales como 'sombrero', 'zapato' y 'piedra', es decir, a la gramática ordinaria acerca de objetos públicos.

No debe sorprendernos, entonces, que Hume hable en este contexto de "percepciones no percibidas" sin que esto resulte un sin sentido. Del mismo modo que 'percepción' se asimila a la gramática de 'objeto', se asume para 'percibir' la gramática corriente de 'ver', donde lo que se ve, se admite, no depende para su existencia del ser visto. Desde este punto de vista, Hume señala que no resulta contradictorio concebir que nuestras percepciones se "ausentan" de la mente sin resultar por ello aniquiladas y que los objetos se nos presentan "sin que exista ninguna nueva creación de una percepción o imagen" (cfr. T 207).³¹

El sistema filosófico, por su parte, hace su aparición como reflexión crítica acerca del sistema vulgar. Esta crítica constituye, al mismo tiempo, el primer paso en la argumentación del escéptico. Hay ciertos fenómenos (doble visión, ilusiones, alucinaciones, etc.) que parecen convencer

a Hume de que el sistema vulgar es inadecuado para interpretar el curso de nuestra experiencia. Hume cree que para explicar adecuadamente estos fenómenos debemos admitir el carácter privado de nuestras percepciones. En el sistema filosófico nuestras percepciones son interpretadas según el canon de los eventos privados y se asume la gramática de lo mental (donde esse est percipi) como gramática general de la percepción. Ahora, 'percibir' deja de entenderse según el modelo de 'ver' y pasará a jugar en el discurso del sistema filosófico al modo, por ejemplo, de 'imaginar' ('soñar', 'fantasear', etc.). Analizaremos ahora, desde esta perspectiva, los argumentos escépticos que expone Hume.

Cuando nos apretamos el ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se duplican, y que la mitad de ellos están fuera de su posición común y natural. Pero como de hecho no atribuimos una existencia continua a estos dos tipos de percepciones a la vez, y son embargo todas ellas son de la misma naturaleza, advertimos claramente que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se ve confirmada por el aparente aumento y disminución de tamaño de los objetos según su distancia; por las alteraciones que aparecen en su figura; por los cambios que experimentan en su color o en otras cualidades cuando estamos enfermos o indispuestos, y por un número infinito de otros experimentos del mismo tipo; todo esto nos lleva a comprender que nuestras percepciones sensibles no poseen ninguna existencia distinta e independiente. (T 210-211)

Comenzaremos por señalar, en primer lugar, que no estamos frente a un

argumento deductivo cuyas premisas son "si nos apretamos el ojo...", etc., y su conclusión "nuestras percepciones no poseen existencia independiente". Me parece que debemos creer a Hume y tomar este pasaje como el informe de un "experimento" que nos muestra cómo "cuando comparamos nuestras experiencias y razonamos un poco sobre ellas, nos damos cuenta rápidamente de que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles contradice la más evidente experiencia" (T 210). La elaboración de esta experiencia, fruto de "un poco de reflexión y filosofía" marcan el pasaje, como veremos enseguida, del sistema vulgar al sistema filosófico.³²

Otro detalle que no debemos perder de vista acerca de estos experimentos es el uso explícito que Hume hace en ellos de objetos físicos. En efecto, Hume nos dice que el fenómeno de la doble visión se produce "cuando nos apretamos el ojo con el dedo" y que de este modo, advertimos que "nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales". Es más, se advierte en el informe del experimento elementos que delatan cierto grado de elaboración teórica: la referencia al sistema nervioso y a los espíritus animales supone un crédito a la fisiología de la época. Como veremos más adelante, el carácter fisicalista de este experimento pone en evidencia un rasgo importante de la concepción de Hume acerca de la relación que guardan las argumentaciones escépticas con el sistema vulgar.

Veamos ahora cuál es la estructura interna del argumento. Lo que el experimento de la doble visión pone de manifiesto es que la inferencia de "veo x" a "hay (realmente) x" es inválida. El experimento muestra un claro ejemplo en el que "veo x" es verdadero, al mismo tiempo que "hay (realmente) x" resulta falso.

De acuerdo a lo visto en los capítulos anteriores, decir que "no hay (realmente) x", equivale a afirmar que x no continúa existiendo cuando ha dejado de ser percibido y que no posee una existencia independiente y distinta de la mente. Ahora bien, esto supone reivindicar para x el carácter de lo mental. Al decir que vemos x decimos que vemos algo. Podemos corregirnos y decir que, en verdad, nos pareció ver algo, pero la situación no cambia. ¿Qué fue lo que vimos? Decir que no vimos nada, que sólo nos pareció ver algo, sólo parece significar que estuvimos a punto de atribuir objetividad a un fenómeno mental.

¿Cuáles son las consecuencias de estas observaciones? La introducción de la gramática de los fenómenos mentales en el contexto de las expresiones del tipo "percibo x". De "veo x" no se sigue "hay (realmente) x" del mismo modo -y, lo que es más importante, por las mismas razones- que de "imagino x" no se sigue "hay (realmente) x". Esto lo lleva a Hume a dar un segundo paso: todas nuestras percepciones son de la misma naturaleza; esto nos da derecho a extender a toda experiencia perceptiva el dispositivo diseñado para explicar ciertas experiencias anómalas. Ahora el lenguaje acerca de percepciones en el sentido del sistema filosófico es el que domina la escena.

Tenemos dos respuestas distintas de Hume para dos problemas distintos. El primero: ¿podemos dar cuenta de los casos anómalos de percepción sin tener que postularlos como eventos privados? La respuesta de Hume es negativa. La segunda cuestión: una vez que hemos explicado de tal modo estos casos, ¿podemos desentendernos de los compromisos contraídos con el aparato explicativo que hemos pergeñado a la hora de formular una teoría general de la percepción? La respuesta de Hume también es negativa. Analicemos ambas cuestiones por separado.

¿Podría haber evitado Hume la primera conclusión? No es nuestro propósito, en este lugar, evaluar la fuerza probatoria de un argumento que, en verdad, trae consigo una problemática filosófica de gran peso. Si existen o no buenas razones para explicar nuestro conocimiento del mundo externo en términos que involucren necesariamente ciertos eventos privados, es una cuestión de legítima controversia. Lo que nos interesa aquí, es considerar las razones que habría tenido Hume para pensar que esto es así. Creo que Hume no podría haber evitado esta conclusión sin oponerse a lo que parecía ser una bien establecida verdad de la fisiología. Un indicio importante es la presentación del argumento de la doble visión en la Investigación sobre el entendimiento humano (cfr. sección XII).

En la Investigación Hume presenta el caso de la doble visión, junto a otros ejemplos del tipo de los conocidos en la literatura filosófica como "argumentos de la ilusión" y junto al caso del aumento y disminución de los objetos al acercarnos o al alejarnos a ellos, como "los argumentos más vulgares" que han usado los escépticos. Hume señala que lo único que muestran estos argumentos, es la necesidad de corregir los datos de los sentidos mediante criterios derivados de la consideración acerca de la naturaleza del medio, distancia de los objetos y disposición de nuestros órganos sensoriales (en el lenguaje del Tratado, calibrar la evidencia de estos datos mediante reglas de coherencia).

Sin embargo, a continuación, señala que la creencia del sentido común encuentra aun dificultades más serias, producto de "la más débil filosofía". Hume se refiere, en este contexto, a la fisiología de la percepción. Esta,

nos enseña que nada puede estar presente a la mente salvo una imagen o percepción y que los sentidos son sólo los canales de entrada a

través de los cuales estas imágenes son conducidas.³³

Nuevamente Hume se refiere al ejemplo del aumento o disminución en el tamaño de los objetos que se produce de acuerdo a la distancia que guardamos respecto de ellos. Sin embargo, en esta ocasión, Hume no nos dice que se trata de un cambio de apariencia susceptible de ser corregido mediante reglas de perspectiva. Ahora nos dice que lo que varía, en verdad, es la imagen que se encuentra presente en nuestra mente, mientras la mesa real no sufre cambio alguno. ¿Por qué un tratamiento tan diferente para el mismo ejemplo? El uso que hace Hume del ejemplo es distinto en cada uno de estos casos. En el primer caso, es usado para demostrar una teoría de la percepción que, en el segundo caso, sólo ejemplifica. En efecto, en el segundo caso, el aumento y disminución de los objetos parece ser una contrastación aparentemente exitosa (Hume no tardará en encontrarle graves dificultades) de una teoría de la percepción derivada del estudio de la fisiología humana.

En verdad, el problema que plantea Hume en este punto en relación al conocimiento del mundo externo se expone sin hacer referencia a datos sensoriales (en el sentido del fenomenismo clásico) o a entidades de tipo privado. Tiene que ver más bien, con el reconocimiento de que nuestro "canal de entrada" consiste en un registro de estímulos fisiológicos que poco tiene que ver con un contacto de tipo directo con lo que suponemos ser "los objetos de los sentidos". Postular cierto tipo de entidades de carácter privado -a mitad de camino entre lo fisiológico y lo mental- parece ser la respuesta indicada; el final de la búsqueda más que su comienzo. Sin embargo, Hume se encargará de mostrar que los problemas recién empiezan.

Podemos pasar ahora a la cuestión de si Hume debió o no extender la conclusión de su "experimento" a toda experiencia sensorial. El punto clave aquí parece recaer en su observación acerca de que "todas ellas [nuestras percepciones] son de la misma naturaleza".

Creo que lo que opera aquí, más que una consideración ontológica acerca de la naturaleza de nuestras percepciones, es una consideración metodológica típica de la filosofía de Hume:³⁴ debemos explicar todos los efectos a partir del menor número de causas posibles.

...cuando mediante un claro experimento hemos descubierto las causas o efectos de un fenómeno, extendemos inmediatamente nuestra observación a todo fenómeno de la misma clase, sin esperar esa repetición constante de la que se derivó la idea primera de esa relación. (T 173-174)

Una vez descubiertas las causas del fenómeno de doble visión, Hume cree su deber extender inmediatamente su conclusión a todo fenómeno perceptivo. Así, encuentra que su explicación también le es útil para dar cuenta de fenómenos tales como el cambio de tamaño en los objetos al alejarse o al acercarse a ellos, las alteraciones que aparecen en su figura, etc. Se convence, de este modo, del poder explicativo de su nueva hipótesis lo que le hace suponer no sólo que puede ser apta para construir sobre su base una teoría general de la percepción, sino también que debe servir de base para una tal teoría si hemos de construirla con rigor metodológico.

Ahora bien, sospecho que también se siente inclinado por tal elección en virtud de algunos detalles de orden lógico acerca de los cuales deseo llamar la atención. Se trata de lo siguiente: vimos que el experimento de la doble visión mostraba la invalidéz de las inferencias del tipo "veo x, luego hay (realmente) x" (donde, recordemos, "hay (realmente) x"

significa que x continúa existiendo aunque no sea percibido). Pero que las inferencias de tal tipo sean inválidas no muestra de por sí que no pueda haber condicionales de este tipo cuyo consecuente ("x continúa existiendo...") sea verdadero.

Sin embargo, como vimos, el dar cuenta de la invalidéz de la inferencia en cuestión lleva a Hume a asimilar la gramática de "veo ("percibo" en la interpretación del sistema vulgar) x " a la de, por ejemplo, "imagino ("percibo" en el sentido del sistema filosófico) x ". Esto se hace con todos los compromisos que involucra asumir la gramática de los eventos privados como gramática general de la percepción. Observemos ahora qué ocurre cuando tomamos como modelo el condicional "cuando imagino x , x continúa existiendo aun cuando he dejado de imaginarlo". Tratar de hacer pasar este enunciado como verdadero supone que una imagen mental sea capaz de continuar existiendo una vez que se ha dejado de percibir; pero esta es una cuestión que no sólo de hecho es falsa: al afirmar algo semejante violamos la gramática básica del discurso acerca de lo mental. La verdad del antecedente, al categorizar a x como fenómeno mental, garantiza la falsedad del consecuente en forma automática. Ahora, al producirse una completa asimilación de "ver" a "imaginar" (y, en general, declinar la interpretación vulgar de "percibir" en favor de la filosófica) se decreta el fin de la carrera pública de los objetos de nuestros sentidos. El experimento de la doble visión no sólo nos ha convencido de que nuestras percepciones no continúan existiendo cuando hemos dejado de percibirlas: ha convertido este enunciado en una verdad trivial.

¿A dónde nos ha conducido todo esto? Nuestro conocimiento del mundo exterior parece haberse reducido a los vaivenes de nuestras propias percepciones. Sin embargo, aun así, estamos dispuestos a sostener que, de todos modos, hay enunciados verdaderos de la forma "x continúa existiendo...". La esperanza reside en la consideración de la alternativa que nos ofrece lo que Hume llama la doctrina de la "doble existencia", a saber: cuando decimos "percibo x", ciertamente 'x' denota un evento mental (una percepción en el sentido filosófico del término), pero cuando decimos "x continúa existiendo...", 'x' denota un objeto público.

Sin embargo, Hume se apresurará a señalar que la doctrina de la doble existencia provee de "un mal remedio, y que contiene todas las dificultades de la concepción vulgar, más otras que le son peculiares" (T 211). Para poder percibir los verdaderos efectos de la argumentación precedente, primero debemos desencantarnos de esta pseudo-solución. Veamos cómo Hume desecha la alternativa de la doble existencia. En este sentido, sostiene dos puntos: a) que no sólo no podemos inferir la existencia de objetos distintos a nuestras propias percepciones a partir de consideraciones acerca de estas mismas, b) ni siquiera podemos postularlos. A continuación analizaremos los detalles de la argumentación de Hume.

En lo que a la primera cuestión se refiere, la argumentación es la siguiente: (1) La única manera que tenemos de inferir la existencia de algo, es por medio de una inferencia causal; (2) la inferencia causal es-

establece una relación entre percepciones (ya que las percepciones son lo único presente ante la mente; recordemos que, según lo establecido por el experimento de la doble visión, no observamos objetos sino percepciones) y no una relación entre percepciones y objetos; (3) de modo que no hay medio de inferir la existencia de objetos (cfr. T 212). Tales, en apretada síntesis el argumento de Hume.

La primera premisa es una de las principales conclusiones de la Parte III del Tratado I y se trata de una bien conocida doctrina humeana. La cuestión se centra, si no hemos de discutir la totalidad del Tratado, en discutir la segunda premisa. En ella hay, cuanto menos, una cuestión digna de sospecha.

En cuanto inferir se opone a observar directamente, inferir una percepción de otra a la que se encuentra causalmente ligada, supone postular su presencia sin necesidad de percibirla directamente (como cuando inferimos del sonido de un trueno la existencia de un rayo que no vemos). De modo que sostener que hay cierta relación de inferibilidad entre percepciones nos retrotrae, como en el momento constructivo de la argumentación de Hume, nuevamente a hablar de "percepciones no percibidas" inferibles a partir de percepciones presentes a los sentidos en virtud de la relación causal que mantienen.

Pero hablar de "percepciones no percibidas" es hablar de objetos, de modo que en este sentido sí una inferencia causal establece una relación entre percepciones y objetos. Pero esto nos lleva a una cuestión más general: la relación causal, ¿es una relación entre percepciones? La respuesta es negativa. Hablar en términos causales, como vimos, sólo tiene sentido en el marco de un discurso acerca de objetos públicos.³⁵ Tal es así,

que cuando nos instalamos fuera de este marco conceptual (o, más bien, creemos instalarnos fuera de él) terminamos hablando de "percepciones no percibidas", lo cual o bien es carente de sentido, o bien supone admitir el marco de objetos públicos.

Sin embargo, podemos evitar que estas observaciones debiliten la conclusión a la que pretende arribar Hume. La premisa (2) puede ser reformulada del siguiente modo: en nuestro nuevo discurso acerca de percepciones (inaugurado luego del experimento de la doble visión) no podemos describir nuestra experiencia en términos causales, ya que esto no es posible sin suponer de antemano la existencia de objetos públicos (existencia que no deseamos suponer sino inferir). De modo que la inferencia de objetos a partir de percepciones no puede ser llevada a cabo mediante un razonamiento causal desde el momento que razonar causalmente implica suponer ya tal existencia. Pero como (1) el único modo que tenemos de inferir la existencia de algo es a través de una inferencia causal, la existencia de objetos públicos no puede ser inferida en absoluto. En verdad, de este modo, el escéptico logra una victoria mucho más amplia: no sólo nos vemos ahora privados de hacer uso en nuestro discurso de objetos públicos, también se nos ha privado del uso de inferencias causales.

