



8
Ley

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESCUELA DE FILOSOFIA



U. N. A. M.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Colegio de Filosofia

Coordinación

REALIDAD Y EXISTENCIA:

Refutación del Principio de la Copia de las Ideas

T E S I S

PARA OPTAR AL GRADO ACADEMICO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T E N MARZO 25 1987

NYDIA LARA ZAVALA
SECRETARIA DE
ASUNTOS ESCOLARES



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE.

Introducción	3
Breves antecedentes filosóficos	10
El Principio de la Copia	22
Ideas de la memoria e ideas de la imaginación	28
Newton y Hume: ante un mismo conflicto	34
La gestación de las relaciones naturales	43
La relación de semejanza	50
Las relaciones filosóficas	62
En busca de la semejanza	72
En torno a las dos definiciones de la idea de causa	82
Azar y causalidad	96
Inferencia, probabilidad y predicción	112
Conclusiones	122

ABREVIACIONES.

La obra de David Hume utilizada en este trabajo será abreviada como sigue:

Tr. A Treatise of Human Nature, Ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, 2^a ed., Oxford, 1978.

Abstract An Abstract of a Treatise of Human Nature. Ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, 2^a ed., Oxford, 1978.

Enq. Enquiries Concerning Human Understanding, Ed. L. A. Selby-Bigge, Clarendon Press, 3^a ed., Oxford, 1975.

INTRODUCCION.

Pocos pensadores en la historia de la filosofía han dado pie a tantas y tan encontradas opiniones como David Hume; sin embargo, cada vez que reflexionamos sobre el proceder de las ciencias empíricas, el fantasma de Hume nitidamente aparece para recordarnos que, la necesidad de una ley natural, descansa en el supuesto de que, lo que una vez ha sido verdad en el pasado, seguirá siendo verdad en el futuro, y que, la confianza que depositamos en esa inferencia carece de justificación racional; por lo que, las denominadas verdades científicas, son lógicamente injustificables.

La verdad de una ley natural se fundamenta en la posibilidad de que la experiencia sea capaz de mostrarnos cierto tipo de relaciones o secuencias universalmente válidas; sin embargo, es evidente que, el resultado de una experiencia sólo puede dar cuenta de aquello que se ha experimentado, y, por cuidadosa y reiterada que sea una observación experimental, el hecho es que en ella sólo se descubre aquello que hemos observado; pero no hay nada, ni en los objetos que vemos, ni en las relaciones o situaciones que observamos, que nos garantice que lo que hemos observado en uno o mil objetos semejantes es universalmente válido para todos aquellos objetos semejantes que no estén en nuestro campo de observación, ya que, ninguna conclusión derivada de la experiencia nos puede garantizar que lo que en uno o mil casos fue verdad, siga siendo verdad en otros casos; o

dicho de una manera más simple: el hecho de que alguien observe uno o mil cisnes blancos, racionalmente no lo autoriza a concebir que todos los cisnes son blancos.

La ciencia, inmune a lo que dicen los filósofos, sigue su curso aparentemente sin contratiempos; pero el filósofo de la ciencia se debate tratando de dar solución a tamaña afirmación, pues para el filósofo es claro que la pregunta en torno a si las leyes de la naturaleza conocidas son universalmente válidas, es una manera de preguntar si es posible justificar racionalmente el proceder inductivo, ya que, el proceder inductivo es, en última instancia, lo que determina que una teoría científica sea universalmente válida, y el menoscabo racional del proceder inductivo prácticamente equivale a privar a la ciencia de toda tentativa para alcanzar, a partir de observaciones particulares, cualquier tipo de generalización universalmente válida.

De muchas y de muy distintas maneras, los filósofos de la ciencia han intentado encontrar una vía de salida al problema que Hume plantea; pero lo cierto es que todos ellos están más preocupados en argumentar a favor o en contra de si las leyes naturales son universalmente válidas, que en tratar de entender qué fue lo que Hume quiso decir cuando sostuvo que la inferencia carecía de justificación racional. Esta actitud parte de la asunción de que lo que quiso decir Hume respecto al, mejor conocido como "el problema de la inferencia", es lo suficientemente preciso como para no requerir de una exégesis que intente dar cuenta de lo que en sí mismo es claro. Sin embargo, basta revi-

sar a aquellos autores que de una u otra forma han intentado esclarecer el pensamiento de Hume, para darnos cuenta que no hay siquiera un acuerdo respecto a la teoría de la causalidad que Hume defiende y, por lo tanto, las razones que llevaron a Hume a plantear "el problema de la inferencia", seguirá siendo un problema mientras no se entienda de qué se trata el problema.

El presente trabajo tiene la intención de dilucidar justo de qué se trata el problema de la inferencia; es decir, se pretende hacer una exégesis de Hume que esclarezca por qué y qué implicaciones tiene para Hume el afirmar que toda inferencia carece de fundamentación racional. Con éste propósito en mente, se parte de una breve revisión de aquellos pensadores que contribuyen directamente a darle forma a un pensamiento que rompe con la confianza que tradicionalmente se había depositado en la razón para guiar al hombre por el camino de la verdad. En este breve análisis, sin embargo, se pretende modificar la rígida visión que comúnmente sustentan los textos sobre la historia de la filosofía, en donde Hume aparece como un seguidor más o menos fiel del empirismo de Locke; versión, que vale decir, ha contribuido sobre todo a que nadie, hasta ahora, se percate del hecho de que los problemas que Hume enfrenta en su obra terminan ahí donde los de Descartes, Locke y Berkeley se inician.

Hume, en efecto, aunque considera seriamente el planteamiento del problema del conocimiento desarrollado tan claramente por Descartes, y, aunque sigue muy de cerca las versiones empíristas de Locke y Berkeley, lo que descubre en todas ellas es que

era la percepción y no el conocimiento lo que aún requería de una buena explicación. Hume, por lo tanto, a diferencia de Descartes, Locke y Berkeley, no pregunta qué es lo que se conoce; su pregunta va más atrás, es decir, lo que Hume quiere saber es qué es lo que tiene que suceder para que lleguemos a creer que realmente hay algo que podemos conocer.

Más cerca de Descartes de lo que generalmente se reconoce, Hume abandona toda creencia previa del mundo externo e interno, incluyendo el "yo soy". Libre de toda creencia previa, Hume se ubica en un mundo donde no hay nada más que la capacidad innata de percibir y la capacidad innata de ordenar lo que se percibe, es decir: las impresiones. ((...))).

Hume divide a las impresiones en sensibles y reflexivas, pero la posibilidad de que las impresiones sensibles adquieran un carácter psicológica o físicamente significativo para la conciencia depende de las impresiones reflexivas, que son las que se encargan de combinar o asociar a las diversas impresiones sensibles en elementos representativos internos o externos de la existencia. Lo que no se ha entendido aún es que, a diferencia de Locke y Berkeley, para Hume no es a través de la experiencia como llegamos a percibir a las impresiones, sino que, para él, las impresiones son el punto donde se inicia no sólo la percepción, sino también el complejo proceso que da origen a la experiencia. Hume, en este sentido, siempre estáatrás de los discursos de Descartes, Locke y Berkeley, quienes, según Hume, se ven obligados a enfrentar tantas cuestiones metafísicas, justo porque erróneamente anteponen la conciencia a las impre-

siones. Pero el término impresión que Hume acuña, históricamente se ha prestado a desafortunadas interpretaciones, pues invariablemente tiende a confundirse con algo así como una representación mental. Sin embargo, para Hume, la impresión sensible, en su presentación original, no representa nada; más bien, él la comprende como aquello que despierta a la conciencia hacia el mundo de la percepción y la experiencia.

Buena parte del trabajo versa sobre los principios asociativos y cómo se asocian las impresiones con las ideas para lograr formar un mundo de objetos reconocibles como tales por el entendimiento; más adelante desarrollo el proceso del objeto como unidad particular al objeto como representación abstracta o conceptual. Para explicar este proceso, se hace especial hincapié en la relación de semejanza, tanto como principio netamente asociativo, como su transformación hacia una actividad comparativa. Aquí se contrastan, por primera vez, aquello que Hume denomina una Relación Natural en vista de que es la encargada de dar origen a la noción de existencia, con las Relaciones Filosóficas que se encargan de dar origen a lo que propiamente Hume concibe como razonamiento. Esta distinción es importante porque, aunque Hume deriva a las Relaciones Filosóficas de la Relación Natural que se inicia a partir del principio asociativo de semejanza, en realidad se trata de dos procesos distintos: uno asocia y otro compara lo que ya está asociado. Si está clara esta diferencia, entonces en realidad no es tan difícil entender por qué, cuando Hume finalmente tiene todas las piezas del intrincado rompecabezas que da origen a la experiencia y a la

razón respectivamente, introduce la definición de causa como dos procesos distintos: uno natural y otro filosófico.

Aunque el problema de la inferencia se enfrenta posteriormente, para Hume, en realidad, la idea de causa, como relación natural, es la que da origen a la inferencia, y, es en este sentido que la inferencia, para Hume, carece de fundamentación racional. Esta afirmación se comprende con sólo considerar que, la razón, no puede razonar mientras no exista algo sobre qué razonar; y, para Hume, la creencia en una realidad más allá de nuestro campo de observación, sólo es posible concebirla con el auxilio de la inferencia. Esto quiere decir que ningún razonamiento puede garantizar que, lo que una vez fue verdad en el pasado, seguirá siendo verdad en el futuro, si antes no es posible creer en la existencia del futuro.

Al final del trabajo se establece la relación entre el conocimiento de la realidad y el conocimiento racional que, para Hume, aunque se nutren de la misma fuente, no son ni idénticos, ni equivalentes. Para explicar esto hago referencia a una reflexión de Hume, que por increíble que parezca, esboza el conflicto moderno entre la geometría euclíadiana y la geometría no euclíadiana para ilustrar cómo la combinación de los mecanismos racionales y los mecanismos inferenciales influyen en la mente para gestar aquello que reconocemos como una "verdad necesaria". A partir de aquí, es posible darse cuenta que una "verdad necesaria", en determinados momentos, puede volverse una estructura demasiado rígida para entender aquello que determina la realidad y la experiencia. Con esto en mente, el trabajo

concluye estableciendo la diferencia entre los dictados de la razón y los dictados de la inferencia, en donde se resalta que, a pesar de lo que creen los filósofos de la ciencia, las denominadas "verdades necesarias", si bien pueden ser justificadas razonablemente, en realidad no son un producto de la razón, sino que realmente son un simple producto de los dictados de la inferencia.

BREVES ANTECEDENTES FILOSOFICOS.

La filosofía de David Hume se centra, como la de muchos de sus contemporáneos, en el estudio de aquellas condiciones que hacen posible el conocimiento humano. El problema, originalmente trazado por Descartes, tenía como punto de partida la premisa de que cualquier cosa que estuviese presente a la mente no podía ser más que una imagen o percepción, por lo que los orígenes, naturaleza y límites de la naturaleza humana parecían requerir, para Hume y sus contemporáneos, de una especie de anatomía que nos mostrara qué era y qué mecanismos formaban aquello que en síntesis podía denominarse "la naturaleza del entendimiento humano".

La influencia de Descartes en los pensadores de los siglos XVII y XVIII se dejó sentir como el esclarecimiento de un profundo problema, pues, a través de su filosofía, Descartes había planteado que el conocimiento era una relación compuesta de dos partes: una fuera del entendimiento y otra dentro del entendimiento; sin embargo, para Descartes, lo que nosotros podíamos percibir a través de los sentidos como real, no era más que el reflejo de algo que, aunque en sí era real, nuestra posibilidad de juzgar si ese reflejo era una representación acertada del universo externo sólo nos era dado de manera indirecta a través de una especie de aprehensión intuitiva que, al no poder

ser derivada directamente de la percepción sensible, su origen parecía tener que surgir del mismo entendimiento, como si se tratara de una luz natural o innata de la pura razón.

Sobre la base de las ideas innatas Descartes dejó al universo externo lejos del conocimiento sensible, pues, todo parecía indicar que la única posibilidad de obtener algún tipo de certeza en torno a lo que los sentidos nos reportaban como existente, consistía en proponer una fórmula capaz de permitirnos mirar directamente lo que los sentidos reflejaban, para, así, poder juzgar respecto a su verdadera naturaleza. Posibilidad que, evidentemente, estaba más allá de las propias capacidades del género humano.

Con este problema en mente, y sin más pretensiones que la de reconocer los alcances del entendimiento humano, John Locke emprende la tarea de establecer los límites de la percepción al distinguir en ella dos momentos inconfundibles: la sensación y la reflexión. El primero de ellos se refería, específicamente, al modo como los objetos externos afectaban a los sentidos; el segundo, al impacto que esas sensaciones producían al espíritu, despertando diversas operaciones mentales tales como pensar, dudar, querer, o creer. La articulación del mundo externo en un ser continuo y coherente para Locke no podía ser dado por la sensación pura, sino sólo a través de una combinación de sensaciones con las operaciones propias de la reflexión.

Cada elemento simple dado a la sensación podía ser combinado, separado, o agrupado de diferentes formas a arbitrio de la reflexión; pero, la coherencia interna de la sustancia material

quedaba absolutamente fuera de nuestro alcance cognoscitivo. Esta solución dejaba nuevamente al conocimiento empírico en una posición más que dudosa, ya que, ninguna combinación, separación, o agrupación concebida por el entendimiento podía ir más allá de la fragmentaria veracidad de los datos sensibles, y, los datos sensibles, por más que tuvieran una realidad indudablemente auténtica, sólo eran accesibles al entendimiento en forma fragmentaria, por lo que la coherencia interna de la sustancia material quedaba por completo en aras de las combinaciones subjetivas logradas por la reflexión.

Esto obligó a Locke a concluir que nuestras observaciones directas sólo podían brindarnos un conocimiento incierto de la coexistencia de diferentes cualidades reunidas en un objeto, por lo cual, era imposible siquiera imaginar la posibilidad de que la acumulación de los datos de los sentidos pudieran alcanzar alguna vez una imagen auténtica de la sustancia material.

Berkeley, por su parte, enfrentó el problema de la sustancia material como un absurdo prejuicio sin más realidad que la que le asignaba la misma sensación, lo cual dejaba al entendimiento humano aparentemente libre de toda atadura externa. La sensación, para Berkeley, no era más que lo inmediatamente percibido; lo inmediatamente percibido no era otra cosa que una idea; y, una idea no podía suponerse que existiera fuera de la mente. Esto llevó a Berkeley a la conclusión de que, aparte de las cualidades sensibles, las cosas no eran nada, por lo que simplemente era inútil preguntarse qué era aquello que percibíamos,

pues la percepción y lo percibido eran exactamente lo mismo.

El problema surgió cuando Berkeley quiso hacer un análisis de las características de la percepción, ya que, si el ser era reductible a la mera percepción, y la percepción no era más que la experiencia de una serie interrumpida de momentos perfectamente identificables como separados e independientes unos de otros, cualquier postulado de permanencia continua que dependiera directamente de la percepción humana era inexplicable, lo cual dejaba a la experiencia ante una indescifrable situación. Para Berkeley la solución de este hecho parecía tener únicamente dos posibles salidas: o bien se aceptaba la postura que afirmaba que una idea pudiera existir fuera de la mente; o bien se postulaba la existencia de una mente omnipotente dedicada a percibir constantemente el universo, de tal forma que, la coherencia observada por nuestras interrumpidas percepciones, fuese un simple efecto de la continua percepción de una Mente Suprema. Para Berkeley la primera solución era inadmisible, por lo tanto se postula como defensor de la segunda opción.

Berkeley, sin embargo, más que ofrecer algún tipo de solución convincente, le dejó a Hume la oportunidad de descubrir que el problema tenía que ver, sobre todo, con nuestra propia incapacidad para comprender, aún, el modo como operaba la percepción para brindarnos una imagen coherente del universo percibido; en este sentido, para Hume, lo que Berkeley dejaba claro era que el problema no giraba, como pensaba Loke, en torno a los límites del entendimiento humano para acceder a la estructura interna de la sustancia material; en su lugar, Berkely, al negarse a asumir la existencia de la sustancia material, al menos dejaba a la mente libre de toda atadura externa. Asimismo, para Hume, la equivalencia establecida por Berkeley entre la percep-

ción y lo percibido, daba pie a retomar, desde otro ángulo, la propuesta cartesiana respecto a la incapacidad de los sentidos para ofrecer una imagen distinta a la que ellos mismos reportaban, pues, si se entendía a la percepción, no como un efecto, sino como causa de sus propias imágenes, la creencia en la existencia de una realidad ajena a la percepción, podía, perfectamente, ser comprendida como un efecto de la percepción, y no como el origen de la percepción. Bajo esta perspectiva, Hume pensó que no sólo los mecanismos de la percepción necesitaban ser nuevamente revisados, sino que, al mismo tiempo se da cuenta de que la noción de causa tenía que adquirir una dimensión mucho más empírica que metafísica.