Consideremos ahora el segundo punto de la argumentación de Hume. Ni siquiera tenemos derecho a postular objetos distintos de nuestras percepciones como salida a los problemas planteados por el argumento de la do-

ble visión. El argumento básico es el siguiente: postular objetos no es otra cosa más que postular un nuevo grupo de percepciones, ya que siendo nuestras percepciones lo único dado a nuestros sentidos, no tenemos idea alguna de algo distinto de éstas (cfr. T 218). De modo que hay dos posibilidades: o bien no concebimos en verdad tales objetos, o bien volvemos al punto de partida.

La filosofía antigua nos proporciona un ejemplo del primer caso (T I IV 3). ¿De qué hablan los filósofos antiguos cuando hablan de sustancias y cualidades ocultas?

La filosofía moderna nos ofrece, en cambio, un descenlace del segundo tipo (T I IV 4). al creer que pueden privilegiarse ciertas cualidades en los objetos que no dependen de nuestros sentidos para su existencia y que son las únicas cualidades reales de los objetos.

Al recorrer la argumentación que lleva a los filósofos a postular tales cualidades, Hume vuelve a exponer un argumento del tipo del de la doble visión. Dice que sólo una razón resulta convincente. Se refiere al cambio que sufren las impresiones de los sentidos en consonancia con nuestros estados de salud, situación de nuestros órganos sensoriales, etc. (T 226) Nuevamente repite el proceso de generalización, extendiendo el carácter de "impresiones de la mente" a las demás percepciones (T 227).

Sin embargo, ahora se trata de saber si algunas impresiones pueden ser sustraídas del proceso de generalización y consideradas como cualidades objetivas. Las candidatas son la extensión y la solidez. Sin embargo, este sistema sucumbe bajo el peso de una objeción que, a juicio de Hume, es "muy decisiva":

Si los colores, sonidos, sabores y olores no son sino percepciones,

ninguna cosa que podamos concebir posee existencia real, continua e independiente... (T 228)

La forma más breve de expresar la crítica de Hume es, creo, la siguiente: extensión y solidez son propiedades relacionales de nuestras percepciones. No basta con decir que los objetos son extensos (o sólidos) porque esto no es decir nada de ellos aun, si no decimos cuál es el "contenido" de esa extensión (o de esa solidez). No podemos concebir algo extenso sino como un compuesto de partes coloreadas y sólidas. Habiendo excluido ya los colores de nuestro catálogo de cualidades objetivas, queda aun por ver qué pasa con la solidez. Pero la solidez no es sino la idea de dos cuerpos que no pueden interpenetrarse. ¿Qué diremos de esos cuerpos? ¿que son extensos? Giramos, entonces, en torno a un círculo (cfr. T 228-229).

Recorriendo sumariamente los pasos de la argumentación escéptica que expone Hume, podemos ver que el filósofo de intenciones constructivas transita junto al escéptico un primer tramo en el que lo "ayuda" a mostrar que el acontecer de nuestra experiencia sensorial no puede ser interpretado según el modelo de los objetos públicos del sistema vulgar. Pero el filósofo constructivo trata de conciliar su sistema en el que toda experiencia sensorial es un acontecer privado, con la creencia en los objetos del sentido común. Esta transacción es llevada a cabo, tra-

tando de reemplazar la creencia vulgar por una más adecuada: la doctrina de la doble existencia. En este punto el escéptico se aparta del filósofo constructivo y señala que éste ha emprendido un camino sin retorno.

Sin embargo, la cuestión no termina aquí. Aunque Hume cree que los argumentos escépticos son impecables desde un punto de vista lógico, nos advierte que, aun así, estos no pueden producir en nosotros convicción alguna. De este modo, Hume parece sostener que el sistema vulgar es, al mismo tiempo, indefendible e invulnerable. A esta paradójica tesis le dedicaremos el capítulo que sigue.

IV. LA CONCLUSION ESCEPTICA NEUTRALIZADA

La interpretación usual de la tensión señalada al finalizar el capítulo anterior, consiste en señalar que, de acuerdo con Hume, la mente ha sido determinada por la naturaleza a creer en objetos exteriores y esta circunstancia no puede ser modificada por ninguna argumentación, ya que "las creencias pertenecen más a la parte sensitiva de nuestra naturaleza que a la parte cogitativa".

Si bien creo que esto recoge un aspecto importante de la respuesta de Hume al problema, creo también que no da cuenta de todo lo involucrado en la cuestión y que en esta explicación quedan afuera algunos elementos importantes de la teoría de Hume.

Un punto importante es cómo entender la imposibilidad que señala Hume de modificar nuestra adhesión a la tesis del sentido común. Esta imposibilidad bien puede deberse, como señala la interpretación standard, a una simple cuestión de hecho: una imposibilidad psicológica dispuesta por la sabia naturaleza que no permite que abandonemos creencias indispensables para nuestra supervivencia. Pero también puede deberse a una imposibilidad debida a razones de orden lógico.³⁶ Creo que pueden señalarse algunos elementos en la teoría de Hume que nos permiten pensar que esto es así. En este capítulo presentaré una interpretación de la conclusión escéptica de la teoría humeana del mundo exterior en la que se tie-

ne en cuenta muy especialmente estos elementos.

Podríamos decir que hay tres tipos de estrategias que podemos asumir para hacer frente a los argumentos escépticos: a) podemos tratar de refutarlos; b) podemos tratar de declararlos carentes de sentido; c) podemos tratar de neutralizar su poder destructivo. La estrategia que escoge Hume es la tercera. En este sentido, trata de mostrar que, aunque la conclusión escéptica se deriva legítimamente, ésta carece del efecto destructor que tradicionalmente se le ha atribuido.

La clave de la estrategia humeana parece centrarse en algunas observaciones acerca del tipo de relación que mantiene la argumentación escéptica con el sistema vulgar. Un párrafo significativo, en este sentido, es el siguiente:

Si no estuviéramos persuadidos de antemano de que nuestras percepciones constituyen nuestros únicos objetos y de que continúan existiendo aun cuando no se manifiestan a nuestros sentidos, nunca habríamos llegado a pensar que nuestras percepciones son diferentes a nuestros objetos y que sólo éstos conservan una existencia continua. (T 211, el subrayado es mío)

El término 'percepción' es usado aquí en dos sentidos bien diferenciados. En un sentido, nuestras percepciones "constituyen nuestros únicos objetos" y continúan existiendo aun cuando no las percibimos. Esta es,

como vimos, la tesis del sistema vulgar. Pero, en otro sentido, nuestras percepciones son tomadas como "diferentes a nuestros objetos" y dejan de existir cuando dejamos de percibir las. Esta es la tesis correspondiente al sistema filosófico.

Ahora bien, lo que Hume nos dice es que el discurso del sistema vulgar acerca de objetos públicos en el que nuestras percepciones son tomadas por tales objetos, constituye el lenguaje originario acerca de percepciones y está presupuesto por aquél en el que se atribuye a nuestras percepciones el carácter de eventos privados. La posibilidad misma de un lenguaje acerca de percepciones en el sentido del sistema filosófico, radica en el hecho de encontrarse éste montado sobre un marco conceptual de objetos públicos. Coherentemente, Hume afirma que el sistema filosófico

deberá derivar toda su autoridad de la hipótesis vulgar, ya que no tiene autoridad original de suyo. (T 213)

Hay aun otro punto de importancia. Desde el comienzo de la investigación, Hume declara que

es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos. (T 187)

La razón que da es que

Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos. (T 187)

A este respecto, conviene tener en cuenta que Hume considera que el sistema vulgar es consistente en el sentido lógico del término (cfr. T 207-208). Son algunos "experimentos", como vimos, los que muestran su fal-

sedad. En efecto, Hume considera que algunas experiencias muestran evidencia empírica en contra del sistema vulgar. De modo que ahora el punto es el siguiente: mostrar evidencia empírica supone estar instalados en un marco conceptual de objetos públicos. En consecuencia, no podemos mostrar evidencia empírica en contra del sistema vulgar sin, al mismo tiempo, presuponerlo. La existencia de los objetos del sistema vulgar, es, luego, "un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos", aun en aquellos que tratan de probar su falsedad.

Vimos que la argumentación escéptica comienza con el rechazo del sistema vulgar y su reemplazo por el filosófico. Sin embargo, estas observaciones nos advierten acerca del tipo de error que cometen tanto los filósofos como los escépticos: creen haber destruido el sistema vulgar cuando aun no han salido de él.

Podríamos pensar que estas observaciones aclaran uno de los puntos de la tensión a la que hicimos referencia al finalizar el capítulo anterior, pero a costa de oscurecer el otro. Me refiero a lo siguiente: ahora podemos entender mejor la observación de Hume acerca de la inutilidad de inquirir acerca de si hay o no cuerpos. Pero si Hume dispone en su teoría de razones de orden lógico para descalificar a este tipo de empresa, no se entiende por qué afirma, de todos modos, que el sis-

tema vulgar es falso.

Parecería ahora que Hume dispone de una vía de escape que le permitiría evadir el inquietante efecto de los argumentos escépticos; una vía, por otra parte, bastante frecuentada -con diferentes variantes- en la filosofía contemporánea. Me refiero a aquella estrategia consistente en poner fuera de juego a la argumentación escéptica denunciando su carácter de deudora respecto a la creencia del sentido común.³⁷

Para comprender la posición que Hume asume respecto de este punto, resultará conveniente remitirnos a la sección del Tratado titulada "Del escepticismo con respecto a la razón" (T I IV 1), ya que ahí se plantea una cuestión exactamente paralela en torno a las argumentaciones escépticas que intentan, mediante razonamientos, destruir a la razón. Frente a este problema Hume emplea una metáfora plena de consecuencias interesantes.

Hume compara a la razón con un rey que dicta reglas y normas. Sus enemigos (los escépticos), al utilizar estas reglas (las reglas de la lógica, de la argumentación) en su contra, consiguen un "privilegio real" que toma su fuerza de la autoridad de la cual deriva. Pero al debilitarse esta autoridad se debilita la fuerza que sus enemigos toman prestada de ella, hasta que el poder de ambos se extingue (cfr. T 186-187).

Podemos describir esta situación del siguiente modo: I) cuando el sistema de la razón es verdadero, los argumentos escépticos logran establecer su conclusión (la autoridad del rey respalda la argumentación escéptica); II) si los argumentos escépticos logran establecer su conclusión, el sistema de la razón no es verdadero; III) siendo el sistema de la ra-

zón falso, los argumentos escépticos no logran establecer su conclusión (ya que carecen de autoridad propia).

Ahora, siguiendo el paralelo establecido, reemplacemos 'sistema de la razón' por 'sistema vulgar' y volvamos a nuestro tema principal. Podemos pensar que Hume sostiene tres tesis que corresponden, cada una de ellas, a la secuencia anterior, a saber:

- (1) Si el sistema vulgar es verdadero, los argumentos escépticos logran establecer su conclusión;
- (2) Si los argumentos escépticos logran establecer su conclusión, el sistema vulgar es falso;
- (3) Si el sistema vulgar es falso, los argumentos escépticos no logran establecer su conclusión.

Ahora, Hume se encuentra en condiciones de establecer a partir de (1) y (2)

- (4) si el sistema vulgar es verdadero, entonces el sistema vulgar es falso

de donde se obtiene

- (5) el sistema vulgar es falso.

Aunque a partir de (3) y (5) también se obtiene

- (6) los argumentos escépticos no logran establecer su conclusión,

la falsedad del sistema vulgar ha sido probada ahora mediante un nuevo

argumento cuyas premisas -(1) y (2)- ya no son deudoras del sistema vulgar. En efecto, se trata de una especie de meta-argumento acerca de la relación entre el sistema vulgar y la argumentación escéptica. Sin embargo, esto de ninguna manera alcanza para modificar la situación de privilegio del sistema vulgar. Sigue siendo cierto que, aunque probemos su falsedad, no podemos avanzar un sólo paso más. No podemos construir un nuevo sistema que reemplace al sistema vulgar. No hay otro sistema. El sistema vulgar es falso, pero es el único sistema de la experiencia.

Los efectos de la argumentación escéptica no parecen ahora tan terribles, desde el momento que no consiguen alterar nuestro andamiaje conceptual. Ciertamente, habiendo mostrado que el sistema vulgar es falso, el escéptico puede reclamar el reconocimiento de la verdad de su tesis acerca del carácter privado de nuestra experiencia. Pero esto, ahora no debe inquietarnos. Como vimos, el escéptico continuaba su argumentación señalando que, una vez aceptada su tesis privatista, la existencia de objetos públicos no podía ser ni inferida, ni postulada.

En efecto, el escéptico tiene razón. Nuestra creencia en objetos públicos no es nada que pueda ser inferido. Tampoco es algo que pueda ser postulado al modo de una hipótesis que otorga mayor simplicidad a las leyes formulables acerca del devenir de nuestra experiencia autobiográfica.

fica. Pero exigir estos requisitos supone un error en la apreciación del rol que juega nuestra creencia en lo que a dar cuenta de nuestra experiencia se refiere. En verdad, nuestra creencia en el mundo exterior es condición necesaria tanto para llevar a cabo inferencias acerca de cuestiones de hecho, como para formular hipótesis acerca del devenir de nuestra experiencia.

Ahora bien, no debemos pensar que hemos descubierto una verdad demasiado interesante acerca del conocimiento y la racionalidad. El hecho de no poder abandonar nuestra creencia en el mundo exterior es tan poco instructivo en sí mismo, como el hecho de no poder dejar de ser "nosotros mismos" a lo largo de nuestra vida. Estas son cuestiones que, más que decirnos algo acerca de nuestra "esencia", delatan nuestra pertenencia a una determinada forma de vida.

Sin embargo, el escéptico puede hacerse fuerte en un punto. Puede preguntar qué es aquello que continúa, según creemos, existiendo aun cuando no es percibido. Señalará que no basta con suponer objetos continuos e independientes de nuestra percepción si no damos debida cuenta de su naturaleza. Todavía hace falta decir qué son esos objetos.

Pero el desafío escéptico queda ahora planteado como una cuestión empírica. La pregunta por la naturaleza del mundo exterior no puede ser entendida de otra manera. La respuesta, en consecuencia, queda en manos de la filosofía natural. En este contexto, el sistema filosófico puede brindar una explicación más adecuada de nuestro conocimiento que la que proporciona el sistema vulgar. Pero ya no se trata de reemplazar al sistema vulgar por otro sistema. Hablar de cualidades primarias (o de la estructu-

ra molecular de la materia) sólo podrá tener sentido si no intentamos salirnos del sistema vulgar. Es lícito, y aun necesario, plantear hipótesis acerca de la naturaleza del mundo físico, pero deberemos señalar el modo de relacionar los conceptos teóricos que empleamos en la formulación de nuestras teorías con los datos de la experiencia tal como los interpreta el sistema vulgar.

Así, la empresa científica nos proporcionará una visión cada vez más satisfactoria, aunque nunca definitiva, de la naturaleza de "lo real". Tan satisfactoria, incluso, como para tentarnos a aceptar esa imagen del mundo como la "verdadera imagen del mundo".

Si los aspectos "peligrosos" del escepticismo pueden ser neutralizados, quizás podamos aprovechar sus aspectos benéficos. La duda escéptica, nos dice Hume, "es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo" (T 218). Pero, en verdad, ni siquiera constituye una buena tarea el intentar su curación. La duda escéptica, por sí sola, constituye un excelente remedio: cura a la razón de dogmatismo y, en el caso de la creencia del sentido común en objetos públicos, la cura de ingenuidad.³⁸

EL SISTEMA DE LA EXPERIENCIA

LA TESIS DEL SENTIMENTALISMO EPISTEMOLOGICO

En primer término trazaré a grandes rasgos cierta analogía entre la teoría de la creencia de Hume y su teoría de la aprobación moral. Mediante esta analogía podré caracterizar en forma rápida una de las tesis centrales de la teoría humeana del conocimiento: la tesis del sentimentalismo epistemológico. Luego, pasaré a las cuestiones de detalle y discutiré algunas consecuencias de esta tesis.

De acuerdo con Hume, no podríamos encontrar en el mundo carácter moral alguno, si en este tipo de reflexión dejásemos fuera de consideración nuestros sentimientos. Esta tesis se encuentra estrechamente vinculada a una crítica del rol que desempeña la razón a la hora de nuestros pronunciamientos morales. En efecto, Hume sostiene que a partir de consideraciones meramente racionales no podemos extraer ninguna recomendación en lo que a cursos de acción se refiere.

No es contrario a la razón el ~~preferir~~ la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un indio o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. (T 416)

Así es como no podemos esperar que la razón nos proporcione principios morales que pueda respaldar con su autoridad.