Siguiendo muy de cerca los pasos de Locke, Hume inicia el análisis de la percepción aceptando la diferencia entre sensación y reflexión; pero, al igual que Berkeley, rechaza todo intento de asignarle causas a la sensación más allá de la percepción misma. Esto conduce a Hume hacia un punto que acerca, mucho más de lo que se sospecha, al empirismo de Locke, con el innatismo de Descartes, pues, si se propone, como Locke, abstraer todo aquello que se considerase una creación de la mente, quedan, como únicos elementos de la realidad, los datos de los sentidos; pero, si, a su vez, se propone, como Descartes, abstraer todos aquellos datos que aportan los sentidos, quedamos frente a algo que no es ni un dato sensible, ni una idea en el sentido de ser una creación mental o forma alguna del pensamiento. Para Hume, los profundos desacuerdos entre dos pensamientos tan ricos como el de Locke y Descartes, responden

a la falta de un puente que pusiese en contacto lo sensible con lo mental, sin que el puente mismo fuese confundido con el dato sensible o con la creación mental, pues sólo de esa manera se podía hablar de los datos de la percepción sin referirse a los datos sensibles como entidades externas y, a su vez, se podía aceptar la captación del dato como una operación o disposición innata al entendimiento, sin proponer a una mente como su causa u origen. La conciencia, en este sentido, no era más que la captación de los datos en la mente, y la mente no tenía por qué ser más que la colección de los diferentes datos captados por la conciencia. Hume denomina impresión a los datos u operaciones innatas del entendimiento, entendiendo por innato a todo aquello que surge espontáneamente en la naturaleza, aclarando que lo que él quiere expresar por el término impresión no es la manera como las percepciones se producen en la mente, sino justo lo que debía de entenderse por mera percepción. En este sentido Hume comenta:

By the term of impression I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves; for which there is no particular name either in the English or any other language, that I know of.(2)

Con el término impresión Hume pretende, sobre todo, poder distinguir entre aquellas percepciones inmediatamente presentes a la conciencia del recuerdo o idea que éstas dejan en la mente. Sin embargo, no deja de observar que el dato percibido y su captación son dos cosas distintas, por lo que divide a las impresiones en sensibles y reflexivas. Las primeras las concibe como sensaciones originales a partir de las cuales se puede generar cualquier idea; pero, en sí, estas impresiones, al ser entendidas como elementos limáticos, son más bien comprendidas como una especie de alfabeto

(2) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.2(n.1).

mental cuyas letras, por así decir, sólo adquieren características significativas para la conciencia cuando éstas se combinan con las operaciones propias de la reflexión. Las impresiones de la reflexión se refieren al impacto que dejan las impresiones de la sensación en la memoria o en la imaginación a través de un mecanismo que Hume concibe de la siguiente forma:

Impressions may be divided into two kinds, those of Sensation and those of Reflexion. The first kind arises in the soul originally, from unknown causes. The second is derived in a great measure from our ideas, and in the following order. An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain of some kind or other. Of this impression there is a copy taken by the mind, which remains after the impression ceases; and this we call an idea. This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflexion, because derived from it. These again are copied by the memory and imagination, and become ideas; which perhaps in their turn give rise to other impressions and ideas. So that the impressions of reflexion are only antecedent to their correspondent ideas; but posterior to those of sensation, and deriv'd from them.(3)

Pero el mecanismo así descrito se ha prestado a ciertas confusiones debido a la estrecha interacción entre las impresiones de la sensación, las impresiones de la reflexión y un elemento aún no explícito que es la experiencia. La tendencia a interpretar a Hume como un seguidor más o menos fiel del empirismo de Locke, frecuentemente lleva a pensar que, cuando Hume se refiere al hecho de que las ideas de la reflexión pueden dar origen a nuevas impresiones, Hume alude a las impresiones de la sensación y a la manera como éstas se ordenan en la conciencia por

(3) HUME, Tr., Part.I, Sec.II, p.7-8.

medio de la reflexión conforme a los dictados de la experiencia. Sin embargo, Hume explícitamente menciona que él no se refiere a la manera como la reflexión ordena a las impresiones, sino a las capacidades innatas para ordenar de diversas formas a las ideas que surgen de las impresiones de la sensación en la conciencia. Para Hume, tanto las impresiones de la sensación como las de la reflexión, son innatas; sin embargo, las impresiones sensibles sólo impactan a la conciencia si el organismo es capaz de obtener un registro de ellas y retenerlas por medio de la memoria o la imaginación como partes de la experiencia. En este sentido, las impresiones sensibles, su impacto en la conciencia y la experiencia de las impresiones sensibles son prácticamente inseparables; sin embargo, el producto de la experiencia depende del cómo las impresiones de la reflexión ordenen a las impresiones de la sensación en la conciencia; este orden, para Hume, tiende espontáneamente a asociar a las nuevas impresiones con las ideas o recuerdos registrados por la memoria y la imaginación y dar origen a nuevos ordenamientos o nuevas impresiones de la reflexión, cuyo registro en la memoria y en la imaginación es lo que va a conformar aquello que reconocemos como experiencia. La experiencia, en este sentido, para Hume depende de las impresiones de la reflexión, puesto que la experiencia no es más que el registro ordenado en la memoria y en la imaginación de las impresiones de la sensación, por lo tanto, para Hume, no es la experiencia la que capta a las ideas y las ordena por medio de la reflexión, como pensaba Locke, sino que son las impresiones las que dan origen a las ideas y el orden

como quedan registradas por la memoria y la imaginación lo que da origen a la experiencia.

Aunque es innegable cierto paralelismo entre Locke y Hume, no es posible ignorar, como generalmente se ha hecho*, que la noción de impresión le da al empirismo de Hume un carácter muy distinto al sostenido por Locke. Esto es claro si notamos que para Hume, la posibilidad de obtener un conocimiento de la realidad percibida a través de los sentidos no involucra, como en el caso de Locke, obtener el conocimiento de ningún tipo de sustancia, sino sólo el de la posibilidad de conocer a las impresiones.

Según Locke todas nuestras percepciones son copias mentales de una realidad distinta a la mente; sin embargo, Hume piensa que si Locke hubiese podido entender que son las impresiones las que dan origen a las ideas, hubiese aceptado, por un lado, que las impresiones no eran ideas precisamente porque éstas no eran copias mentales de una realidad distinta a la mente; y, por el otro lado, hubiera podido aceptar que, si bien las ideas no eran innatas, nuestras impresiones surgían de la constitución original de la mente humana. Hume, sin embargo, sostiene que las impresiones sensibles son sólo cognosibles en la medida en que la memoria y la imaginación son capaces de registrarlas en la conciencia y de retenerlas como ideas; en este sentido, para Hume, lo que se conoce no son las impresiones que él denomina sensibles, sino sólo el orden como la memoria y la imaginación son capaces de retenerlas como ideas en la conciencia.

* Ver: RORTY, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1980.

Sólo en este sentido Hume piensa que Locke tenía razón respecto a la incapacidad de la mente humana para acceder a la naturaleza de las impresiones sensibles más allá de las ideas que estas dejaban en la memoria y en la imaginación, pero, mientras que para Locke era la experiencia la que recogía el material de la mente y la reflexión la que se encargaba de unirlo y relacionarlo, para Hume la reflexión primero ordenaba a las ideas y, el registro de ese orden en la memoria y en la imaginación, era lo que generaba el fenómeno de la experiencia. El problema de Hume no es, pues, una cuestión que versa sobre la posibilidad o imposibilidad de la mente humana para acceder a la estructura interna de una sustancia distinta a la mental a través de lo percibido por los sentidos, sino que es una cuestión que versa sobre la manera como se constituye la experiencia a través del impacto que las impresiones sensibles dejan en la memoria y en la imaginación. Hume, por lo tanto, más que estudiar a las impresiones de la sensación, se centra en el estudio de cómo las ideas de la sensación operan en la memoria y en la imaginación para hacer del alfabeto mental un lenguaje significativo para el entendimiento humano; en este sentido Hume comenta:

The examination of our sensations belongs more to anat-omist and natural philosophers than to moral; and therefore shall not at present be enter'd upon. And as the impressions of reflexion, viz. passions, desires, and emotions, which principally deserve our attention, arise mostly from ideas, 'twill be necessary to reverse that method, which at first sight seems most natural; and in order to explain the nature and principles of the human mind, give a particular account of ideas, before we proceed to impressions.(4)

(4) HUME, Tr., Part.I, Sec.II, p.8.

Lo que la crítica constantemente pasa por alto es que Hume, al invertir el método, propone dejar de lado cualquier tipo de especulación metafísica en torno al origen y características de las impresiones de la sensación para poder rastrear los mecanismos a través de los cuales las ideas generadas por las impresiones sensibles dan origen a las impresiones de la reflexión, ya que sólo estas últimas hacen de las impresiones sensibles elementos de juicio para el entendimiento humano. Esto significa que, para Hume, incluso lo que puedan decir los "anatomistas" o "filósofos de la naturaleza" respecto del origen y características de las impresiones sensibles, requiere que las impresiones sensibles tengan un significado para la conciencia, por lo que el estudio empírico de los mecanismos que dan origen a las impresiones de la reflexión es, según él, el camino más directo, no sólo para comprender aquello sobre lo que razonamos, sino sobre todo para comprender el cómo razonamos.

El método de Hume no consiste en averiguar qué son, o cómo se obtienen las impresiones sensibles, sino que versa sobre cómo se ordenan las ideas para darnos la experiencia de una realidad continua y coherente sin recurrir, para su explicación, a elementos externos a la propia estructura humana; en este sentido, lo que la crítica aún no ha entendido es que cuando Hume exige que se reproduzca la impresión original que le da vida a una idea, lo que Hume pide que se reproduzca no es la impresión sensible, como sostienen sus críticos*, sino las condiciones observables que nos permitan reconstruir aquello que

* Ver: Beauchamp & Rosenberg, Op. Cit., p.3. Estos autores, recopilando diversas opiniones, sostienen que cuando Hume examina la idea de causa:"Hume's procedure is to identify those sensory impressions that compose the complex idea of causation." (El subrayado es mío). Este error, evidentemente, da

experimentamos. La pregunta de Hume, por lo tanto, no versa directamente sobre lo que conocemos, sino más bien sobre el cómo conocemos. Para Hume lo que conocemos es un producto de la experiencia que puede ser estudiado de diversas formas por el hombre de ciencia; pero el cómo llegamos a ese conocimiento es algo que compete sólo al filósofo que busca, no la explicación de un hecho, sino los principios que hacen posible al hecho mismo. En este sentido Hume comenta:

In pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one upon which they can stand with any security.(5)

Bajo esta perspectiva, Hume, en realidad, no tiene ninguna razón para ocuparse, más que de manera introductoria, de las impresiones de la sensación para explicar en qué sentido, para él, todas nuestras ideas tienen necesariamente como antecedente a una impresión; Hume, por lo tanto, deja el estudio de las impresiones de la sensación, como tales, en manos de la ciencia, pero, como filósofo, concentra su tema de investigación, fundamentalmente, en la manera como las impresiones quedan como ideas de la memoria y la imaginación y se inicia la operación de la gama de mecanismos internos que ordenan y relacionan a las diversas sensaciones para formar, de manera coherente y natural, el contenido de aquello que reconocemos como partes de la experiencia.

(5) HUME, Tr., Introduction,xvi.

pie a un sinnúmero de dificultades y malentendidos en la comprensión básica de la teoría de la causalidad de Hume, ya que nunca puede quedar claro qué es lo que Hume defiende cuando se introduce el análisis de la conexión necesaria como parte esencial de la idea de causa.

EL ORIGEN DE LAS IDEAS.

1. EL PRINCIPIO DE LA COPIA.

La explicación que Hume ofrece sobre el origen de las ideas no versa directamente sobre la naturaleza de las ideas, sino, fundamentalmente, sobre aquellos mecanismos o principios capaces de hacerlas surgir en la mente. En este sentido, para Hume, es necesario distinguir entre el mecanismo que produce un sentimiento fuerte y vivo a la conciencia, de aquel que retiene a las sensaciones como recuerdos o como partes de la experiencia. El primero produce lo que Hume denomina impresiones, el segundo ideas. Según Hume son las impresiones las que producen a las ideas, de tal forma que todas nuestras ideas no son más que copias de nuestras impresiones:

The one seem to be in a manner the reflexion of the other; so that all the perceptions of the mind are double, and appear both as impressions and ideas.(6)

Hume, por lo tanto, sostiene que, si por un defecto del organismo resulta que el mecanismo que produce cierto tipo de impresiones está obstruido o dañado, ese organismo no sólo pierde a las impresiones, sino que también pierde a las ideas correspondientes:

Nor is this only true, where the organs of sensation

(6) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.2-3.

are entirely destroy'd, but likewise where they have never been put in action to produce a particular impression. We cannot form to ourselves a just idea of the taste of a pine-apple, without having actually tasted it.(7)

Sin embargo, Hume espontáneamente ofrece un contraejemplo que, en cierto sentido, contradice la tesis que sostiene que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones. El caso que Hume expone trata sobre un hombre que ha disfrutado de su sentido de la vista por un espacio de treinta años, por lo que está familiarizado con una enorme variedad de colores de diversos tonos salvo un específico tono de azul. Segundo Hume, si a este hombre se le presentara toda la gama de azules, con la excepción del tono desconocido, en un orden contiguo que fuera desde los más oscuros a los más claros, muy probablemente él podría percibir el espacio del tono faltante al ver la ruptura de la contigüidad entre los dos tonos intermedios, y podría imaginar el tono particular que nunca ha visto. Pero, aunque este ejemplo sirve como una prueba para demostrar que no todas nuestras ideas son derivadas de una impresión correspondiente, Hume concluye diciendo:

...tho' the instance is so particular and singular, that 'tis scarce worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim.(8)

Pero la crítica no coincide con la indiferencia de Hume, ya que, según la opinión generalizada, es un franco error intelectual de Hume el introducir como principio universal la afirma-

(7) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.5.

(8) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.6.

ción de que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones, y al mismo tiempo mirar con tanto desden su evidente resquebrajamiento. Antony Flew, por ejemplo, afirma que el descuido con que Hume se enfrenta a su propio contraejemplo no puede ser más que una muestra de sus desvarios intelectuales, puesto que propone como principio universal un hecho contingente que sólo se sostiene por medio de una actitud dogmática, ya que rechaza un caso genuino de falsificación bajo la única base de que la generalización original es verdadera. Según Flew, las razones a las que Hume alude:

...are taken to express a contingent generalization; but at some moments of crisis he apparently construes them as embodying a necessary proposition. Such manœuvres have the effect of making it look as if the immunity to falsification of a truth had been gloriously combined with the substantial assertiveness of a contingent generalization. But this, as Hume himself is going soon most clearly and unequivocally to insist, is impossible.

The ground which Hume tried to defend is thus manifestly untenable.(9)

A. H. Basson, muy cerca de la línea de Flew, encuentra como explicación viable la tesis de que el principio que sostiene que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones (el principio de la copia), es introducido por Hume, no como una proposición empírica, sino tan sólo como una definición de su uso del término "idea":

No matter how he purports to prove his principle, the use he makes of it shows that for him an idea is by definition a copy of an impression.(10)

(9) FLEW, A., Hume's Philosophy of Belief, Routledge & Kegan Paul, London, 1961, p.25.

(10) BASSON, A. H., David Hume, Penguin Books, Baltimore, 1958, p.37.