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no pue-

de tener nunca una tal influencia, como ya lo hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego, las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón. (T 457)

Distinguimos el vicio de la virtud simplemente porque éstos producen en nosotros sentimientos diferentes.

Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste nos resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan. (T 471)

De esta manera,

La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinamos a confundirla con una idea... (T 470)

Lo que llamamos 'virtuoso', en verdad, no es sino aquello que produce en nosotros determinado tipo de placer; 'vicioso', por el contrario, es quello que nos produce determinado tipo de dolor.

¿Por qué será virtuoso o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? (T 471)

Nuestra aprobación (desaprobación) moral se encuentra primariamente vinculada a este tipo de impresiones (placer-dolor) y nunca podría ser establecida sin su consideración. Esta es la tesis central del sentimentalismo moral de Hume.

La teoría humeana del conocimiento parte, al igual que la filosofía moral, de una reconsideración radical del rol que desempeña la razón en ese terreno. Así, nos dice que a partir de una reflexión puramente racional resulta imposible fundar aún nuestras creencias más básicas. En verdad, la razón en su mero ejercicio lógico resulta incapaz de proporcionarnos un criterio que nos permita distinguir una creencia de cualquier ocurrencia de nuestra fantasía. De este modo, Hume establece en su teoría del conocimiento una tesis sentimentalista similar a la que establece en el terreno moral. Esta tesis es expresada de diferentes maneras en diversos pasajes del Treatise; por ejemplo:

la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa. (T 183)

cuando estamos convencidos de una cuestión de hecho, no hacemos otra cosa que concebir ese hecho, experimentando a su vez un sentimiento diferente al que acompaña a las meras ensañaciones. (T 624)

Una idea a la que se presta asentimiento se siente de un modo distinto a una idea ficticia presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores. (T 629)

De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. (T 103)

La idea básica de la teoría sentimentalista de la creencia podría expresarse brevemente del siguiente modo: una creencia es una idea. Sin embargo, resulta obvio que no toda idea constituye un objeto de creencia. Podemos, por ejemplo, formarnos la idea de que ahora llueve como mero ejercicio de la imaginación. Esto no nos lleva a creer que llueve. Sin embargo, cuando comparamos la idea que me formo cuando creo que llueve con la idea de que llueve

formada por mi imaginación como simple entretenimiento, no podemos encontrar ninguna diferencia en lo que respecta al "contenido" de ambas. No podríamos diferenciarlas si no fuese porque nuestras creencias se distinguen de cualquier otra idea en virtud de ser sentidas de un modo diferentes. Esta diferencia reside en el grado de fuerza y vivacidad con que formamos la idea a la cual prestamos nuestro asentimiento. (cfr. T I III 7)

Del mismo modo en que, según vimos, nuestra aprobación moral se encuentra vinculada al placer o al dolor que nos causa la consideración de una acción o carácter, nuestra aprobación epistémica se encuentra vinculada a la consideración de la fuerza y vivacidad de nuestras percepciones. Si no fuésemos capaces de sentir el diferente grado de vivacidad con que se nos presentan algunas de nuestras percepciones, no sabríamos a cuáles prestar nuestro asentimiento. En otras palabras, no podemos explicar que la balanza de nuestro asentimiento se incline hacia determinadas ideas -más bien que hacia otras- sin apelar a un peculiar modo de sentir llamado por Hume 'vivacidad'.³⁹ Para comprender mejor el significado de esta tesis, deberemos llevar a cabo ahora un examen más detallado del sentimentalismo epistemológico.

La palabra "clave" de la epistemología sentimentalista es 'vivacidad'. Intentaremos, en consecuencia, elucidar el significado de este término. Sin embargo, esta no es una tarea fácil: como de costumbre, Hume se muestra escurridizo a la hora de la precisión terminológica.

Al comienzo del Treatise Hume da cuenta de la diferencia entre impresiones

e ideas en términos de la mayor vivacidad de las primeras: las impresiones son las percepciones más vivaces; las ideas, las más débiles (T 1). Hume reconoce inmediatamente que algunas ideas alcanzan a veces un grado de vivacidad comparable al de las impresiones ("...en el sueño, en estado febril, en la locura o en una emoción muy violenta del alma...") y que, otras veces, nuestras impresiones resultan ser tan débiles que no podemos diferenciarlas de las ideas (cfr. T 1 y 319). Sin embargo, Hume señala que en la mayoría de los casos esto no resulta problemático:

Cada uno percibirá por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. (T 1)

De todos modos, no debemos perder de vista el siguiente punto: no poseemos ningún criterio mediante el cual podamos saber que algo es una impresión y no una mera idea. Al menos en principio, ésta es una distinción que podemos establecer sólo en tanto lo sentimos de ese modo.

Podríamos preguntarnos si lo que Hume está sugiriendo es que la diferencia entre impresiones e ideas se reduce sólo a una cuestión de grado de afección y no de modo. Me parece que Hume, mediante el concepto de vivacidad, intentó resolver la cuestión de la diferencia entre impresiones e ideas -y, en general, la cuestión de la diferencia entre percepciones que no pueden ser diferenciadas por el "contenido"- en términos cuantitativos; es decir, en relación al mayor o menor grado en que somos afectados por nuestras percepciones. Sin embargo, abandonó finalmente esta concepción. Así, en T I III 7 nos dice:

Si deseáis variar de algún modo la idea de un objeto particular, lo más que podéis hacer es disminuir o aumentar su fuerza o vivacidad. Si hacéis otro cambio cualquiera en ella, entonces representaría un diferente objeto o impresión. Lo mismo sucede con los colores. Un matiz determinado de color puede adquirir un nuevo grado de viveza o brillo, sin ninguna otra alteración. Pero si producís otra alte-

ración cualitativa, ya no es más el mismo matiz o color. (T 96)

Pero en el Apéndice se corrige:

...donde digo que dos ideas de un mismo objeto pueden diferir únicamente por sus grados de fuerza y vivacidad. Cree que existen otras diferencias entre las ideas que no pueden ser subsumidas bajo esos términos. Si hubiese dicho que dos ideas de un mismo objeto pueden diferir solamente por su distinto modo de sentirse habría estado más cerca de la verdad. (T 636)

Cree que resulta conveniente tomar en cuenta esta indicación al leer las primeras páginas del Treatise. De acuerdo con esto, las percepciones que experimentamos al recordar cierto dolor difieren cualitativamente de aquellas que experimentamos cuando lo sufrimos. De otra manera, podríamos pensar que, según Hume, los dolores que imaginamos (o que recordamos) duelen menos que los reales, e que la lluvia que percibimos como cayendo verdaderamente sobre nosotros, se diferencia de la de nuestros recuerdos por nojar más.

Sentir la lluvia y meramente imaginarla son experiencias diferentes en tanto nuestro modo de sentir frente a cada una de ellas es diferente. Pero podríamos preguntar si, de todos modos, al discriminarlas no podríamos invocar reglas antes que modos de sentir: cuando llueve realmente, nuestra experiencia sigue tal y cual curso, etc. La respuesta podría ser afirmativa, pero sólo después de un aprendizaje posibilitado por el hecho de haber previamente discriminado estos dos tipos de experiencias. Formular reglas generales acerca del curso que tomará nuestra experiencia, supone ya saber cuáles son los hechos acerca de los cuales formularé estas reglas.

Así, las consideraciones acerca de la vivacidad de nuestras percepciones actúan a modo de un "principio de realidad" que nos permite discriminar nuestras experiencias originarias de sus copias y simulacros. Pero el sistema de la realidad así constituido, no se encuentra limitado a la consideración

de nuestras impresiones presentes. Esto, debido a dos mecanismos: retención y transmisibilidad. Veamos en qué consiste el primero de ellos.

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACION. (T 8-9)

Mediante esa "propiedad" que tienen las impresiones de retener parte de la vivacidad que las caracteriza al hacer su reaparición ante la mente como ideas de la memoria, podemos distinguir las de las ideas de la imaginación y extender nuestro sistema de la realidad hacia el pasado. Hume señala una segunda diferencia entre las ideas de la memoria y las de la imaginación, pero ya no se trata de una que pueda originar en forma independiente el asentimiento al que se hacen acreedoras las ideas de la memoria:

...la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación.

...la memoria preserva la forma original en que se presentan sus objetos y que, siempre que nos apartamos de ella al recordar algo, es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad. (T 9)

Esta indicación no nos permite por sí sola diferenciar una idea de la memoria de una de la imaginación. Si podemos saber de algún modo que en un caso determinado no se "preserva la forma original" de los acontecimientos es, precisamente, porque recordamos que sucedieron de otra forma y damos crédito a nuestra memoria.

El segundo mecanismo que permite ensanchar nuestro sistema de la realidad

y aún proyectarlo hacia el futuro tiene que ver con el hecho de que nuestras impresiones transmiten su vivacidad a las ideas con las que éstas se encuentran asociadas. Hume enuncia este principio de la siguiente manera:

Desearía establecer como máxima general de la ciencia de la naturaleza humana que siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está asociada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad. (T 98)

Este principio constituye la pieza clave de la teoría humeana de la creencia. Una creencia es una idea vivaz. Pero la vivacidad no es una cualidad que poseen las ideas por sí mismas, sino que toman prestada de nuestras impresiones a través de los mecanismos de asociación: semejanza, contigüidad, causalidad. Así,

...una opinión o creencia puede definirse con mayor exactitud como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESION PRESENTE. (T 96)

No deseo entrar aquí en un análisis detallado de la psicología de la creencia que expone Hume, ya que esta incursión nos desviaría mucho de nuestro objetivo principal. En cambio, creo que resultará más adecuado señalar lo que me parece ser su consecuencia filosófica más importante: de acuerdo con lo que Hume afirma, nuestras creencias deben mantener algún tipo de relación relevante con determinadas experiencias sobre cuya base se sostienen. Esto hace que a la hora de evaluarlas se deba poner atención en el examen de las relaciones que éstas guardan con aquellas experiencias y, en cambio, carezcan de relevancia las consideraciones acerca de la confiabilidad de los datos de la experiencia. Que contemos o no con tales o cuales datos es una cuestión de hecho; no se trata de evaluar la confiabilidad de éstos sino de saber si pueden ser invocados a modo de evidencia en virtud de las relaciones que mantienen con otros hechos. De esta cuestión nos ocuparemos

40

con mayor detenimiento más adelante. Por el momento continuaremos con nuestro análisis de la noción de vivacidad.

Según lo que hemos visto, la vivacidad de nuestras impresiones nos permite definir un espacio sobre el cual constituir nuestro sistema de la realidad. Cuando digo esto, no quiero decir que esta noción sirva para marcar una distinción del tipo interno-externo o, mucho menos, objeto-percepción. Al respecto, Hume nos proporciona una valiosa indicación:

Esta variedad de términos 'fuerza', 'vivacidad', 'solidez', etc. , en apariencia tan poco filosófica, intenta tan solo expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; ...no podemos ir más allá de afirmar que una creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquellas mayor fuerza e influencia, haciendo que aparezcan con una importancia mayor, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios que gobiernan todas nuestras acciones. (T 629)

En este párrafo se contraponen las "ficciones de la imaginación" a las "realidades" que nos resultan "más patentes". Esto no nos dice mucho por sí solo; pero lo interesante es constatar que en este contexto 'real' parece ser un término más cercano en su significado a 'significativo' o 'valioso' que, como cabría esperar, a 'verdadero'. Hume parecería estar diciendo que la vivacidad de algunas de nuestras percepciones, al influir sobre nuestras pasiones, nos "conecta" con el mundo al reclamar nuestra participación en él. Nuestras percepciones más vivaces constituyen el centro de nuestro sistema de la experiencia en tanto reclaman nuestra participación en el mundo constituyendo nuestro negocio cotidiano. Son nuestras pasiones las que primariamente nos orientan hacia el mundo. En este sentido, el mundo "real" es aquello que constituye

el centro de nuestros intereses y preocupaciones; aquello hacia lo cual se encuentran dirigidas nuestras pasiones y nuestras acciones; aquello que se nos aparece "con una importancia mayor" y fija "los principios que gobiernan todas nuestras acciones".⁴¹

Si sólo las impresiones influyesen sobre la voluntad, estaríamos sometidos a cada instante de nuestra vida a las mayores calamidades; en efecto, aunque pudiésemos prever su aproximación, la naturaleza no nos ha provisto de un principio de acción que nos mueva a evitarlas. Y si, por el contrario, toda idea tuviese influencia sobre nuestras acciones, no sería nuestra condición mucho mejor, porque es tal la inestabilidad y la actividad del pensamiento que las imágenes de cada cosa, especialmente de bienes y males, están siempre cambiando en la mente; y si nos vieramos movidos por todas estas vanas concepciones no disfrutaríamos de un momento de paz y de tranquilidad. (...) El efecto, pues, de la creencia consiste en levantar una simple idea hasta el mismo nivel de nuestras impresiones, y en conferirle una influencia análoga sobre nuestras pasiones. (T 119)

Guiados por un saludable instinto conformamos un sistema de la realidad "en berrador", cuyo centro se encuentra constituido por nuestras percepciones más vivaces. Así es como definimos el espacio dentro del cual ejerceremos nuestras actividades epistémicas: podremos formular reglas empíricas acerca del devenir de nuestra experiencia, explicar ciertos fenómenos a partir de estas reglas, corregir nuestros juicios, justificarlos, etc. La tesis sentimentalista nos dice que jamás podríamos abrir el juego del conocimiento si esperásemos obtener antes algún tipo de garantía que nos permitiese apostar con seguridad a la elección de un grupo particular de verdades. El juego se inicia cuando somos llevados a apostar a algunas presentaciones de conocimiento debido, simplemente, a que éstas ejercen cierta "seducción" sobre nosotros, en virtud de la influencia que ejercen sobre nuestras pasiones. Estas

presentaciones constituyen los "naipes" con los que jugamos al juego del conocimiento, pero sólo en el contexto de este juego adquieren verdadero valor epistémico.

La vivacidad de nuestras percepciones no puede ser invocada a modo de criterio para determinar la verdad de nuestras creencias y tampoco puede resultar de utilidad alguna a la hora de su justificación. Resulta obvio que no podemos legitimar una creencia alegando que esta debe ser verdadera sencillamente porque sentimos una fuerte inclinación a considerar las cosas como siendo de tal modo. No serviría tampoco pensar que se trata de un criterio psicológico que opera en un plano diferente al de los criterios propiamente epistémicos. Ciertamente, podría pensarse que en nuestra vida cotidiana no siempre somos tan razonables como en la práctica científica y frecuentemente somos guiados por "cerasonadas"; rara vez, en cambio, por una metódica evaluación de nuestras creencias. Esto, quizás sea cierto, pero no nos autoriza a sostener una dualidad de criterios de verdad y justificación. Sabemos que una "cerasonada" nunca puede ser invocada a modo de evidencia a favor de nuestros puntos de vista. En términos humanos, la vivacidad de nuestras percepciones no es en absoluto susceptible de ser ofrecida a modo de criterio de verdad e justificación.

De hecho, Hume reconoce que un buen relato de ficción puede llegar a resultarnos mucho más estimulante en lo que se refiere a avivar nuestras ideas que un relato verídico y, no por esto, le damos un crédito mayor.

...la gran diferencia en el modo de sentir ambas cosas [entusiasmo poético y convicción seria] procede en alguna medida de la reflexión

y las reglas generales. (T 631)

Una reflexión similar sobre las reglas generales impide que aumente nuestra creencia en algo según vaya aumentando la fuerza y vivacidad de nuestras ideas. (T 632)

En verdad, la moral y el conocimiento son posibles en tanto nos es posible contar con un sistema de reglas que nos permite evaluar y corregir nuestros pronunciamientos morales y epistémicos. En el plano moral, Hume nos dice que

... todos nuestros sentimientos de censura o alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada, así como de la disposición de nuestro ánimo en ese momento. (T 582)

En el plano epistémico, en forma análoga, encontramos observaciones como la siguiente:

El razonamiento que apoyamos sobre cualquier cuestión de hecho recordada, será más o menos evidente según que el hecho sea reciente o remoto. Y aunque la filosofía no tenga por sólida ni legítima la diferencia en estos grados de evidencia, porque en ese caso un argumento debería hoy tener una fuerza diferente de la que tendrá dentro de un mes, a pesar de la oposición de la filosofía, lo cierto es que esa circunstancia tiene una considerable influencia sobre el entendimiento... (T 143)

Para evitar la continua variación de nuestro juicio, debemos instalarnos en un espacio donde resulte posible evaluar la legitimidad de nuestros pronunciamientos morales o de nuestras presentaciones de conocimiento mediante la invocación de parámetros intersubjetivos. Sólo de esta manera nos es posible hablar de una aprobación propiamente moral o de una aprobación propiamente epistémica y no de meras declaraciones de sentimientos personales. ⁴²

...sería imposible que pudiésemos conversar con alguien en términos

razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas contradicciones y podamos establecer un juicio más constante sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde algún punto de vista estable y general, de modo que en nuestros razonamientos nos situemos siempre en él, con independencia de nuestra situación real en ese momento. (T 581-582)

La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del carácter o forma de ser. Y aunque no siempre intervenga el corazón en estas nociones generales, ni regale sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido... (T 603)

La tesis sentimentalista que sostiene Hume acerca de la naturaleza de nuestra aprobación moral, lo lleva a sostener una teoría convencionalista acerca del acuerdo moral. Lo que deseo sugerir es que, del mismo modo, la tesis del sentimentalismo epistemológico lo lleva a sostener una teoría convencionalista del acuerdo epistémico.