Pero James Noxon le da otro giro a la discusión, ya que, según él:

It would be hopeless to attempt to defend Hume against a charge of dogmatism if he had based his philosophical analysis upon a perfectly arbitrary definition of this key term. The way to disarm such opponents is by construing the copy principle neither as an empirical generalization nor as a definition.(11)

Para Noxon:

...the copy principle is neither a 'contingent generalization' nor a 'pretentious tautology'. Nor is it a logical bastard born of miscegenation between these tow distinct breeds of propositions. The copy principle is a rule of procedure. It prescribes a technique for investigating terms which are suspected of not having the meanings imputed to them in philosophical theories. It is a methodological instrument devised for semantic analysis. It is, as Hume says, a 'maxim', which means, in one acceptable sense of the term, 'a general principle serving as a rule or guide' -in this case, a rule or guide for testing terms by attempting to locate their referents amongst experienced ideas.(12)

Sin embargo, lo que la crítica se ha atrevido a bautizar con el título del principio de la copia, no es más que una franca desviación de los verdaderos principios que fundamentan el pensamiento de Hume. Para Hume la novedad de su pensamiento se estructura con base en la posibilidad de poder comprobar empíricamente cada uno de sus principios; en este sentido, para él es empíricamente comprobable, por cualquier ser humano en su sano juicio, que hay una diferencia entre lo que es una impre-

(11) NOXON, James, Hume's Philosophical Development, Oxford Univ. Press, Great Britan, ed. revisada, 1975, p.141-142.

(12) Ibidem., p.144.

sión y lo que es una idea. Esta distinción es tan autoevidente, que Hume no ve ningún inconveniente en pedirle al lector que consulte su propia experiencia para entender la diferencia entre una y otra:

I believe it will not be very necessary to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking. The common degrees of these are easily distinguished.(13)

Pero la distinción entre impresiones e ideas no pretende afirmar, como bien señala Hume, que es imposible para la mente humana generar una nueva idea de otras ideas que han tenido como antecedente una impresión correspondiente; el hombre del ejemplo que se enfrenta a la gama de azules, para Hume, tiene el poder de imaginar el tono faltante, pero esta idea se deriva de su experiencia, ya que dicho hombre previamente ha tenido la impresión de otros tonos de azul. Sin embargo, para Hume, el hecho de que sea posible para un hombre imaginar un tono que nunca ha visto, no significa que el tono imaginado pueda confundirse con una impresión: si el hombre en cuestión está en su sano juicio, lo que puede imaginar no lo confunde con lo que puede sentir. Dicho hombre podrá afirmar que imagina el tono faltante, pero, a su vez, podrá afirmar que nunca lo ha tenido presente a sus sentidos.

La propuesta concreta de Hume no tiene como intención imponer como regla general la "máxima" de que todas nuestras ideas tengan necesariamente una impresión correspondiente; si así fuera,

(13) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.1-2.

Flew y los otros críticos, tendrían buenas razones para catalogar a Hume como un pensador incongruente; pero este no es el caso. Lo que Hume propone es la construcción de un sistema con base en lo que podemos sentir para así averiguar en qué medida nuestras ideas y nuestras impresiones se corresponden. El principio que Hume defiende no es, pues, el principio de la copia, sino el de la distinción entre las impresiones y las ideas. Las impresiones, como ya se mencionó, para Hume no sólo son el origen de las ideas, sino que, a su vez, sin ellas, no se gestaría el registro que conforma a la experiencia. La distinción entre impresiones e ideas tiene, pues, como finalidad, el poder rastrear los principios o mecanismos que intervienen en la gestación de la misma experiencia, sin suponer que las impresiones son algo ajeno a la experiencia, ya que, para Hume, la experiencia no es más que una relación entre las impresiones y las ideas.

2. IDEAS DE LA MEMORIA E IDEAS DE LA IMAGINACION.

Para Hume la única forma de obtener una idea fuerte y viva depende de la manera como la conciencia sea capaz de retener a las impresiones sensibles, por lo que la fuerza y vivacidad de las ideas depende directamente de la manera como las impresiones sensibles son captadas por la conciencia. Según Hume, toda impresión queda grabada en la conciencia como idea, pero no todas las impresiones son captadas por la conciencia con la misma claridad. Para Hume hay dos formas básicas de captar las impresiones: la primera, que Hume denomina Ideas de la Memoria, son aquellas percepciones que se presentan de forma tan clara y tan fuerte a la conciencia que parece un punto intermedio entre las impresiones y las ideas; la segunda, llamadas por Hume Ideas de la Imaginacion, son aquellas percepciones que se presentan más débiles y menos precisas, por lo que constituyen lo que en realidad es entendido por una idea a secas.(14)

En la teoría de Hume ninguna impresión permanece existiendo como tal cuando la mente deja de percibirla como impresión: cuando una impresión desaparece, la mente ya no tiene ante sí una impresión, sino sólo una idea. Cuando la impresión se interrumpe, su existencia puede permanecer en la mente como recuerdo, pero el recuerdo de la existencia de una impresión no le otorga a la impresión una existencia continua distinta del recuerdo. Nosotros podemos recordar que una impresión existió,

(14) HUME, Tr., Part.I, Sec.III, p.8.

pero no podemos suponer que lo que recordamos que alguna vez existió como impresión, conserve su existencia como impresión una vez que ya no existe como tal. Cuando una impresión sensible está presente a la conciencia, nosotros la percibimos fuerte y viva; cuando la impresión desaparece, la mente es capaz de conservar parte de esa fuerza y vivacidad por algún tiempo, pero, si la idea no es reforzada nuevamente por una impresión, la fuerza y vivacidad de la idea tiende a perderse.

Como es de suponer, todas las ideas de la memoria tienden, a la larga, a convertirse en ideas de la imaginación, pero este proceso puede presentar matices según el grado de simplicidad o de complejidad de la percepción misma.

Para Hume las percepciones simples son aquellas impresiones o ideas que no admiten distinción ni separación, mientras que las percepciones complejas son aquellas impresiones o ideas que pueden ser divididas en sus partes simples.(15)

En general, para Hume, lo que nosotros podemos llegar a concebir como un objeto rara vez proviene de una sola percepción simple; casi siempre se trata de un conjunto de percepciones simples reunidas de tal manera que parecen formar una unidad:

Tho' a particular colour, taste, and smell are qualities all united together in this apple, 'tis easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other.(16)

Las ideas de la memoria son, pues, las percepciones complejas

(15) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.2.

(16) HUME, Tr., Part.I, Sec.I, p.2.

que forman una idea compleja conservando el orden y la disposición de las impresiones simples observadas en una impresión compleja; las ideas de la imaginación son las ideas complejas que, al perder fuerza y vivacidad, pueden alterar el orden y la disposición de las impresiones simples. La imaginación, en este sentido, tiene una movilidad que no poseen ni las impresiones complejas, ni las ideas de la memoria, ya que la imaginación puede alterar, suprimir, agregar, aislar, o unir cualquier percepción simple. La fantasía hace esto con la más absoluta libertad. Sin embargo, para Hume, sus alternativas no pasan de ser una combinación de percepciones simples que siempre han tenido como antecedente una impresión simple:

...when we analyze our thoughts or ideas, however compounded or sublime, we always find that they resolve themselves into such simple ideas as were copied from a precedent feeling or sentiment. Even those ideas, which at first view, seem the most wide of this origin, are found, upon a nearer scrutiny, to be derived from it.(17)

Para Hume, pues, el material de las ideas de la memoria y el de las ideas de la imaginación es el mismo: las percepciones simples; y toda percepción simple es copia de una impresión simple que sólo difieren entre sí por su grado de fuerza y vivacidad. La diferencia entre la memoria y la imaginación sólo consiste en la manera como se ordenan las percepciones en la conciencia; esta discrepancia de orden tiene su origen en la facilidad con la cual la imaginación separa todo aquello que puede concebir como distinto en una percepción compleja. Cuando

(17) HUME, Enq., Sec.II, ap.14, p.19.

las ideas son aún suficientemente claras y vivaces, la memoria no duda en el orden en que debe acomodarlas, pero cuando la idea es débil y poco clara, la imaginación procede a unir una idea simple con otra como mejor le parezca.

Pero, las ideas de la memoria tienden, paulatinamente, a convertirse en ideas de la imaginación, perdiendo primero la fuerza de unos rasgos y luego la de otros sin que necesariamente la conciencia tenga una clara noción de este proceso; por eso unos rasgos pueden ser confundidos con otros y la impresión de un objeto puede ser confundido con la "memoria" de otro. A la larga, no hay manera de distinguir entre una idea de la memoria y una de la imaginación, porque es imposible reclamar la presencia de una impresión pasada para compararla con nuestra idea presente. Las impresiones simples, aunque son el material a partir del cual formamos a las ideas complejas, no son la clave para distinguir entre el recuerdo y la imaginación, puesto que, tanto las ideas de la memoria como las de la imaginación adquieren sus contenidos de la misma fuente, por lo tanto, para la mente humana es imposible decidir desde las impresiones simples si una idea compleja es verdadera o falsa, si representa o no a la naturaleza, o si son meras ilusiones de la mente.

Pero si no son las ideas simples las que nos permiten diferenciar el recuerdo de la invención, ni el orden como la memoria y la imaginación las retienen en la conciencia, parece, pues, un tanto imposible para la mente poder juzgar lo que es real y lo que es mera ficción de la imaginación. Pero, aunque en apariencia llegamos justo al punto donde llegó Locke respecto

a la imposibilidad de la mente humana para alcanzar una auténtica imagen de la realidad obtenida a través de los sentidos, Hume tiene en su poder el descubrimiento de un arma que Locke nunca utilizó: la capacidad natural de la mente para distinguir entre lo que siente y lo que piensa; por lo tanto, para Hume, aunque la memoria no puede diferenciarse de la imaginación ni por el orden, ni por la naturaleza de sus ideas simples, las ideas de la memoria producen en el alma un sentimiento más fuerte y más vivo que las que producen las ideas de la imaginación:

And here I believe every one will readily agree with me, that the ideas of the memory are more strong and lively than those of the fancy.(18)

Esta fuerza y vivacidad que acompaña a las ideas de la memoria dan origen a lo que propiamente Hume denominaría una impresión de la reflexión, la cual se manifiesta en el alma como un sentimiento de aceptación al que, por sus características, Hume le da el nombre de creencia. Así, aunque Hume admite, al igual que Locke, que la mente tiene el poder de unir, separar, mezclar y variar como le plazca a todas sus ideas, para Hume es empíricamente comprobable que hay cierto orden de ideas que, independientemente de nuestra voluntad, se conciben con mayor fuerza, o vivacidad, o solidez, o firmeza, o estabilidad en la conciencia, y es esta manera de concebir a las ideas lo que nos permite distinguir entre la realidad y la fantasía:

We can, in our conception, join the head of a man to

(18) HUME, Tr., nota del Appendix, p.627. La nota completa se incorpora a la Part.III, Sec.V, p.85.

the body of a horse; but it is not in our power to believe that such an animal has ever really existed.

It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited by nature, like all other sentiments; and must arise from the particular situation, in which the mind is placed at any particular juncture.(19)

La cuestión es que si, como dice Hume, la creencia tiene su fundamento en la fuerza y vivacidad que acompaña a las ideas de la memoria, es de esperarse que la creencia, al igual que la fuerza y vivacidad de las ideas de la memoria, tienda a diluirse a tal grado que sea imposible distinguir la realidad de las ficciones de la imaginación. Lo cual parece que nos regresa nuevamente a la posición de Locke. Sin embargo, Hume lleva un paso adelante, pues, aunque él acepta que en ocasiones sea difícil distinguir entre la realidad y la ficción, de ninguna manera se puede sostener, desde su punto de vista, que para la mente sea imposible reconocer la diferencia entre ellas.

(19) HUME, Enq., Sec.V, Part.II, ap.39, p.48.

3. NEWTON Y HUME: ANTE UN MISMO CONFLICTO.

Para Hume el contenido del conocimiento se obtiene a través de las impresiones sensibles, pero la posibilidad de juzgar si un contenido mental es real o ficticio, no se refiere a las características mismas de las impresiones sensibles, sino a los mecanismos u operaciones que utiliza la mente para hacer de esos contenidos elementos del conocimiento. Según Thomas Hill Green, esto es el resultado de una confusión en la que siempre caen los empiristas ingleses, los cuales creen que, al explicar cómo funciona la mente, automáticamente se explica qué es lo que conoce la mente. En la opinión de Green, el problema es que ningún empirista es capaz de distinguir en sus psicologías la diferencia entre una cuestión metafísica y una fisiológica. En las palabras de Green:

...the fundamental confusion, on which all empirical psychology rest, between two essentially distinct questions- one metaphysical, What are the simplest element of knowledge? the other physiological, What are the conditions in the individual human organism in virtue of which it becomes a vehicle of knowledge?(20)

Pero el error que Green le adjudica a la "psicología empirista" de Hume se asemeja al problema que tuvieron científicos de la calidad de Huygens, Lalande, Bordas Demoulin, Boyle y Bentley para entender cómo podía explicarse la atracción gravitacional formulada por Newton sin proponer cualidades ocultas en la materia, pues Green no parece tener claro que Hume sostiene, a diferencia de los otros empiristas, que nosotros llegamos a creer en la existencia de las impresiones sensibles como elementos simples del conocimiento no meramente porque las percibimos,

(20) GEEN, T. H., HUME AND LOCKE, aparece en la introducción del Treatise de Hume en la ed. de Ramon Lemos, N.Y., 1968, p.19.

sino que es la fuerza y vivacidad de las percepciones lo que despierta en el alma ese sentimiento de aceptación o creencia. Las impresiones, para Hume, son la causa de las ideas, pero, según su propia teoría, nosotros no podemos distinguir en nuestras percepciones sensibles la diferencia entre lo que es una impresión y lo que es una idea salvo por su grado de fuerza y vivacidad, por lo que sólo la fuerza y vivacidad de nuestras percepciones nos permite juzgar si los elementos del conocimiento son o no conocimientos reales, y esto no depende de las características esenciales de las percepciones sensibles, sino del acto u operación mental que las percepciones sensibles generan en la conciencia.

En el caso de Hume no hay una confusión entre "elementos del conocimiento" y "funcionamientos orgánicos", puesto que, para él, no pueden ser los contenidos o características esenciales de las impresiones sensibles lo que dan origen a la creencia, sino el grado de fuerza y vivacidad que la mente es capaz de retener en la conciencia. Para Hume, pues, no es la naturaleza de las impresiones sensibles lo que determina la posibilidad de juzgar entre lo real y lo ficticio, sino sólo la fuerza y vivacidad de nuestras impresiones o ideas. En este sentido, para Hume, si sólo es la fuerza y vivacidad de nuestras percepciones lo que da origen a la creencia de la realidad de una impresión o una idea, la pregunta metafísica sobre los elementos últimos del conocimiento es una pregunta irrelevante en la medida en que somos capaces de entender que el conocimiento de los elementos simples depende directamente de las operaciones

o mecanismos que se despiertan cuando percibimos una impresión o una idea, y este conocimiento no requiere de especulaciones metafísicas en torno a las características esenciales de los elementos simples del conocimiento, sino sólo de la posibilidad de que una impresión o una idea puedan ser juzgadas como conocimientos reales. Este conocimiento no tiene nada que ver con las características esenciales de los elementos simples que lo conforman, sino sólo con el grado de fuerza y vivacidad con el que cada elemento simple se manifiesta en la conciencia. Como Norman Kemp Smith correctamente señala:

Newton conception of method... is precisely the method which Hume claims to be following in his own thinking.(20)

Pero el mismo Kemp Smith no alcanza a comprender que, así como Newton habla de la gravedad como si se tratara de un juego de fuerzas observables en el comportamiento de los cuerpos, sin suponer que esas fuerzas eran esenciales o inherentes a la materia, Hume, de manera semejante, trata de explicar cómo se modifican los contenidos del conocimiento en función de sus diferentes grados de fuerza y vivacidad, sin suponer que la fuerza y vivacidad de las percepciones están dadas en los contenidos.

La teoría de Hume, pues, al igual que la de Newton, se limita a describir la manera como se modifican las fuerzas de la naturaleza. En el caso de Newton las fuerzas están referidas a la naturaleza material, en el caso de Hume a la naturaleza humana.

(20) SMITH, Norman Kemp, The Philosophy of David Hume, Macmillan, London, 1941, p.57.