La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos, e por lo menos, nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables. Si nuestro criado es diligente y digno de confianza podrá despertar en nosotros sentimientos de amor y afecto más intensos que los que despierta Marco Bruto en la histeria, pero nunca decimos por ello que el carácter del primero es más loable que el del segundo, pues sabemos que si nos fuese posible tener tanta relación con ese célebre patriota como la que tenemos con nuestro criado, aumentaría en más alto grado nuestra admiración y afecto. Correcciones similares hay que realizar por lo que respecta a los sentidos: de hecho sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje, e comunicarnos nuestros sentimientos unos a otros, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no viésemos más allá de nuestra situación presente. (T 582)

En este párrafo hay dos puntos importantes. El primero de ellos tiene que ver, simplemente, con el hecho de que Hume establece explícitamente una analogía entre los mecanismos mediante los cuales corregimos nuestra aprobación (desaprobación) moral y aquellos mediante los cuales corregimos nuestros juicios de percepción y, en general, nuestras creencias acerca de cuestiones de hecho. Esta analogía la reitera Hume en otros pasajes:

Todos los objetos parecen hacerse más pequeños según se van alejando. Pero, aunque la apariencia sensible sea el criterio original por el que juzgamos de ellos, no decimos, sin embargo, que realmente disminuyan con la distancia, sino que corregimos su apariencia mediante una reflexión, llegando a hacernos juicios más estables y constantes sobre ellos. De modo análogo, aunque la simpatía tenga mucho menos influencia que la preocupación que sentimos por nosotros mismos, y la simpatía hacia personas extrañas sea mucho más débil que la sentida hacia quien nos toca muy de cerca, olvidamos con todo esas diferencias en nuestros juicios desapasionados acerca del carácter de los hombres.
(T 603)

Sin embargo, el punto que juzgo más interesante en relación al párrafo a que hacíamos referencia más arriba, tiene que ver con el reconocimiento por parte de Hume de que al efectuarse esa corrección no son nuestros sentimientos propiamente hablando los que varían, sino nuestro lenguaje.

Esta observación se encuentra implícita también en otro de los pasajes que hemos citado más arriba (T 603: "Y aunque no siempre intervenga el corazón en estas nociones generales...") y no creo que apunte a señalar el carácter hipócrita de algunos seres humanos. En efecto, se trata de algo mucho más importante. No es casual que en todos estos pasajes Hume insiste en el tema del lenguaje, la conversación y la comunicación con nuestros semejantes. Las convenciones básicas sobre las que se fundan la moral y el conocimiento se encuentran incorporadas a nuestro lenguaje. Si no fuésemos capaces de corregir las continuas variaciones y contradicciones a las que se encuentra some-

tidos nuestras juicios de acuerdo a parámetros intersubjetivos, no seríamos capaces, siquiera, de comunicarnos con nuestros semejantes. Obviamente, Hume no discute aquí la posibilidad de un lenguaje privado, pero podríamos preguntarnos si sería posible aún expresar en forma inteligible estos juicios para nosotros mismos; es decir, si podríamos siquiera formular algún juicio. De todos modos, lo que Hume parece señalar es que la comunicación humana sería imposible si no fuésemos capaces de abandonar la pequeña perspectiva propia de cada uno de nosotros y situarnos en un espacio intersubjetivo. De acuerdo con Hume, es la interacción social y la necesidad de comunicarnos con nuestros semejantes lo que nos lleva a instalar las convenciones propias de la moral y el conocimiento. En este sentido, la moral y el conocimiento difícilmente pueden ser consideradas actividades pre-lingüísticas.

Hasta aquí, hemos utilizado el término 'convención' para referirnos a las reglas constitutivas de ese espacio intersubjetivo que hace posible la instauración de las instituciones morales y de las instituciones epistémicas. Sin embargo, debemos advertir que el término 'convención' posee en la filosofía de Hume un sentido técnico que conviene tener presente. Las convenciones constituyen el tipo de acuerdo más básico que puede ser instituido, en tanto no se encuentran fundadas sobre la base de ningún otro acuerdo previo. Según Hume, estas reglas básicas no se establecen sobre la base de pactos e promesas, sino que se encuentran fundadas en el hecho de que los seres humanos compartimos tendencias similares.⁴³

La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se manifiestan mutuamente este sentimiento que les induce a regular su conduc-

ta mediante ciertas reglas. (T 490)

Los seres humanos no sólo compartimos tendencias similares en lo que se refiere a la aprobación o el rechazo del carácter de nuestros semejantes. El estudio de la naturaleza humana que Hume lleva adelante en el Libro I del Treatise muestra que compartimos tendencias similares también en lo que respecta a nuestra formación de ideas y creencias. Estas tendencias constituirían la matriz bajo la cual se establecen nuestros procedimientos de justificación epistémica. Si nuestra interpretación es correcta, estas tendencias epistémicas se transforman en reglas en el proceso de socialización de los seres humanos. 44

Para comprender mejor este punto, debemos tener en cuenta que el análisis humano de nuestros conceptos básicos y de nuestras creencias, siempre se lleva a cabo a partir de la descripción de las propensiones de la mente humana que, junto a determinadas experiencias, se encuentran involucradas en el hecho de ser poseedores de una determinada idea, o de cierta idea. Ante el estímulo de determinadas experiencias, respondemos a partir de la puesta en juego de ciertas tendencias primitivas comunes a todos los seres humanos.

Si aceptamos trasladar el modelo convencionalista de la moral humana a la teoría del conocimiento, podríamos decir que es el hecho de compartir los seres humanos tendencias similares en lo que respecta a su formación de ideas y creencias lo que posibilita que constituyamos una comunidad epistémica. Estas tendencias trasan los surcos que permiten establecer los acuerdos convencionales que habremos de invocar al evaluar nuestras presentaciones de conocimiento. 45

VI. LA CORREGIBILIDAD DE LAS REGLAS

La vivacidad de las ideas es la fuente de toda creencia. Pero, de acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, esto no significa que cualquier idea viva sea merecedora de nuestro crédito. De hecho, no es posible invocar la vivacidad de nuestras ideas para justificar una creencia. No podemos legitimar una creencia sólo sobre la base de "una fuerte inclinación a considerar fuertemente los objetos desde la perspectiva en que se me muestran" (T 625). Lo que la tesis sentimentalista nos dice es, simplemente, que para comensar a transitar el camino que nos lleva a instaurar parámetros intersubjetivos de justificación, los seres humanos necesitamos compartir tendencias similares en lo que respecta a nuestras inclinaciones relacionadas con nuestras prestaciones de asentimiento. Esto es lo que hace posible que lleguemos a constituir una comunidad epistémica.

Si bien nuestras hipotéticas primeras prestaciones de asentimiento no podrían ser más que instintivas, no contamos con nada mejor que nos permita adiestrarnos en la evaluación y corrección de nuestras creencias. No contamos con un grupo de verdades cuya verdad debamos respetar desde el comienzo; sólo contamos con cierto instinto natural que nos señala por donde comensar nuestra tarea.

Ahora bien, debemos señalar que, si bien compartimos tendencias similares en lo que respecta al ejercicio de nuestro instinto epistémico, los seres humanos no siempre extraemos conclusiones similares a partir de experiencias

similares.

El que concluye que alguien está cerca de él cuando oye en la oscuridad una voz articulada razona correctamente y naturalmente, a pesar de que esta conclusión no se derive sino de la costumbre que fija y aviva la idea de una criatura humana sobre la base de su conjunción habitual con la impresión presente. Pero el que se atempera sin saber por qué con el temor de encontrarse espectros en la oscuridad, puede ser considerada persona que razona, y aún que razona naturalmente; pero, aquí, "natural" tendría el mismo sentido que cuando se dice que una enfermedad es natural; es decir, en cuanto se deriva de causas naturales, a pesar de ser contraria a la salud, que es la situación más agradable y natural del hombre. (T 225-226)

Razonar "naturalmente" no es lo mismo que razonar "correctamente". La ciencia de la naturaleza humana nos puede proporcionar una explicación acerca de las causas de la creencia del mismo modo que la medicina puede explicarnos las causas de una enfermedad. ¿Podríamos concluir que la filosofía humana tiene un "uso terapéutico"? Algunos textos de Hume exhiben ciertos aires psicoanalíticos que podrían ayudarnos a confirmar esta sospecha:

Varios moralistas han recomendado, como medio excelente de llegar a conocer nuestro propio corazón y los progresos efectuados en el camino de la virtud, que recordemos por la mañana nuestros sueños y los examinemos con el mismo rigor con que estudiaríamos nuestras acciones más serias y deliberadas. (...) De modo análogo, estoy convencido de que pueden realizarse provechosos descubrimientos a partir de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua relativas a sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas, pues, por irrazonables y caprichosas que sean estas ficciones, tienen una conexión muy íntima con los principios de la naturaleza humana. (T 219)

Sin embargo, debemos señalar que estas consideraciones no resuelven el verdadero problema de fondo que debe enfrentar Hume: no se trata de expli-

car las causas de las "enfermedades" epistémicas, sino de algo previo; ¿cómo llegamos a reconocerlas y discriminarlas respecto de los estados de "salud"? Hay una cuestión básica respecto de la cual debemos estar prevenidos. No podemos decir que la ciencia de la naturaleza humana es la que nos enseña a diferenciar las "buenas" creencias de las "malas". El haber constituido una ciencia cualquiera debe suponer que ya contamos con algún método de autoridad reconocida que nos permite evaluar las conclusiones de esta ciencia. No hay "luz natural" alguna que pueda avalar las conclusiones del científico de la naturaleza humana. Pero, si ya contamos con tal método, entonces no necesitamos de una ciencia que lo establezca. Por otra parte, no podría esta ciencia otorgar legitimidad al método de justificación previamente establecido, ya que -careciendo de un punto de apoyo privilegiado- sus conclusiones no podrían justificarse sino a partir de tal método.

Sin embargo, la analogía que Hume establece entre las creencias mal fundadas y la enfermedad, podría hacernos pensar, más bien, que no es tarea de la filosofía el descrédito de éstas, como no es tarea de la medicina el descrédito de las enfermedades. Lo único que puede hacer el filósofo es señalar que ciertas creencias son contrarias a la salud epistémica, "que es la situación más agradable y natural del hombre", y recomendar ciertas prácticas epistémicas con el fin de evitar la enfermedad.

...me atrevo a recomendar la filosofía y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase y denominación. (...) Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos. (T 271-272)

De todos modos, podríamos pensar que, contrariamente a lo que Hume nos dice, una falla en una central atómica es francamente peligrosa y, en cambio, un sacerdote que comete una equivocación en una ceremonia matrimonial,

sólo hace el ridículo. Pero, en verdad, no creo que éste sea el mejor modo de comprender el sentido de la recomendación humeana.

Volvamos al ejemplo del hombre que escucha un ruido en la oscuridad. En ese lugar, Hume nos dice:

Con el fin de justificarme, tengo que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición de la costumbre que va de causas a efectos, y principios variables, débiles e irregulares... Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que si desaparecieran, la naturaleza humana desaparecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida; por el contrario, se observa que tienen lugar solamente en mentes débiles. Y como se oponen a los demás principios de la costumbre y el razonamiento, pueden ser fácilmente superados mediante el debido contraste y confrontación. (T 225-226)

Ahora la cuestión parece más compleja. Se trata de discriminar dos usos de la imaginación. Aquí, la imaginación aparece como la facultad encargada de la aplicación de las reglas a partir de las cuales establecemos nuestras creencias sobre la base de determinadas experiencias (en el ejemplo, escuchar "una vez articulada"). Debemos entonces estar alerta y aprender a corregir los malos usos de la imaginación. Hume nos dice que sus desvíos pueden ser "superados mediante el debido contraste y confrontación", pero no nos dice en este lugar con respecto a qué, ni cómo, llevar a cabo la contrastación de la que nos habla. Se supone que debemos ser capaces de reconocer aquellos "principios permanentes, irresistibles y universales" de los cuales la naturaleza humana no puede prescindir sin resultar destruida. Pero ésta, ciertamente, no parece ser una cuestión obvia. Desde luego, Hume no invocaría su auto-evidencia.

Tenemos dos problemas de interpretación: uno, en relación a la naturale-

sa de los "principios universales"; el otro, en relación a la contrastabilidad de los "principios irregulares". Debemos notar que resulta problemático invocar nuestra experiencia como fuente de esta distinción. ¿Cómo podríamos legitimar los principios universales a partir de la experiencia, si, supuestamente, son éstos los que han de guiarnos en nuestro trato con ella? Por otra parte, desde el momento en que podemos hablar de "buenas" y "malas" inferencias causales, no se trata meramente de distinguir "la transición de la costumbre que va de causas a efectos" de otros tipos de razonamiento que puedan tener lugar en las "mentes débiles". Debemos dar cuenta de una importante "zona gris": debemos decir qué reglas violan las malas inferencias causales y, aún, justificar el uso de tales reglas en la legitimación de las inferencias que juzgamos correctas.

Cree que las indicaciones de Hume entorno a la distinción entre principios universales e irregulares puede ser mejor comprendida a la luz de la lectura de las secciones 13 y 15 del Treatise I III. Propongo que echemos una mirada a estas secciones, ya que me parece que es en ellas donde Hume se encuentra más cerca de hacerse cargo de esta problemática.

El problema fundamental que trata Hume en el Treatise I III, tiene que ver con el modo en que aprendemos a establecer inferencias acerca de cuestiones de hecho a partir de ciertos mecanismos psicológicos primitivos. El examen de estos mecanismos constituyen la parte mejor conocida del análisis humeano de las inferencias causales. Pero ahora el problema consiste en corregir nuestras generalizaciones defectuosas y mejorar de este modo nuestra ca-

pacidad predictiva; en pocas palabras, se trata de mejorar nuestra habilidad en el manejo de la inferencia causal.

Hume ha mostrado el humilde origen de este tipo de inferencias a partir de la descripción de ciertos mecanismos psicológicos primitivos, huérfanos de la autoridad de la razón. Estos mecanismos psicológicos se encuentran respecto de la razón en seria desventaja, por lo siguiente: lo que la razón nos muestra como verdadero, debe ser verdadero; pero la asociación de ideas, que es la base de toda inferencia causal, por más fuertemente establecida que se encuentre y aunque sea sentida como conexión necesaria, siempre carecerá de la más mínima garantía.

La inferencia causal, no consiste en otra cosa más que en una asociación de ideas. Ciertamente, se trata del tipo más fuerte de asociación. Pero, de todos modos, estas ideas sólo se encuentran conectadas por el hábito y la imaginación. Hume nos dice que cuando nos hemos habituado a considerar dos objetos que se han presentado siempre ante nuestra experiencia manteniendo una relación de contigüidad espacio-temporal, la imaginación establece entre ellos una conexión necesaria tal que ante la presencia de sólo uno de ellos, se ve determinada a inferir la existencia del otro.

Podemos definir CAUSA como "objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos similares al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos similares al último". Si esta definición se juzga defectuosa porque se realiza a partir de objetos que no tienen que ver con la causa, podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: "CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma a él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro". (T 170)⁴⁶

Una vez que hemos establecido una relación causal entre dos objetos, trans

ferimos la aplicación de esta regla a todos los objetos similares con los que tengamos ocasión de tratar. En verdad, una regla causal establece una relación entre clases de objetos, más bien que una relación entre objetos particulares. Una cuestión tiene que ver con el fenómeno psicológico que hace posible que aprendamos a manejar un instrumento sumamente valioso para nuestro conocimiento: la inferencia causal. La descripción que hace Hume de este fenómeno da cuenta de cómo y por qué aprendemos a manejar ciertas reglas. Pero si deseamos convertir nuestro valioso instinto causal en un instrumento de conocimiento eficaz, debemos aprender en qué ocasiones aplicar estas reglas y cuándo deben ser corregidas.

En Treatise I III 13, Hume nos dice que nuestras generalizaciones empíricas ofrecen "resistencia" a su rectificación. Cree que resultará conveniente mostrar la forma general de este problema. Hume lo ilustra señalando las dificultades que se nos presentan a la hora de vencer prejuicios:

Un irlandés no puede ser gracioso ni un francés consecuente y por ello, aunque la conversación del primero nos resulte claramente muy agradable, y la del segundo muy juiciosa, tenemos tal prejuicio contra ellos que no les queda otro remedio que ser bobos o petimetres, a pesar del buen sentido y la razón.
(T 146-147)

Así, señala Hume, formamos reglas generales que influyen en nuestro juicio aún en contra de nuestra experiencia manifiesta. Ahora bien, no debemos pensar que esta observación se limita sólo a generalizaciones burdas. El prejuicio ilustra paradigmáticamente cierto aspecto propio de toda generalización empírica. Hume explica este fenómeno del siguiente modo:

Si se me preguntara por qué forman los hombres reglas generales y dejan que influyan en su juicio, aún en contra de la observación y la experiencia presentes, yo contestaría que ello se sigue en mi opinión de los mismos principios de los que dependen todos los

juicios concernientes a causas y efectos. En efecto, estos juicios se derivan del hábito y la experiencia; y una vez que estamos acostumbrados a ver un objeto unido a otro, pasa nuestra imaginación del primero al segundo por una transición natural que es previa a la reflexión y no puede ser evitada por ella. Ahora bien, la naturaleza de la costumbre no consiste sólo en que ésta actúa con toda su fuerza cuando están presentes objetos exactamente idénticos a aquellos a los que estamos acostumbrados, sino que actúa, aunque en un grado inferior, cuando descubrimos otros similares; y aunque el hábito pierde algo de su fuerza en cada diferencia, raramente resulta completamente destruido si algunas circunstancias importantes continúan siendo idénticas. (T 147)

En primer lugar, Hume se encarga de recordarnos que el hábito juega en la formación de reglas causales un rol protagónico ya que es en función de éste que se establece la relación causa-efecto. En segundo lugar, y es éste el punto más importante, nos dice que una vez que hemos aprendido a aplicar una regla causal sobre la base de nuestra experiencia con dos objetos cualquiera, aplicamos esta misma regla en experiencias ulteriores, cuando nos encontremos ante casos similares a aquellos que nos han servido de base para establecer la regla. Lo interesante del caso es que continuamos aplicando la regla en casos cada vez más alejados de su uso standard. Esto se debe, según Hume, a la naturaleza misma del hábito sobre cuya base formulamos nuestras reglas causales. Hume ilustra este punto con estos ejemplos:

El hombre que ha adquirido la costumbre de comer frutas comiendo peras o melocotones se conformará con melones cuando no pueda encontrar su fruta preferida, del mismo modo que el que se ha convertido en borracho bebiendo vino tinto se entregará casi con la misma vehemencia al blanco cuando este se le presente. (T 147)

Una vez que hemos adquirido un hábito, seguimos satisfaciendo sus exigencias aún cuando varíen las circunstancias bajo las cuales éste se ha origina-

de. El hábito posee una asombrosa capacidad de adaptación, que lo torna en ocasiones más persistente de lo deseable. Hume señala, entonces, que lo mismo que ocurre con el hábito de beber, ocurre con el hábito de aplicar reglas. Siendo este así, optaremos siempre por interpretar la experiencia de acuerdo con las reglas ya establecidas, adaptándolas según el caso, antes que enfrentar su revisión radical.

Ciertamente, nuestra maestría en la aplicación de reglas consiste en extender su uso al mayor número de casos posible, aun cuando éstos se encuentren en apariencia muy alejados del caso standard. En este sentido, la influencia del hábito es beneficiosa ya que de él nos viene esa inclinación a proporcionar a nuestras reglas una máxima generalidad. Pero también se vuelve peligrosa, ya que no resulta claro de qué modo puede ponerse límite a ese afán generalizador que no parece contemplar ningún tipo de posible corrección. En efecto, dada la capacidad prácticamente ilimitada de adaptación de una regla, ninguna experiencia, por sí misma, podría servir de contraejemplo. Pero, de este modo, las reglas generales dejan de ser verdaderas generalizaciones empíricas y se transforman en normas bajo las cuales habrán de interpretarse nuestras sucesivas experiencias.

El fenómeno que señalamos aquí no es exclusiva característica de las reglas causales. Lo volveremos a observar cuando examinemos más adelante la lógica de nuestras atribuciones de identidad.⁴⁷ Las atribuciones de identidad, como veremos, difieren significativamente del caso standard que nos sirve de modelo a la hora de aprender los rudimentos del manejo de ese conjunto de reglas que constituye la institución de la identidad.⁴⁸

Nuestras reglas se originan en nuestra experiencia, pero adquieren luego cierta independencia respecto de ésta. El problema que se plantea consiste en saber cuándo nuestras reglas deben ser corregidas en virtud de haber si-

mente unidos entre sí; y como la costumbre ha hecho que sea difícil separar las ideas, se inclinan a figurarse que una separación tal es de suyo algo imposible y absurdo. Pero los filósofos, que hacen abstracción de los efectos de la costumbre y comparan las ideas de los objetos, se dan cuenta enseguida de la falsedad de estas concepciones vulgares y descubren que no existe ninguna conexión conocida entre objetos. (...) Sin embargo, en vez de efectuar estos filósofos una correcta inferencia de esta observación y concluir que no tenemos idea alguna de poder o actividad que esté separada de la mente y pertenezca a las causas, en vez de sacar esta conclusión, repito, se preguntan frecuentemente por las cualidades de esta actividad y desconfían de todo sistema que su razón les va sugiriendo para explicar este problema. Esos filósofos tienen la inteligencia suficiente para librarse del error vulgar de que exista una conexión natural y perceptible entre las diversas cualidades sensibles y acciones de la materia, y sin embargo no son bastante razonables para guardarse de buscar esta conexión en la materia o en las causas. (T 222-223)

Hume no rechaza la noción de sustancia por considerarla carente de sentido, ni su rechazo tiene que ver, tampoco, con alguna aplicación particular del principio de la copia. El problema que señala Hume, es el siguiente: la adopción de la noción de sustancia se encuentra relacionada con el intento de llevar adelante una mala explicación de la naturaleza de nuestras adscripciones de identidad. Se trata de señalar una conexión real entre las cualidades de los objetos. Pero, de acuerdo al modelo de explicación "copernicano" que adopta Hume, lo que se persigue, de esta forma, es una ficción generada por la proyección de las actividades asociativas de la mente sobre las operaciones de los cuerpos.⁵⁶

VIII. LOS ELEMENTOS DE LA TEORÍA DE LA MENTE

Las primeras secciones del Treatise están dedicadas a una exposición rudimentaria de cierta teoría de las ideas. Esta teoría sirve a los fines de una tarea constructiva en la que se da cuenta del armazón básico de nuestro sistema conceptual y de las relaciones que éste guarda con nuestra experiencia. De este modo, la teoría de las ideas sirve de método a una investigación que se propone revelar los rasgos más comprensivos de nuestro andamiaje conceptual.

En este sentido, quizás resultaría conveniente distinguir, en la medida de lo posible, entre teoría de las ideas y teoría de la mente. Me refiero a la distinción que podría establecerse entre método y cierta teoría constructiva particular. Creo que es importante entender la teoría de la mente de Hume como una teoría que se encuentra al mismo nivel que cualquier otra de las teorías que expone en el Treatise. Sin embargo, también debemos tener en cuenta que al construir estas teorías Hume utiliza ciertos principios metodológicos que se encuentran formulados en lo que podríamos denominar el lenguaje de la teoría de las ideas y que, en consecuencia, podría parecer que éstos se han originado en algún tipo de reflexión sobre los fenómenos mentales. Esto puede inducirnos a diversas confusiones, ya que no siempre resulta sencillo establecer cuándo se nos habla de fenómenos que ocurren en la mente, y cuándo se analizan fenómenos extramentales.

les utilizando, meramente, un lenguaje mentalista a modo de instrumento de análisis.

De todos modos, el punto que no debemos perder de vista es que la teoría humeana de la mente no consiste en un conjunto de datos que tengan una evidencia particular, a partir de los cuales pueda garantizarse la verdad de otras teorías. Hume desarrolla una teoría naturalizada de la mente. Este significa que el análisis de los fenómenos mentales no puede ser llevado a cabo mediante métodos radicalmente diferentes a aquellos que pone en práctica cualquier científico natural.⁵⁷

La teoría de la mente es sólo una parte de la ciencia de la naturaleza humana y, como tal, carece de privilegios especiales. Podemos pensar que contamos con la ventaja de poseer un acceso directo a nuestros propios fenómenos mentales. Pero esto no significa que una teoría de la mente pueda construirse sólo con datos introspectivos. Debemos tener en cuenta cierta advertencia de Hume acerca de lo peligroso que puede resultar una confianza acrítica en este tipo de datos, cuando dejamos de lado la observación de los fenómenos humanos tal como éstos se nos presentan en la observación de la vida cotidiana.

Cuando no sé como conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal modo la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de este fenómeno. En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres.
(T XXII)

Al analizar los fenómenos mentales no podemos suspender tampoco todas nuestras creencias. No es una tarea que pueda ser llevada a cabo dejando de lado todos los supuestos a los que damos crédito en nuestra vida diaria. Desde luego, como cualquier científico responsable debemos someterlos a una revisión crítica. Pero no puede pretenderse una revisión radical de todo nuestro sistema de creencias, ni podemos esperar encontrar en el análisis de los fenómenos mentales datos con evidencia intrínseca que puedan ofrecernos una garantía de la verdad de nuestro conocimiento. En suma, no debemos pensar que la teoría humeana de la mente es una teoría cartesiana de la mente. Más bien, el modelo que Hume tiene presente es el de la filosofía natural newtoniana.

Así, Hume puede asumir desde un primer momento que los poseedores de mentes son personas de carne y hueso. Sin embargo, existe cierto prejuicio en torno a la teoría de la mente de Hume que una exposición algo abstracta de la misma podría injustamente homologar. En efecto, suele señalarse que esta teoría se ve solamente restringida a tratar con haces de percepciones y no con personas. De acuerdo con este punto de vista, podría señalarse que sea cual fuere el status que la teoría de la mente posee de acuerdo con Hume, éste se cuida de no incluir en su descripción de los fenómenos mentales otra cosa que no sean percepciones y relaciones entre percepciones.

...la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencia diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. (T 261)

De este modo, podría argumentarse que Hume se encuentra muy alejado

del tipo de metodología que, de acuerdo con lo visto, nos había prometido llevar adelante. El conjunto de datos necesarios para construir la teoría de la mente estaría al alcance de una mirada introspectiva. Para este tipo de acercamiento a los fenómenos mentales, por otra parte, resultaría indistinto si somos seres de carne y hueso, cerebros en una cubeta, o mónadas. Parecería haber una contradicción entre el programa de investigación que Hume nos alienta a esperar y su práctica efectiva.

Pero esto es así, sólo si cargamos al término 'percepción' de un sentido más restringido que el que Hume le otorga. En el sistema de percepciones que constituye la mente humana tienen cabida, por ejemplo, cierto tipo de impresiones de reflexión: las pasiones. El punto importante en esta discusión es que el tratamiento de las pasiones que Hume lleva a cabo en Treatise II involucra un examen del comportamiento de los seres humanos en su interacción con otros seres humanos. Más adelante volveremos sobre una consideración algo más general acerca del significado del término 'percepción'. Pero, en este lugar, podemos señalar que del tratamiento que hace Hume de pasiones tales como el orgullo, la humildad, el amor y el odio, se desprende que ciertos hechos psicológicos básicos no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta el modo en que nos vinculamos con otros seres humanos en la vida diaria. Los experimentos que Hume nos propone en T II II 2 como prueba de su sistema de las pasiones indirectas, pueden parecernos, quizás, rudimentarios, pero, ciertamente, no pueden ser considerados experimentos "mentales". Desde luego, nada de esto prueba que no seamos mónadas. Pero, si estos fenómenos de la vida diaria toman en el gabinete de un filósofo un status similar al de los sueños, no es un punto importante: no podrá prescindir de ellos a la hora de dar cuenta de las idas y venidas de las percepciones que conforman la men-

te humana. En suma, el hecho de que describamos la mente humana en términos de relaciones entre percepciones no involucra, de por sí, que podamos desentendarnos de la observación de las conductas humanas.

Otro punto interesante, en relación con este tema, tiene que ver con el hecho de que Hume en T I III 16 y II I 12 se ocupa de temas de psicología comparada con el propósito, según nos dice, de ampliar la esfera de sus experimentos para poder brindar un mayor apoyo a sus hipótesis. Así, en la sección titulada "De la razón en los animales" (T I III 16) nos dice que es posible atribuir a los animales fenómenos mentales análogos a los nuestros en tanto su comportamiento resulta análogo al nuestro. La llave de acceso a la mente animal está estrechamente relacionada con la observación de conductas, tanto de animales como de seres humanos. Ahora bien, el interés de esta observación reside en que Hume no se encuentra interesado en el estudio de la mente animal; lo que pretende es brindar a sus hipótesis sobre la mente humana un mayor grado de seguridad.⁵⁸ El método que utiliza consiste en ampliar sus observaciones al mayor número de conductas posible, incluyendo aún la observación de la conducta animal en su base empírica; Hume no recurre, en cambio, a la introspección como método para la confirmación de sus hipótesis.

El tratamiento humeano de las pasiones y su incursión en el terreno de la psicología comparada son sólo dos ejemplos. Pero la consideración de estos ejemplos quizás pueda modificar la lectura que comúnmente parece hacerse de la continua apelación a la observación de las conductas humanas que Hume hace a lo largo del Treatise. Estas no son meras ilustraciones de fenómenos de los cuales Hume posee un tipo de conocimiento diferente del que puede ser alcanzado mediante la observación de los hechos de la vida diaria.

Sin embargo, todo esto nos lleva a preguntarnos por el verdadero status del lenguaje acerca de percepciones en la filosofía humeana. Evidentemente, las percepciones no se observan en las conductas sino, en todo caso, en las mentes. Supongamos que alguien grita y da golpes sobre una mesa. Afirmar que esa persona se encuentra enojada supondría, según parece indicarnos Hume, que tiene cierta percepción en su mente. En este sentido, Hume se aleja de una psicología conductista. Saber que el enojo se encuentra vinculado a determinadas conductas y aún argumentar que una investigación sobre el enojo sólo podría estar vinculada a un examen de esas conductas, no nos hace conductistas si luego afirmamos que estar enojados supone tener una impresión de reflexión ante la mente. Pero el punto importante parece ser que nada podríamos saber acerca de la naturaleza de los enojos mediante la mera contemplación introspectiva de esta impresión de reflexión.

Según parece indicarle a Hume la mejor teoría de la que dispone, los eventos mentales se encuentran relacionados con eventos físicos del siguiente modo:

Quando yo admitía que las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad son los principios de unión de ideas, sin examinar sus causas, hacía esto más por seguir mi primera máxima: que debemos en última instancia conformarnos con la experiencia, por falta de algo especioso y plausible que pudiera haber presentado al respecto. Habría resultado muy fácil hacer una imaginaria disección del cerebro, mostrando porqué cuando concebimos una idea los espíritus animales corren por todas las huellas contiguas, despertando a las otras ideas relacionadas con la primera. Pero aunque he desdeñado toda ventaja que pudiera haber sacado de este recurso, me temo que deba utilizarlo ahora con el fin de explicar los errores surgidos de esas relaciones. Observaré, por tanto, que como la mente tiene la facultad de suscitar cualquier idea que le plazca siempre que envía a los espíritus a la región del cerebro en que está situada esa idea, dichos espíritus suscitan la idea cuando corren justamente por

las huellas adecuadas, agitando la célula que corresponde a la idea. Pero como los espíritus animales siguen raramente un movimiento recto y se tuercen naturalmente en algún grado a uno y otro lado, presentan por ello, al tocar las huellas contiguas, otras ideas relacionadas, en lugar de la que la mente deseaba presentar en principio. (T 60-61)

Sin embargo, el modo en que se encuentran conectados los fenómenos mentales con los fenómenos físicos no es el tema del Treatise, sino más bien un tema para la anatomía y las ciencias naturales. Hume no incursiona en este tema más de lo necesario, sencillamente, porque la tarea de un filósofo no es la de un anatomista. En verdad, Hume no se muestra demasiado interesado en el problema de la relación mente-cuerpo. Más bien, se interesa en cómo el tener ciertas ideas se relaciona con ciertas experiencias y, en general, en lo que estar en posesión de ciertos conceptos involucra. Esta línea de investigación, ciertamente, poco tiene que ver con cuestiones de fisiología.