Pero en ningún caso la noción de fuerza está contemplada como una cualidad esencial e inherente ya sea a la materia o a la mente. Estas fuerzas se descubren a través de la observación y la experiencia, pero no se conciben como elementos simples propios ni de la mente ni de la materia. Este es el sentido que Newton quiere expresar cuando le escribe a Bentley, admirador y partidario de la mecánica de Newton en los siguientes términos:

You some times speak of gravity as essential and inherent to matter. Pray, do not ascribe that notion to me; for the cause of gravity is what I do not pretend to know, and therefore would take more time to consider of it.(21)

Pocos son los críticos que no reconocen explícitamente la influencia de Newton en el pensamiento de Hume, pero ninguno ha reparado en el hecho de que Hume, de manera muy semejante al proceder de Newton, basa su teoría de la naturaleza humana única y exclusivamente en las modificaciones que sufren las percepciones respecto al aumento o disminución de sus grados de fuerza y vivacidad, sin reparar en el complejo análisis de su origen.

El camino que Hume elige para desarrollar su pensamiento es tan complejo respecto a la ubicación de la fuerza y vivacidad de las percepciones, como lo fue para Newton expresar su negativa para ubicar a la gravedad como una cualidad esencial e

(21) Carta de Newton a Bentley, "Trinity College, Jan. 17, 1692-3", Works of Richard Bentley, Vol.3, London, 1838, p.210-211. Esta referencia se localiza también en el Vol.II de los Principia de Newton traducido por Motte y revisado por Cajori, Univ. of California Press, 1966, p.633.

inherente a la materia; pero Hume enfrenta el mismo problema por partida doble, ya que sus críticos se empeñan en tratar de ubicar la fuerza y vivacidad de las percepciones indistintamente en las impresiones sensibles, o en el organismo o psique individual que las percibe.

La crítica, en general, reconoce que, para Hume, la definición precisa de un concepto se obtiene a través de la posibilidad de que el término en cuestión se refiera a una idea específica; pero, como según Hume, toda idea es copia de una impresión, el esclarecimiento del significado de un concepto sólo se obtiene si es posible averiguar de qué impresión se supone que se deriva la idea. Según autores como Beauchamp y Rosenberg esto significa que:

According to Hume's theory, the meaning of a word is the idea for which it stands, and all meaningful ideas are traceable to parent impressions. (22)

Sin embargo, Hume explícitamente sostiene que es imposible reclamar la presencia de una impresión pasada para compararla con nuestra idea presente(23), por lo que, según el propio Hume, en ningún caso es posible recuperar a la impresión original como tal para definir el término: lo más que se puede hacer es tratar de recordar el orden y la disposición original de los elementos simples que conforman a la idea a través de la memoria; pero, como las ideas de la memoria tienden a convertirse en ideas de la imaginación, parece que Hume propone que

(22) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. Cit., p.25. El subrayado es mío.

(23) HUME, Tr., Part.III, Sec.V, p.85.

es imposible el esclarecimiento de un término por esta vía. Esto lleva a opinar a James Noxon que el criterio empirista que propone Hume para determinar el significado de un término:

...is relentlessly applied in the destructive analysis of a succession of concepts, principles, and doctrines.(24)

Pero la interpretación de Noxon sólo podría ser correcta si Hume propusiera como criterio esclarecedor de un término la posibilidad de recuperar empíricamente a la impresión "madre" que le dió origen a la idea. Cosa que está muy lejos de ser sostenida por Hume. El problema de Noxon es que su crítica tiene a basar la denominada teoría del significado de Hume en el supuesto de que, como todas las ideas son copias de nuestras impresiones (principio de la copia), Hume sostiene que son las impresiones originales los elementos significativos del conocimiento, cuando, en realidad, a Hume le tiene sin cuidado la impresión "madre" como tal, ya que su realidad no depende de sus características cualitativas, sino sólo del grado de fuerza y vivacidad con que ésta se manifiesta a la conciencia.

El hábito de muchos siglos nos hace pensar que Hume entiende por impresión determinada característica o cualidad manifiesta en un objeto; pero para Hume una impresión se convierte en característica o cualidad de un objeto, sólo cuando es posible retener en la memoria la fuerza y vivacidad de una idea, a través de un constante reajuste la idea recordada y otras impresiones que la mente asocia como semejantes, contiguas, o causalmente rela-

(24) NOXON, James, Op. Cit., p.19.

cionadas. En este sentido, para Hume, ninguna impresión puede ser concebida como característica o cualidad de un objeto sin la intervención de los mecanismos asociativos que tienen como función específica reforzar a las ideas y otorgarles, por esta vía, un significado preciso.

Sin embargo, Noxon opina que Hume desarrolla los principios asociativos como la contraparte de la maniobra escéptica de su teoría del significado, lo cual lleva a Noxon a concluir que Hume nunca logra unir, como un todo, la herramienta crítica de su teoría del significado con las tesis psicológicas que tienen como propósito explicar los principios y operaciones de nuestras facultades racionales. En las palabras de Noxon:

...if one tries, in accordance with Hume's expressed intention, to view Book I in toto as a sustained effort to build a foundation for the projected system, the impression of discord and irrelevance is overwhelming.(25)

Pero los "desacuerdos" y "desatinos" que Noxon le adjudica a Hume son adjudicables al mismo Noxon que, incluso se debate tratando de entender cómo puede Hume fundamentar toda una teoría psicológica tomando como base el sentimiento de fuerza y vivacidad de nuestras impresiones o ideas, cuando es clara su negativa para ofrecer un argumento constructivo respecto a los conceptos de mente o de ser. En su opinión:

One would expect, for example, the constructive side of the argument to yield a concept of mind or self which

(25) NOXON, Op. Cit., p.19.

Hume could use in his study of the passions in the following Book. But his study 'Of personal identity' is dominated by the analytical, critical mood, and the result appears to be purely sceptical, purely negative.(26)

Lo que Noxon no entiende es que Hume, acorde con sus propios planteamientos, analiza el concepto de mente tratando de encontrar algún tipo de impresión que le otorgue significado a ese término, pero su análisis descubre que, en primer lugar, lo que llamamos conciencia, no es más que el sentimiento o recuerdo de la fuerza y vivacidad que producen las impresiones en la mente; y, en segundo lugar, que la mente no es una impresión en sí misma, sino más bien una colección de diferentes percepciones unidas a través de ciertos recuerdos y relaciones. Evidentemente a Noxon se le escapa que esto lleva a Hume a plantear que, aunque el origen de las impresiones nos sea por siempre desconocido, su estudio es posible gracias a que conocemos el impacto que sus diferentes grados de fuerza y vivacidad producen en la conciencia, por lo que no es necesario postular objetos previamente existentes, o psiques u organismos individuales como su fundamento. Para Hume basta reconocer la diferencia de grados entre las impresiones y las ideas para establecer los principios que conforman nuestra anatomía mental; pero estos principios no deben entenderse como características o cualidades ni de los objetos ni de la mente concebida como objeto. Según Hume esto iría más allá de sus propósitos, pues su pretención no rebasa los límites de lo empíricamente observable. En este sentido, Hume, de manera semejante al proceder de Newton, podría

(26) NOXON, Op. Cit., p.19.

escribirle a Noxon y a otros críticos, en los siguientes términos: "Ustedes algunas veces hablan del sentimiento fuerte y vivo que producen las impresiones como algo esencial e inherente ya sea a las impresiones o a una psique u organismo individual. Por favor, no me atribuyan esas nociones a mí, porque la causa que produce ese sentimiento fuerte y vivo es algo que yo no pretendo saber, y por lo tanto, tomará mucho más tiempo considerarlo".