De todos modos, parece desprenderse de la explicación que Hume nos proporciona del mecanismo de asociación de ideas, que si tuviesemos un perfecto conocimiento de la fisiología del cerebro podríamos eliminar del discurso del Treatise toda alusión a fenómenos mentales. En lugar de decir que estar enojado consiste en tener en la mente cierta impresión de reflexión, se diría que estar enojado consiste en la excitación de cierta zona de nuestro cerebro. Un enojo no sería un fenómeno de una naturaleza radicalmente diferente a la de, por ejemplo, un resfío. Sin embargo, deseo sugerir que aún esto no involucraría eliminar del Treatise el lenguaje acerca de percepciones.

Podría decirse que Hume, en verdad, sostiene un dualismo mente-cuerpo

y que en el párrafo citado más arriba sólo supone un fenómeno de interacción.⁵⁹ Aún así, señalar el fenómeno de la interacción mente-cuerpo, aunque es coherente con una posición dualista, no involucra de por sí sostener un dualismo. Hace falta decir algo más, a saber: que mente y cuerpo son entidades de orden diferente. Pero Hume no se encuentra en posición de poder decir tal cosa. No es que encuentre algún argumento que muestre lo contrario, o que emprenda algún tipo de estrategia reduccionista en alguno de los dos sentidos posibles. La cuestión es que tanto la naturaleza de los cuerpos como la naturaleza de la mente resultan ininteligibles para el filósofo humeano.

...nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones. En efecto, además de que ello no entra en mis presentes intenciones, me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano y que jamás podremos pretender conocer de otra manera a los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos. (T 64)

...nos vemos incapacitados para llegar a una noción satisfactoria de sustancia, tanto si atendemos al origen primero de la idea como si nos apoyamos en una definición: y esto me parece suficiente razón para abandonar por completo la controversia acerca de la materialidad o inmaterialidad del alma, y me lleva a desechar hasta el problema mismo. (T 234)

Estas afirmaciones son coherentes con el proyecto filosófico de inspiración newtoniana que se propone llevar a cabo Hume.⁶⁰ La física de Newton explica los fenómenos físicos a partir de leyes. Estas leyes no nos dicen nada acerca de la naturaleza, del status ontológico, de los cuerpos. No nos proporciona ninguna información acerca de qué están "hechos". Sólo podemos esperar información acerca de sus relaciones, del comportamiento que

asumirán bajo determinadas condiciones, el tiempo que tardarán en recorrer cierto trayecto, etc. Del mismo modo, la teoría humeana de lo mental sólo pretende establecer leyes acerca de los fenómenos mentales, pero no debemos esperar que pueda decirnos algo acerca de su naturaleza, entendiendo por esto alguna indicación que pueda dar lugar a sentar sobre sus bases algún tipo de distinción ontológica. Para la nueva ciencia las leyes se establecen a partir de la observación de los fenómenos; no se deducen a partir de nuestra comprensión de su "naturaleza", es más: una consideración de tal tipo carece de relevancia.

Otro aspecto de la nueva ciencia de la naturaleza que influye sobre el tipo de tarea que Hume se propone llevar a cabo en torno de una teoría de la mente, es el siguiente: lo que las leyes explican son los fenómenos; pero no se nos proporciona ninguna explicación del hecho de que tengamos las leyes que tenemos. En todo caso, las leyes se justifican en virtud de su capacidad para dar cuenta de los hechos que pretenden explicar, pero no mediante la invocación de una causa última. La cuestión de las causas últimas puede ser objeto de interesantes especulaciones, pero no de la ciencia.

Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar sus inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que una vez que haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas.
(T 13)

A partir de estas consideraciones, podemos obtener una imagen más clara del modelo explicativo humeano. La pregunta es ahora la siguiente: ¿cuál

es el rol que desempeña el concepto de percepción en el contexto de este modelo?

Las percepciones no son, de por sí, objetos mentales. En nuestro estudio del problema del mundo exterior, ya advertimos el uso poco ortodoxo que hace Hume del término 'percepción'. En efecto, no resulta contradictorio en modo alguno, según Hume, suponer que una percepción cualquiera posee una existencia independiente de la mente.

...no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular...

Si el nombre de percepción no hace de esta separación de una mente algo absurdo y contradictorio, el nombre de objeto, que representa exactamente la misma cosa, no podrá hacer nunca que su conjunción sea imposible. (T 207)

Decir de algo que es una percepción no involucra de por sí nada respecto de su privacidad o publicidad. El status de objeto "mental" es adquirido por una percepción en virtud de las relaciones que le atribuimos.

Lo más que podemos aventurarnos a concebir objetos externos y supuestos como específicamente distintos de nuestras percepciones, consiste en formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general, no suponemos que sean específicamente distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones. (T 68)

Los objetos públicos no son específicamente distintos de nuestras percepciones "mentales". Son también percepciones, sólo que les atribuimos relaciones distintas de las que atribuimos a los objetos mentales. Las percepciones no poseen ninguna cualidad intrínseca que nos permita establecer a partir de su consideración una distinción del tipo interno-externo, o público-privado. Todo esto sugiere que Hume habría sostenido un mo-

nismo neutral sobre cuya base inicia la tarea de reconstrucción de nuestro sistema conceptual.⁶¹

La idea de que Hume sostiene un monismo neutral, no puede resultar demasiado sorprendente. Por una parte, si recordamos que Hume declara que la noción de sustancia le resulta ininteligible, no podemos pensar que simpatice con la idea de dos sustancias diferentes. Pero, por otra parte, hay un punto de mayor peso en lo que a apoyar nuestra tesis se refiere: es la noción de cualidad intrínseca la que resulta ininteligible para Hume.⁶² Si ni la noción de "mente", ni la de "cuerpo" puede ser construida en base a alguna cualidad que les sea propia en forma inalienable, se hace muy difícil sostener tanto un dualismo, como cualquier tipo de monismo que no sea neutral.

En efecto, si tanto las mentes como los cuerpos adquieren su status en virtud de las relaciones que les atribuimos, no puede haber nada previo a estas relaciones que pueda ser caracterizado como "mental" o como "físico". Pero, al mismo tiempo, toda relación exige un relata; de modo que estos relata -que Hume llama 'percepciones'- no pueden ser caracterizados ni como "mentales", ni como "físicos". Tanto las mentes como los cuerpos son construcciones en los que se utilizan materiales acerca de cuya naturaleza nada nos es posible decir.

La mente es una especie de teatro en el que diversas percepciones se presentan en forma sucesiva... (...) La comparación con un teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que está compuesta.
(T 253)

Veamos ahora cuál es la forma general de la explicación humeana de los

fenómenos que conforman nuestra mente.

Podría señalarse cierta tensión en la teoría humeana de la mente entre dos modelos explicativos. El primer modelo es el "gravitacional"; en cuanto Hume establece una analogía entre su modelo explicativo y la teoría de la gravitación universal de Newton, podemos llamarlo de esa forma. El otro modelo es más bien de tipo disposicional.

Buena parte de las explicaciones humeanas acerca de la actividad de la mente, involucran la puesta en juego de diversas disposiciones tales como formar hábitos (véase la explicación del origen de nuestra idea de conexión necesaria), fraguar ideas ficticias (el caso de la idea de existencia continua), confundir series de percepciones similares (el caso de la idea de identidad), etc. En este tipo de explicación, el acento está puesto en las diversas propensiones que constituyen la actividad de la mente, más que en el tipo de percepciones que ocurren en cada caso.

Sin embargo, este tipo de explicación acerca de los principios que gobiernan la mente, no parece ser el tipo de explicación "oficial" que presenta Hume al comienzo del Treatise. La explicación más propiamente humeana parecería ser la "gravitacional", donde el acento está puesto en las percepciones que ocurren en la mente, más que en las disposiciones involucradas en cada caso, en los efectos más que en las causas.

Hay aquí [entre las diversas percepciones que componen nuestra mente] una especie de ATRACCION, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las calidades originarias de la naturaleza humana -calidades que yo no pretendo explicar. (T 12-13)

¿Se trata de dos puntos de vista incompatibles? En verdad, parecen ser

dos caras del mismo modelo explicativo.

La explicación de los fenómenos mentales procede según leyes. Según este modelo, invocar la actividad de una facultad no conforma, de por sí, una explicación.⁶³ La mente es un sistema de entradas y salidas, estímulos y respuestas. Entran impresiones, salen ideas. Estas entradas y salidas no se producen azarosamente: la teoría de la mente es capaz de formular sus leyes. Esas leyes pueden ser formuladas en un lenguaje disposicional, siempre y cuando esto no nos lleve a creer en un fantasma operando el sistema de percepciones. Las leyes de la teoría humeana de la mente tienen la forma de enunciados condicionales que nos dicen qué percepciones aparecerán en el sistema de nuestra mente, si éste es alimentado con determinadas impresiones. De acuerdo con el modelo de explicación newtoniano, no podemos dar cuenta de las causas últimas de que estas leyes operen en la forma en que lo hacen. Atribuir las a la actividad de un sujeto, sería tan poco explicativo como atribuir las leyes de la gravitación universal a la actividad de un demiurgo.

Veamos ahora cómo podemos trasladar a este modelo el discurso humeano acerca de las propensiones de nuestra imaginación y, en general, las referencias a cualquier actividad de una facultad. Tomemos como ejemplo estos dos casos: la propensión de la imaginación a confundir una sucesión de percepciones similares con una única percepción continua e ininterrumpida y la influencia del hábito. Se trata de dos piezas fundamentales en el análisis humeano del problema del mundo exterior, del concepto de identidad y de las inferencias causales. Lo que debemos hacer es tratar de tornar plausible la idea de que Hume puede usar estos giros sin comprometerse a admitir que hay "algo" que opera por detrás de nuestras percepciones y hace que estas adquieran las relaciones que mantienen.

Comencemos con las "confusiones" de la imaginación. Decir que la imagi-

nación confunde cierto tipo de series de percepciones con una única percepción continua e ininterrumpida, bien puede entenderse como: cierto tipo de series temporales de percepciones se vinculan con el resto de nuestro sistema de percepciones en forma análoga al modo en que lo haría una única percepción continua e ininterrumpida, si pudiese llenar ese período de tiempo.

En el caso del hábito, se trata de relacionar experiencias pasadas con experiencias presentes y futuras. Esto significa dotar a nuestra mente de historia. Nuestras percepciones se relacionan entre sí de acuerdo a determinados patrones establecidos en función de la repetición de relaciones entre percepciones en el curso de la historia de la mente. Como consecuencia de la conformación de estos patrones se completarán -de acuerdo a determinadas reglas- series de percepciones que exhiban alguna "falta" en relación al modelo establecido.

Sin embargo, todo esto parecerá, sino muy alejado de nuestra normal comprensión de los fenómenos mentales, al menos demasiado barroco. La razón es esto, me parece, es la siguiente: en general, atribuimos confusiones y hábitos a personas y no a sistemas de percepciones.

Parecería que Hume, en su análisis de los fenómenos mentales, hace uso de dos tipos diferentes de conceptos. Conceptos originados en nuestra forma corriente de hablar acerca de las acciones de los seres humanos y conceptos técnicos propios del discurso filosófico humeano. De este modo, una nueva forma de plantear el problema de la tensión entre el modelo gravitacional y el disposicional, sería la siguiente: ¿en qué forma se relacionan entre sí estos dos lenguajes forjados en ámbitos diferentes?

Tal como se anuncia en la introducción del Treatise, el proyecto de Hume consiste en fundar una ciencia de la naturaleza humana que nos permita al-

canzar una adecuada comprensión de ciertos fenómenos humanos tales como la moral y el conocimiento, a partir de una adecuada comprensión de los seres humanos. La existencia de una tensión como la señalada más arriba, bien podría hacernos entender que no podemos lograr la anhelada comprensión de los seres humanos en términos completamente diferentes de los que usamos para explicar (describir, etc.) nuestras conductas en la vida diaria. Abandonar nuestro modo habitual de pensarnos como seres humanos y dejar de ser seres humanos, parecen ser una misma cosa.

En este punto, resulta necesario identificar al enemigo. Este no es el sentido común, sino la metafísica. En verdad, Hume lleva a cabo una doble tarea: exponer una teoría de la mente y mostrar frente a sus enemigos que ésta carece de compromisos con cierta metafísica de la mente.

La idea metafísica que Hume desea erradicar del lenguaje del sentido común acerca de los seres humanos es la de un sujeto distinto del que somos en cualquier momento de nuestra existencia, pero que unifica y da sentido al curso de nuestra historia individual. Sobre este punto volveremos en el capítulo siguiente. Sin embargo, sin incursionar en el problema de la identidad personal, podemos señalar que el hablar de la mente como un sistema de percepciones, prepara el camino para una comprensión del lenguaje del sentido común alejada de compromisos metafísicos. En este sentido, creo que la estrategia de Hume es la siguiente: una vez que se ha mostrado que ciertos conceptos metafísicos son ficticios, podemos hacer uso del lenguaje común sin creernos necesitados de un respaldo distinto para éste del necesario para sostener nuestro lenguaje técnico acerca de percepciones y relaciones entre percepciones.

Ciertamente, cuando traducimos nuestros conceptos vulgares al lenguaje

de las percepciones, sentimos que hemos perdido algo importante. Pero esta sensación de pérdida poco tiene que ver con el descrédito de los conceptos metafísicos. No nos sentiríamos mejor -es decir, más cerca de nuestras intuiciones corrientes- si fuésemos inducidos a postular una sustancia o un sujeto trascendental a modo de "sostén" del sistema de percepciones. Esto no remediaría nuestra sensación de no estar hablando de auténticos fenómenos humanos. Sin embargo, en el caso de Hume, podemos pensar que el lenguaje acerca de percepciones es el andamiaje sobre el que construye la ciencia de la naturaleza humana. En algún momento debería ser desechado. Por mi parte, pienso que el edificio no se derrumbaría.

IX. LA TEORIA DE LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA AUTOCRITICA HUMEANA

En el Apéndice del Treatise Hume se muestra insatisfecho con su teoría de la identidad personal. No se trata de una crítica superficial. Por el contrario, parecería que siuviésemos que hacer caso a las quejas de Hume, deberíamos efectuar drásticas revisiones en la totalidad de su filosofía. En efecto la autocrítica humeana llega a comprometer, como veremos, uno de los principios fundamentales de su filosofía, a saber: aquel que afirma que no percibimos jamás conexión real alguna entre existencias distintas. Sin embargo, la argumentación que ofrece Hume no parece alcanzar para crear graves dificultades en su propia teoría. Al menos, no parecen involucrarse dificultades de una naturaleza distinta de las de aquellas que Hume resuelve en la sección del Treatise dedicada a la identidad personal (T I IV 6). De todos modos, nos dice que estas dificultades resultan "demasiado arduas" para su entendimiento. Esta circunstancia obliga a los intérpretes a una ardua tarea de reconstrucción: ¿qué dificultades tendría Hume en mente? ¿En qué sentido pensaría que la teoría que desarrolla en T I IV 6 no podría dar cuenta de estas dificultades? Veamos de qué modo Hume expresa su disconformidad con su propia teoría de la identidad personal.

...cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas [percepciones] con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta que mi explicación es muy defectuosa, y que sólo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapáz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente sentimos una conexión o de-

terminación del pensamiento a pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y naturalmente pasamos de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no tiene por qué sorprendernos. La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, no siendo ésta sino un pensamiento o percepción refleja. La filosofía que aquí se propone presenta, pues, hasta aquí, un aspecto prometedor. Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga.

En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. (T 635-636)

Hume nos dice que sus problemas aparecen cuando trata de "explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en el pensamiento o conciencia". Sin embargo, no nos dice en qué consisten estas dificultades. Sólo no dice que hay dos principios que no puede reconciliar, aunque tampoco puede renunciar a ninguno de ellos. No resulta claro respecto de qué resultan contradictorios estos principios. No parecen ser, de ninguna manera, contradictorios entre sí. Tampoco resulta claro por qué Hume no puede renunciar a ninguno de ellos. Otras veces -en el caso de otros con-

flictos- había argumentado apelando a la necesidad de aquellos para la sobrevivencia del género humano. Pero ahora se trata de principios que más bien parecen típicos de la filosofía humeana y, en tal caso, la apelación de un filósofo a la sobrevivencia de su propia filosofía no resultaría tan conmovedora.

Podríamos pensar que Hume ha planteado a lo largo del Treatise diferentes paradojas y desafíos escépticos y ahora trata de acentuar aún más el sabor escéptico de su filosofía sugiriendo que los problemas se extienden no sólo a los conceptos fundamentales que empleamos a la hora de dar cuenta de nuestra experiencia, sino también a los principios mediante los cuales aquellos conceptos han de evaluarse.

Quizás esto sea así. Pero concluir de este modo nuestra investigación involucraría privarnos de examinar la teoría de la identidad personal a la luz de cierto problema que Hume mismo manifiesta, aunque en forma algo oscura: el problema de la aparente incompatibilidad de esta teoría con los principios fundamentales de su filosofía o, quizás, más bien la incompatibilidad de alguna consecuencia de esta teoría (que Hume no explicita) con dichos principios.

Lo cierto es que Hume se muestra enigmático al no explicitar el punto de la confrontación. Esto ha dado motivo para las más diversas especulaciones entre los intérpretes de su filosofía.⁶⁴ Lo que debemos procurar hacer es desplegar la teoría que desarrolla Hume al analizar la lógica de nuestras atribuciones de identidad tal como éstas se practican rutinariamente y tratar de identificar el punto en que este análisis entraría en conflicto con los principios de la filosofía humeana.

Si nuestra hipótesis es correcta, el problema que señala Hume no tendría que ver con una dificultad interna de la lógica de nuestras atribu-

ciones de identidad; el problema aparecería a ser ésta confrontada con ciertos principios que, como señalamos, tampoco son de por sí inconsistentes.

Al describir recién la tarea que creo conveniente llevar a cabo, he sugerido cuál es la tarea que, según me parece, Hume lleva a cabo en relación al problema de la identidad: se trata de describir la lógica subyacente a nuestras atribuciones de identidad. A esta tarea se encontraría subordinada su teoría acerca del modo en que adquirimos la idea de identidad. Esta tarea es solidaria también con un propósito negativo que persigue Hume: mostrar que no es necesario (ni siquiera razonable) sustentar estas atribuciones apelando a una sustancia o sujeto de inhesión.

El procedimiento empleado por Hume para poner al descubierto los rasgos más generales de nuestras atribuciones de identidad es típico de su filosofía. Señala, para comenzar, aquellas experiencias básicas -paradigmáticas- a partir de las cuales adquirimos la idea de identidad:

...un objeto aislado, situado ante nosotros, y examinado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción ni variación, resulta capaz de darnos una noción de identidad. En efecto, cuando consideramos dos momentos cualesquiera de ese tiempo, vemos que pueden ser situados desde dos perspectivas diferentes: podemos examinarlos en el mismísimo instante, en cuyo caso nos dan la idea de número, y esto tanto por sí mismos como por el objeto, que debe ser multiplicado para poder concebirlo a la vez como existente en estos dos momentos diferentes del tiempo; o podemos describir la sucesión del tiempo mediante una similar sucesión de ideas, concibiendo primero un momento junto con el objeto entonces existente, para imaginar después un cambio en el tiempo sin variación ni interrupción del objeto, en cuyo caso nos da la idea de unidad. He aquí una idea que es término medio entre unidad y número o que, hablando más propiamente, es cualquiera de estas cosas según la perspectiva en que la tomemos: llamamos a esta idea la idea de identidad. (T 201)

Sin embargo, que nuestra idea de identidad se origine en la contemplación de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido durante un período de tiempo determinado, no impide que hagamos uso de esta idea aun atribuyéndola a objetos tan variables como nubes, ríos y leños que arden en una chimenea. Las atribuciones de identidad tienen que ver, en verdad, con la posibilidad de concebir un objeto como constituyendo una unidad, aun en una multiplicidad de instantes diferentes; poco tiene que ver, en cambio, con otras circunstancias tales como la perfecta invariabilidad de ese objeto. En cambio, una circunstancia relevante es la imposibilidad de interrupción del objeto que nos impediría concebirlo como una unidad. Así, un objeto variable puede ser objeto de atribuciones de identidad en tanto se presente a nuestra experiencia en una forma tal que ésta pueda ser asimilada a la experiencia paradigmática que ha dado origen a la idea de identidad.

...una sucesión de objetos relacionados coloca a la mente en esa disposición, y ... dicha sucesión es considerada con el mismo progreso suave e ininterrumpido de la imaginación que acompaña a la contemplación del mismo objeto inmutable. La misma naturaleza de la relación consiste en conectar nuestras ideas entre sí, facilitando, cuando una aparece, la transición a la idea correlativa. (...) El pensamiento se desliza a lo largo de la sucesión con la misma facilidad que si considerara un solo objeto, y de este modo confunde la sucesión con la identidad. (T 204)

Hemos aprendido el empleo rudimentario del concepto de identidad al desplegar ciertas tendencias básicas propias de los seres humanos en una situación hipotética determinada, a saber: frente a la contemplación de un objeto que permanecía durante cierto período de tiempo invariable e ininterrumpidamente. Como en el caso de las reglas causales, una vez que

hemos aprendido a hacer uso del concepto de identidad, continuamos haciendo uso del mismo en casos cada vez más alejados del caso paradigmático. Esto puede hacerse sólo en tanto es posible legitimar estas sucesivas aplicaciones asimilándolas al caso paradigmático. Esto significará hacer uso de diversas reglas (en particular reglas causales). Mediante estas reglas, podré invocar la regularidad de las variaciones que se hayan manifestado en el objeto en los diversos momentos de su existencia. Sé que los leños que arden en mi chimenea son los mismos que encendí hace algunos momentos, simplemente porque sé lo que ocurre con los leños cuando entran en contacto con el fuego. En general, lo que pretendo decir cuando digo que los leños son los mismos, es que éstos no han desaparecido de mi chimenea sin dejar rastro, mientras aparecía misteriosamente carbones encendidos. Esta es la lógica subyacente a mis atribuciones de identidad y no necesito apelar a ninguna sustancia que permanezca idéntica tras los cambios de los objetos. Es más, apelando a una sustancia, jamás podría dar razón de una atribución de identidad.

De este modo, Hume no sólo se muestra crítico respecto de cierto modo de entender nuestras atribuciones de identidad, sino que, además, propone un nuevo modelo. Según el modelo que Hume critica, todo objeto merecedor de atribuciones de identidad, debe permanecer invariable -al menos en relación a algún aspecto fundamental del mismo- a lo largo de los diversos momentos de su existencia. De acuerdo con el modelo humeano, los objetos que durante cierto período de tiempo se hiciesen acreedores de nuestras atribuciones de identidad, no por ello deben permanecer invariables durante dicho período. La identidad, como la causalidad, no es una cualidad que debamos buscar en los objetos, sino en nuestro modo de dar cuenta de nuestra experiencia. Sentimos una sucesión de objetos como si consti-

tuyesen una unidad, "atando" las diferentes partes de esta sucesión de acuerdo con determinadas reglas. Estas reglas tienen que ver con el modo en que nuestra mente efectúa la transición entre uno y otro objeto de la serie temporal y esta transición no se efectúa en virtud de conexión real de ningún tipo, sino de ciertas disposiciones primitivas de la mente.

Así es como los cambios de apariencia del objeto carecen de importancia. La similitud entre las partes -si bien favorece la transición de nuestra mente entre éstas- nunca alcanza a constituirse en un nexo lo suficientemente fuerte como para asegurar su unidad. En cambio, el nexo más poderoso mediante el cual podemos vincular percepciones es el nexo causal y, en este caso, no hace falta que el objeto mantenga una similitud entre sus partes temporales en el curso de su existencia.

La identidad es, así, la unidad desplegada en el tiempo. Podemos establecer de este modo una analogía entre las partes espaciales de un objeto y sus partes temporales. Las razones por las que atribuimos unidad temporal a un objeto pueden ser tan variadas como aquellas por las que le atribuimos unidad espacial.

Hume señala que no hay diferencia alguna entre las atribuciones de identidad relacionadas con objetos y aquellas relativas a personas; no solamente cuando son otras personas los objetos de estas atribuciones, sino también cuando se trata de atribuir identidad en el tiempo a nuestro propio yo.

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares. (T 259)

Lo que Hume quiere decir cuando dice que la identidad que atribuimos a la mente humana es ficticia, es que la única idea que tenemos de la mente es la idea de un conjunto de percepciones mutuamente conectadas. Si miramos hacia nuestro interior, no encontraremos nunca más que un ir y venir de percepciones que mantienen diferentes relaciones entre sí. Es en virtud de las relaciones que establecemos entre las diversas percepciones que constituyen nuestra mente que nos sentimos inclinados a atribuirle identidad en el tiempo. Si la identidad de la mente consiste en el enlace de las percepciones que la componen, el punto que hay que resolver es el siguiente:

...si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. (T 260)

La respuesta de Hume es previsible:

Podemos resolver fácilmente este problema, si recordamos que ya se ha probado por extenso que el entendimiento nunca observa ninguna conexión real entre objetos, y que aún la unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre. En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a esas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que le atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. (T 260-261)

De este modo, nos dice que

...la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. (T 261)

A la hora de considerar el fenómeno de la identidad personal, la palabra clave es 'sistema'. Es el hecho de que nuestra mente constituya un sistema de percepciones -y no un mero agregado- lo que permite que nos reconozcamos como individuos con historia. Es así como Hume compara a la mente humana con una república.

...del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. (T 261)

En el contexto de esta teoría, el rol de la memoria queda acotado de la siguiente forma:

Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria... (T 261-262)

No hay ninguna conexión real entre las percepciones que constituyen nuestra mente. Sin embargo, parece que la teoría humeana necesita de un sujeto -sea éste el "yo" o, simplemente, la "mente"- que se siente determinado a efectuar la transición entre los miembros de la serie temporal de percepciones que constituye nuestra mente. Esta observación no resul-

ta de por sí comprometedora para la teoría humeana. Una cuestión es la que tiene que ver con el origen de la idea de yo y, otra, la correspondiente a nuestra propensión a atribuir a ese yo una identidad en el tiempo. Examinemos la cuestión relativa al origen de la idea de yo y veamos qué clase de yo sería capaz de darse a sí mismo la idea de su propia identidad a lo largo del tiempo de acuerdo con la teoría humeana.

Hume denuncia cierta pretensión, por parte de los filósofos, de ser poseedores de una idea simple de yo. Hume los desafía a mirar hacia su interior y señalar la impresión simple que se correspondería con esta supuesta idea simple (T 251-252). Cuando miramos hacia nuestro interior lo único que encontramos son diversas percepciones, pero ninguna de ellas en particular puede decirse que corresponda al yo. Esto no significa que no tengamos ninguna idea de yo. Ciertamente, no tenemos ninguna idea del yo como entidad simple que permanece inalterable en el transcurso del tiempo. Lo que ocurre es que nuestra idea del yo es bastante diferente de la de los filósofos.

...dejando de lado a algunos metafísicos ... todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidéz inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. (T 252)

Si bien somos un haz de percepciones en continuo flujo y movimiento, los miembros de este haz se encuentran sujetos, no por alguien que es su poseedor y está por encima de ellos, sino por relaciones causales. Esto no significa que las percepciones dejen de tener "dueño". Decir que una percepción es mía sólo significa decir que pertenece a ese haz de percepciones que soy yo, es decir: que se encuentra estrechamente vinculada a cierto haz de acuerdo con determinadas reglas causales.

La identidad, en verdad, se atribuye a una sucesión de haces de percepciones,⁶⁵ tal que cada haz es miembro de la misma y única serie temporal. Esto, es virtud de que siento una fuerte propensión a concebir la serie como una unidad de la cual cada uno de los sucesivos haces de percepciones es parte. Lo que hace que esto sea posible es la facilidad de la transición de uno a otro haz en que la imaginación se desplaza como si se tratase de la contemplación de un mismo objeto. Desde luego, puede haber "huecos" en la serie temporal ("¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de enero de 1715..."). Sin embargo, la imaginación se desplaza a lo largo de esta serie haciendo caso omiso de las fallas de la imaginación y prestando atención, en cambio, a las relaciones causales que mantienen las diversas percepciones entre sí.

Todo esto puede resultar muy extraño. Sin embargo, creo que es el modo en que Hume expresa su teoría lo que le da esa apariencia. Nos resulta extraño decir que un haz de percepciones sienta una fuerte inclinación a considerar otros haces de percepciones como partes de su propia historia, que somos haces de percepciones y ese es nuestro modo de adquirir la idea de nuestra identidad personal. Decir que un haz de percepciones descubre relaciones causales y en virtud de ellas adquiere cierta inclinación a pensarse de cierto modo, no resulta menos extraño que decir que un haz de percepciones es capaz de sentirse deprimido o enamorado.

Sin embargo, todo esto tiene que ver con la adopción de cierto lenguaje técnico por parte de Hume y su proceder no es más extraño que el del científico que nos informa que una silla consiste en un conjunto de partículas eléctricas que se desplazan a gran velocidad en el vacío. Podemos sentarnos en esta silla descrita por el científico y aún considerarla con la familiaridad acostumbrada. Del mismo modo, la descripción de los fenóme-

nos mentales que lleva a cabo Hume en relación al tema que lo ocupa, no necesariamente involucra un cambio en la imagen que tenemos de nosotros mismos.

Lo que debemos hacer ahora es examinar las propensiones que Hume debe atribuir al yo, de modo de hacerlo capaz de atribuirse identidad en el tiempo. Debemos considerar si el atribuir tales propensiones entra en conflicto con el resto de la teoría, o con los principios que Hume declara que no puede reconciliar.

La identidad personal sería el resultado de ciertas operaciones del yo sobre ciertos "datos", a saber: los sucesivos haces de percepciones que protagonizan nuestra historia. Como vimos, Hume nos dice en el Apéndice que no debemos alentar esperanzas en relación a esta teoría. ¿Cuál es el problema? La explicación de "los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia".

No hay conexión real entre las percepciones. Las reglas de enlace son reglas causales. Hume ha mostrado que el formular reglas causales no implica percibir conexión real alguna. Sin embargo, un sujeto capaz de establecer relaciones causales, debe ser un sujeto con historia. Se trata, ciertamente, de un sujeto cuya experiencia pasada influye en su práctica presente. La influencia de nuestra experiencia pasada sobre la presente es explicada por Hume en función del hábito. La influencia del hábito es la pieza fundamental en la explicación humeana de la inferencia causal. Ahora bien, el hábito es tal, sólo si me reconozco como siendo el mismo durante todo el período de tiempo en que invoco su influencia. Decir, por ejemplo, que tengo el hábito de tomar el té a las cinco, no tendría sentido si no me reconozco como el mismo que toma el té a las cinco todos los días. En suma, el sujeto que se atribuye identidad en el tiempo remontándose en su histo-

ria mientras establece nexos causales entre sus partes, debe poseer ya una idea de su identidad, en tanto lo suponemos capaz de formar hábitos que le permiten proceder de ese modo.

Evalúemos ahora el efecto destructivo que esta objeción tendría sobre la teoría humeana. Podemos comenzar por señalar que el hecho de adquirir hábitos no implica el ser conscientes de ellos. Un hábito es, podríamos decir, cierta clase de actividad regular. No es necesario que tomemos siempre nota de esa actividad. En este sentido, la auto-atribución de identidad que supone la teoría humeana se torna consistente. Si el hábito puede actuar como una fuerza oscura, en silencio, podemos a posteriori explicar algunas conductas como el resultado de la influencia del hábito. aún en el caso de un sujeto amnésico. El rol del hábito no sería diferente al que juega, de acuerdo con Hume, en nuestras inferencias causales.

...la experiencia puede producir una creencia y un juicio de causas y efectos mediante una operación secreta y sin que nosotros pensemos en ella. (T 104)

Pero el problema reaparece, aunque en una forma distinta, cuando explicamos nuestras atribuciones de identidad en términos de disposiciones que involucran hábitos. Esto, porque el atribuirnos hábitos implica, de todos modos, considerarnos como individuos con historia previa a nuestro reconocimiento como tales. Ciertamente, esto no implica ya que somos conscientes de esa historia antes de reconocer nuestra identidad en ella. Pero, si esa historia es previa a nuestro reconocimiento de identidad, nuestra identidad a lo largo de esa historia no depende, meramente, de nuestra inclinación a pensarnos de ese modo. Se trata de un hecho independiente y, en consecuencia, la conexión entre los diversos haces de percepciones que protagonizan esa historia debería ser real, esto es: independiente de nuestra inclina-

ción a enlazarlos en una unidad.

Lo paradójico del caso, consiste en que nuestras atribuciones de identidad son llevadas a cabo sin que el sujeto se percate de una conexión real de ningún tipo entre los haces de percepciones que enlaza, y esto es perfectamente coherente con los principios de la filosofía humeana. Pero al explicar estas atribuciones en función de nexos causales, debemos suponer un sujeto con historia cuyas diversas partes se encuentran conectadas de algún modo, en forma independiente de las inclinaciones futuras del sujeto de la historia.

Sin embargo, creo que la paradoja puede resolverse sin mayores costos para la teoría humeana. Lo que verdaderamente resultaría dañino para los principios de la filosofía humeana sería que esta teoría implique que el sujeto percibe una conexión real entre las partes de su historia. En cambio, la explicación humeana de las operaciones que debe llevar a cabo el sujeto para llegar a atribuirse identidad a lo largo de su historia, sólo la supone en virtud de los conceptos involucrados en dicha explicación.

Creo que no es difícil llegar a disculpar esta suposición. La ciencia de la naturaleza humana utiliza ciertos conceptos propios de los seres humanos e intransferibles para la explicación de otros fenómenos naturales. Tal es el caso de uno de sus conceptos fundamentales: el concepto de hábito. Los hábitos sólo pueden ser atribuidos a personas y las personas, tal como las concebimos, son seres que conservan su identidad en el transcurso de sus vidas. Lo que parece sorprender a Hume, de acuerdo con nuestra interpretación, es el hecho de tener que explicar el origen de cierta ficción -la ficción de la identidad personal- haciendo uso de un concepto que sólo cobra sentido cuando tomamos esta ficción en serio.

NOTAS

1. El número que sigue a la letra "T" corresponde al número de páginas de la edición de Selby-Bigge del Treatise (14). Para la traducción de algunos pasajes he tenido en cuenta la edición española de Félix Duque (17).
2. H.H. Price (38).
3. (38), pp. 14-18.
4. D. Henze (11).
5. D.W. Livingston (24), cap. III.
6. P. Jones (19), cap. IV.
7. (19), p. 137.
8. N. Kemp Smith (21). Para una interpretación naturalista de la filosofía de Hume en la línea de Kemp Smith, véase también B. Stroud (44).
9. (21), p. 486.
10. (21), p. 458.
11. (21). pp. 485-486.
12. Estos puntos son expuestos por Hume en T II III 3 y T III I 1.
13. D.F. Norton (33), cap. III.
14. Véase Hume (15), pp. 9-10, en donde Phylo expresa en forma breve pero elocuente las ideas de Hume al respecto.
15. Un interesante intento de responder esta pregunta en J. Noxon (35), aunque creo posible evitar la propuesta de Noxon en cuanto a interpre-

tar la filosofía del Treatise como el resultado de dos proyectos filosóficos contrapuestos.

16. Cfr. H.H. Price (38), pp. 27-30.
17. Cfr. B. Russell (41), pp. 66-67.
18. (41), p. 66.
19. Cfr. T 194 y ss.
20. Véase, por ejemplo, J. Wilbanks (46) y R.P. Wolff (49).
21. Cfr. T 202-203.
22. Esto no significa un rechazo, por parte de Hume, del uso ordinario de los términos de identidad. La paradoja que señala Hume sobreviene al pretender fundar nuestros juicios de identidad sobre la base de una tendencia primitiva de la imaginación (la tendencia a "confundir" percepciones). En consecuencia, lo que Hume objeta no es el uso ordinario en sí mismo. En este sentido, me opongo a cierta línea de interpretación defendida por T. Penelhum en contra de Kemp Smith en T. Penelhum (37). Creo que, desde este punto de vista, pueden evitarse también cierto tipo de críticas como las que expone W. Ch. Fang en W.Ch. Fang (4) en contra de la teoría humeana de la identidad.
23. Cfr. T 200-201.
24. Para la exposición que sigue de la interpretación de Price, véase H.H. Price (38), pp. 60 y ss.
25. Cfr. (38), pp. 74 y ss.
26. Cfr. infra, pp. 9-10.
27. Compárese con B. Russell (41), p. 75.
28. Una objeción de este tipo expone J. Bennett en J. Bennett (2), cap. XIII.

29. Véase T I III 15.
30. Para la redacción de este capítulo he utilizado, en parte, mi trabajo "Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humana del mundo exterior". Cfr. S. Mónder (29).
31. Expresiones como éstas son las que han llevado a algunos intérpretes a rechazar el punto de vista ortodoxo -privatista- que asimila las percepciones a entidades mentales. Según W. Davie, por ejemplo, "percepciones son las cosas que conocemos, tanto las privadas como las públicas" (cfr. W. Davie (5), p. 130). A. Flew, considerado como exponente paradigmático de la ortodoxia, ha replicado a Davie en A. Flew (8), en donde también aprovecha la oportunidad para discutir el punto con D.W. Livingston.
32. Esto no significa, claro está, que el argumento no pueda ser reformulado como un argumento deductivo. Para una exposición de tal índole véase J.P. Schachter (42). Para una crítica a la reformulación de Schachter, véase A. Pavcović (36).
33. D. Hume (13), p. 152.
34. Este es un punto que ha sido sugerido por Pavcović. Véase Pavcović (36).
35. Respecto de este punto véase también H.H. Price (38), p. 7.
36. Este es un punto que ha sido muy poco tomado en cuenta por los intérpretes de Hume. Para una interpretación reciente en este sentido, véase D.W. Livingston (24), cap. I.
37. Este tipo de observaciones ha dado origen a que en los últimos años algunos intérpretes hayan puesto énfasis en la necesidad de interpretar la estrategia de Hume en contra del escepticismo a la luz de al-

- gunas tesis sostenidas por Wittgenstein. Véase por ejemplo, P. Strawson (43), cap. I, P. Jones (20), A.C. Grayling (10), cap. I.
38. Para la redacción de este capítulo he utilizado, en parte, mi trabajo "La conclusión escéptica de la teoría humeana del mundo exterior". Cfr. S. Mórder (27).
39. Coincido plenamente con Kemp Smith en el sentido de que no creo que podamos entender debidamente la teoría del conocimiento que Hume expone en Treatise I, sin prestar atención a las tesis que sostiene en Treatise II y III en relación a la naturaleza de nuestras pasiones y de nuestra moral. Sin embargo, mi caracterización del sentimentalismo epistemológico humeano no implica compromiso alguno con una interpretación naturalista de la filosofía de Hume.
40. Cfr. cap. VI, pp. 90 y ss.
41. Es interesante observar que la lógica de la transmisibilidad de la vacuidad, tal como Hume la describe, es similar a la lógica del interés, en el siguiente sentido: si estoy fuertemente interesado en A y descubro una estrecha relación entre A y B, seguramente mi interés se extenderá también a B. Si luego descubro que existe una fuerte relación entre B y C, probablemente me interese también por C, aunque en un grado algo menor, etc. Compárese, por ejemplo, con T 144-145.
42. Un argumento similar al que utilizo aquí, es empleado por J.L. Mackie para relativizar la distinción humeana entre virtudes naturales y virtudes artificiales. Cfr. J.L. Mackie (26), cap. VII.
43. El lenguaje puede ser considerado como la convención paradigmática. Sobre este punto véase P. Ardal (1). También conviene tener en cuenta la discusión de F. Wilson sobre las observaciones de Hume acerca de la

naturaleza convencional del lenguaje en F. Wilson (47).

44. No necesariamente este convencionalismo debe llevar a Hume a sostener algún tipo de relativismo. En el plano moral, Hume rechaza explícitamente un relativismo. Cfr. D. Hume (12). En el plano epistémico, hemos visto, por ejemplo, que Hume rechaza la posibilidad de un verdadero sistema rival del sistema vulgar (cfr. cap. IV). Ciertamente, Hume podría admitir que pueden ofrecerse descripciones alternativas de nuestra experiencia, pero esto no involucra ser relativista.
45. Una versión abreviada de este capítulo fue discutida en el XII Congreso Interamericano de Filosofía. Cfr. S. Múnder (28).
46. Estas son las famosas "dos definiciones" de 'causa' que ofrece Hume. Para una discusión del sentido de esta doble definición véase J.A. Robinson (40) y F. Wilson (48).
47. Cfr. cap. IX, pp. 132 y ss.
48. Este tipo de observaciones se encuentran estrechamente relacionadas con la analogía que establece Kripke entre Hume y Wittgenstein en torno al problema de la aplicación de las reglas. Cfr. S. Kripke (22).
49. Al presentar estas observaciones tengo en mente las discusiones de Putnam en torno al realismo interno. Véase, por ejemplo, H. Putnam (39). Esto no significa que el planteo que llevo adelante corresponda exactamente a alguna tesis de Putnam.
50. Sin embargo, argumentaré más adelante que el principio de la copia tampoco puede resultarnos de mucha utilidad, por sí mismo, para revelararnos la teoría del significado implícita en la filosofía de Hume.
51. Cfr. A. Flew (7), pp. 23-24.
52. Cfr. A. Flew (7), pp. 21-22.
53. Que podamos multiplicar de esta manera el contraejemplo, muestra que éste no es tan "singular" como parece suponer Hume. Cfr. D.M. Johnson (18).

54. Hume no sólo toma en cuenta el origen de las ideas, sino también el modo en que éstas son usadas. Así, según S. Traiger, "Todas las ficciones comparten el rasgo de ser ideas que son aplicadas a algo de lo cual éstas no pueden derivarse". Cfr. S. Traiger (45), p. 397.
55. Como ejemplo típico de esta línea de interpretación véase F. Zabehk (51), cap. II. Sin embargo, pueden ofrecerse interpretaciones del principio de la copia como principio semántico radicalmente diferentes. En este sentido, la interpretación de D.W. Livingston me parece mucho más adecuada. Cfr. D.W. Livingston (23).
56. Sin embargo, el efecto de esta ficción puede ser muy persistente. Véase más adelante, cap. IX.
57. Una amplia discusión del programa humeano de epistemología naturalizada puede encontrarse en I. Michaud (31).
58. Cfr. T 175-176.
59. Cfr. J. Bricke (3), cap. II.
60. Si bien la influencia de Newton en la filosofía de Hume no se discute, podemos encontrar diversas líneas de interpretación cuando se trata de señalar en qué consiste esta influencia. Un examen crítico de diferentes líneas de interpretación puede encontrarse en J.E. Force (9). Por mi parte, señalo aquí la influencia de ciertos rasgos muy generales del modelo explicativo newtoniano.
61. J. Bricke comenta el texto de Hume (T 207) que hemos citado más arriba, señalando que en éste Hume se compromete sólo a aceptar la posibilidad lógica de un monismo neutral. Cfr. J. Bricke (3) pp. 42-43. Sin embargo, esta concesión posee una importancia mucho mayor de la que podría suponerse, ya que nuestra indagatoria acerca del significado del térmi-

4

- no 'percepción' tiene que ver fundamentalmente con un examen de sus vínculos conceptuales.
62. Cfr. nuestro examen de la crítica de Hume a la doctrina de las cualidades primarias y secundarias en el cap. III, pp. 52-53.
63. Cfr. F. Wilson (48).
64. Una lista de diferentes líneas de interpretación al respecto, en D.C. Yalden-Thompson (50)
65. Cfr. J. MacIntyre (30)

BIBLIOGRAFIA

- (1) P. Ardal, "Convention and Value", en: G.P. Morice (32).
- (2) J. Bennett, Locke, Berkeley, Hume. Central Themes, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- (3) J. Bricke, Hume's Philosophy of Mind, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980.
- (4) V.C. Chappell (ed.) Hume, a Collection of Critical Essays, New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1966.
- (5) W. Davie, "Perceptions and Persons", en Hume Studies X, 2 (Nov. 1984).
- (6) W.Ch. Fang, "Hume on Identity", en Hume Studies X, 1 (April 1984).
- (7) A. Flew, David Hume. Philosopher of Moral Science, Oxford and New York, Basil Blackwell Ltd., 1986.
- (8) A. Flew, "Impresions and Experiences: Public or Private?", en Hume Studies XI, 2 (Nov. 1985).
- (9) J.E. Force, "Hume's Interest in Newton and Science", en Hume Studies XIII, 2 (Nov. 1987).
- (10) A.C. Grayling, The Refutation of Scepticism, La Salle, Illinois, Open Court, 1985.
- (11) D. Henze, "The Linguistic Aspect of Hume's Method", en Journal of the History of Ideas XXX, 1 (Jan.-March 1969).
- (12) D. Hume, "A Dialogue", en D. Hume (16).
- (13) D. Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, en D. Hume (16).

- (14) D. Hume, A Treatise of Human Nature, ed. Selby-Bigge, Second Edition with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- (15) D. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Aiken, New York, Hafner Press (Macmillan), 1948.
- (16) D. Hume, Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed. Selby-Bigge, Third Edition with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- (17) D. Hume, Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Editora Nacional, 1981, Trad. F. Duque.
- (18) D.M. Johnson, "Hume Missing Shade of Blue, Interpreted as Involving Habitual Spectra", en Hume Studies X, 2 (Nov. 1984).
- (19) P. Jones, Hume's Sentiments, Their Ciceronean and French Context, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.
- (20) P. Jones, "Strains in Hume and Wittgenstein", en D.W. Livingston and J.T. King (25).
- (21) N. Kemp Smith, The Philosophy of David Hume, London, Macmillan, 1966.
- (22) S. Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
- (23) D.W. Livingston, "Hume' Historical Theory of Meaning", en D.W. Livingston and J.T. King (25).
- (24) D.W. Livingston, Hume's Philosophy of Common Life, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- (25) D.W. Livingston and J.T. King (ed.) Hume, a Revaluation, New York, Fordham University Press, 1976.

- (26) J.L. Mackie, Hume's Moral Theory, London, Routledge and Kegan, Paul, 1980.
- (27) S. Múnder, "La conclusión escéptica de la teoría humeana del mundo exterior", en Crítica XIX, 57 (Dic. 1987).
- (28) S. Múnder, "El sentimentalismo epistemológico de Hume", trabajo presentado en el XII Congreso Interamericano de Filosofía, Bs. As., 1989.
- (29) S. Múnder, "Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior", en Revista Latinoamericana de Filosofía XIII, 1 (Marzo 1987).
- (30) J. MacIntyre, "Is Hume's Self Consistent?", en D.F. Norton, N. Capaldi, W.L. Robinson (34)
- (31) I. Michaud, "Hume's Naturalized Philosophy", en Hume Studies XIII, 2 (Nov. 1987).
- (32) G.P. Morice, David Hume, Bicentenary Papers, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.
- (33) D.F. Norton, David Hume. Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- (34) D.F. Norton, N. Capaldi, W.L. Robinson (ed.) McGill Hume Studies, San Diego, CA, Austin Hill Press, 1979.
- (35) J. Noxon, La evolución de la filosofía de Hume, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- (36) A. Pavcović, "Hume's Argument for the Dependent Existence of Perceptions: an Alternative Reading", en Mind, June 1982.
- (37) T. Penelhum, "Hume on Personal Identity", en V.C. Chappell (4).

- (38) H.H. Price, Hume's Theory of the External World, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- (39) H. Putnam, The Many Faces of Realism, La Salle, Illinois, Open Court, 1987.
- (40) J.A. Robinson, "Hume's Two Definitions of "Cause" ", en V.C. Chappell (4).
- (41) B. Russell, "Sobre nuestro conocimiento del mundo exterior", en Conocimiento del mundo exterior, Bs. As., Mirasol, 1964.
- (42) J.P. Schachter, "Hume's Argument against the Continuing Existence of Unperceived Perceptions, en Mind, June 1978.
- (43) P. Strawson, Skepticism and Naturalism: Some Varieties, London, Methuen, 1985.
- (44) B. Stroud, Hume, London, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- (45) S. Traiger, "Impressions, Ideas, and Fictions", en Hume studies XIII 2 (Nov. 1987)
- (46) J. Wilbanks, Hume's Theory of Imagination, The Hague, 1968.
- (47) F. Wilson, "Hume and Derrida on Language and Meaning", en Hume Studies XII, 2 (Nov. 1986).
- (48) F. Wilson, "Hume's Theory of Mental Activity", en D.F. Norton, N. Capaldi, W.L. Robinson, (34).
- (49) R.P. Wolff, "Hume's Theory of Mental Activity", en V.C. Chappell (4).
- (50) D.C. Yalden-Thompson, "Recent Work on Hume (A Survey of Hume Literature 1969-1979)", en American Philosophical Quarterly XX, 1 (Jan. 1983).
- (51) F. Zabeeh, Hume. Precursor of Modern Empiricism, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