4. LA GESTACION DE LAS RELACIONES NATURALES: EL CEMENTO DEL UNIVERSO.

Según lo que se ha visto, para Hume nosotros no podemos emitir ningún tipo de juicio respecto a la realidad o ficción de nuestras impresiones simples. Las impresiones simples meramente se manifiestan a la conciencia y, cuando desaparecen, dejan en su lugar una idea simple. La mente capta a las impresiones simples y las retiene en la conciencia como ideas, pero, en general, la mente no registra a las ideas simples de manera inconexa, sino que espontáneamente tiende a agruparlas y formar con ellas impresiones o ideas complejas. Hume divide a las ideas complejas en ideas de la memoria e ideas de la imaginación, y sostiene que las ideas de la memoria se distinguen de las ideas de la imaginación en la medida en que las primeras conservan el orden y la disposición observadas en las impresiones complejas; sin embargo, para Hume, como no es posible juzgar si las impresiones simples son reales o ficticias, tampoco es posible juzgar si el orden y la disposición que registran las ideas de la memoria es real o ficticio. Pero, no obstante estas limitaciones, Hume sostiene que, si bien no son las impresiones sensibles, ni su orden, lo que nos proporciona el elemento de juicio para distinguir entre la realidad y la ficción de lo que percibimos, la fuerza y vivacidad de nuestras impresiones sensibles es condición suficiente para producir una impresión reflexiva capaz de juzgar la diferencia entre nuestras elucubraciones mentales y la realidad.

Para Hume, pues, sólo la fuerza y vivacidad de las impresiones

o ideas de la memoria nos permiten juzgar si una percepción es real o ficticia, pero el mismo Hume sostiene que, si bien es posible emitir un juicio respecto a lo que se concibe como real, hay que considerar que como todas las ideas tienden a perder su fuerza y vivacidad, nuestros juicios sobre lo que recordamos como real tiende a ser un tanto fluctuante:

We are frequently in doubt concerning the ideas of the memory, as they become very weak and feeble; and are at a loss to determine whether any image proceeds from the fancy or the memory, when it is not drawn in such lively colours as distinguish that latter faculty. I think, I remember such an event, say one; but am not sure. A long tract of time has almost worn it our of my memory, and leaves me uncertain whether or not it be the pure offspring of my fancy.(27)

Para Hume, pues, las mismas ideas dispuestas en el mismo orden pueden o no aparecer a la conciencia acompañadas por la creencia; pero la creencia no es un acto volitivo que la mente pueda controlar a placer, sino que se trata de un sentimiento que se presenta o no a la conciencia según la fuerza y vivacidad de las ideas. El problema es que si todas las ideas tienden espontáneamente a perder su grado de fuerza y vivacidad original, nuestros juicios sobre la realidad necesariamente tenderían a ser inciertos si no existiera un mecanismo capaz de restablecer constantemente la fuerza y vivacidad original de las ideas.

Hume observa que, a pesar de la libertad de la fantasía para unir, separar, mezclar, o variar a las ideas simples como mejor

(27) HUME, Tr., Part.III, Sec.V, p.85-86.

le parezca, nuestras ideas tienden naturalmente a unirse unas con otras atendiendo cierta uniformidad que permite que las mismas ideas simples regularmente formen una misma idea compleja. Según Hume, este fenómeno sería inexplicable si la unión o asociación de las ideas no fuera naturalmente guiada por ciertos principios universales que les dieran, hasta cierto punto, esa uniformidad observada en todo tiempo y espacio:

Were ideas entirely loose and unconnected, chance alone wou'd join them; and 'tis impossible the same simple ideas should fall regularly into complex ones (as they commonly do) without some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another.(28)

Según Hume las cualidades que hacen que la mente asocie naturalmente a una idea con otra son: la semejanza, la contigüidad en el espacio y en el tiempo, y la causa o el efecto:

That these principles serve to connect ideas will not, I believe, be much doubted. A picture naturally leads our thoughts to the original: the mention of one apartment in a building naturally introduces an enquiry or discourse concerning the others: and if we think of a wound, we can scarcely forbear reflecting on the pain which follows it.(29)

Cabe mencionar que, para Hume, los elementos simples que retienen la memoria y la imaginación aún no son concebidas ni como formas, o colores, o sabores o como cualquier otro tipo de cualidad reconocible como tal, sino que se trata tan sólo de sentimientos y sensaciones. En este sentido, para Hume, no

(28) HUME, Tr., Part.I, Sec.IV, p.10.

(29) HUME, Enq., Sec.III, ap.19, p.24.

son las impresiones o las ideas las que por sí mismas puden darnos la noción de una cualidad o un objeto, sino que son los principios de asociación los que se encargan de reunir el material percibido atendiendo sus semejanzas, o su espacialidad, o su temporalidad, o sus causas o efectos. Asimismo, para Hume, al contrario de lo que podría pensarse, ni la inestabilidad de la memoria, ni la impresión de las ideas pueden considerarse como defectos de la mente humana; por el contrario, Hume sostiene que la sutil transformación de las ideas de la memoria en ideas de la imaginación es el mecanismo que permite reforzar a una percepción con otra sin producir dos imágenes, ya que, cuando una percepción débil se asocia a una percepción fuerte y viva a la conciencia, la débil no sólo repone la fuerza y vivacidad de los elementos simples que nuevamente percibe de forma fuerte y viva, sino que, a su vez, los amalgama en una sola imagen, provocando una sensación de continuidad entre el recuerdo y la impresión presente, de tal forma que la mente empieza a reconocer la uniformidad de los elementos simples como cualidades relacionadas según sus semejanzas, su contigüidad en el espacio y en el tiempo, o por sus causas o efectos.

Para Hume, pues, la estabilidad, coherencia y regularidad que constantemente observamos en las percepciones complejas es fruto de los principios de asociación. En todo este proceso no interviene ningún tipo de razonamiento: ordenamos las percepciones siguiendo los dictados que nos sugieren los principios asociativos, pero, como característica específica de los principios de asociación, cuando una idea se asocia con una impre-

sión, la impresión no se compara con la idea, sino que la idea sólo se refuerza. A esta facilidad con que la mente asocia una percepción con otra sin multiplicar la idea, Hume le llama Relación Natural, la cual, por sus características, la crítica equivocadamente tiende a confundirla con la sensación, o más comunmente, con la constantemente mal comprendida noción de impresión. Esta confusión responde a la arraigada creencia de que las percepciones son copias de algo que tiene una existencia distinta e independiente del observador. En general nos cuesta pensar que cuando Hume exige la presencia de una impresión para otorgarle claridad y distinción a la idea, él no se refiera a la impresión como si se tratara de la reaparición de un mismo objeto cuya existencia permanecería invariable no obstante que la impresión se haya visto interrumpida.

Para Hume, sin los principios de asociación, una impresión no puede ser representada ni como una cualidad, ni como un objeto, ya que sólo se trata de un sentimiento o sensación fuerte y vivo que, al diluirse, deja en su lugar un recuerdo débil de la sensación o sentimiento experimentado, es decir, una idea. Este recuerdo, sin embargo, puede adquirir nueva fuerza y vivacidad cuando impresiones semejantes, contiguas, o causalmente relacionadas hacen su aparición en el alma. La débil idea se estimula, por así decir, con la presencia de aquellas sensaciones o sentimientos fuertes y vivos que la conciencia capta como si se repitiera nuevamente determinado orden y disposición previamente guardados en la memoria o en la imaginación; el pasado y el presente se asocian de tal forma que, la idea, reforzada

por la impresión, atrae a la impresión hacia sí misma y la guía gnetilmente para tratar de establecer las mismas relaciones entre los elementos simples previamente observados por la memoria o la imaginación. El orden y la disposición de los elementos simples recordados y reforzados por la impresión, anticipan el orden y la disposición en que deben aparecer aquellos elementos simples inmediatamente presentes a los sentidos. La memoria o la imaginación, en este sentido, no sólo reponen la fuerza y vivacidad de los elementos simples que reconocen en la impresión, sino que son capaces de substituir o agregar cualquier elemento simple que se requiera para establecer la continuidad entre el recuerdo y el presente. Dicha continuidad, en su manifestación natural, no se produce por contraste, sino por medio de un reajuste entre ideas e impresiones. En general, la fuerza y vivacidad de las impresiones reajustan a las ideas, pero, en ocasiones, las mismas ideas pueden ser reforzadas por otras ideas, o las ideas pueden llegar a adquirir tal grado de fuerza y vivacidad que logran opacar la realidad de las impresiones. Estos dos últimos casos son, para Hume, el origen de la ininteligibilidad de muchos de nuestros conceptos, en especial los abstractos que, por su propia naturaleza, tienden a ser ideas débiles y, por lo mismo, aptas para ser confundidas con otras ideas semejantes. Sin embargo, como las impresiones son, por definición, sentimientos o sensaciones fuertes y vivos, Hume propone que, ante la sospecha del significado de un término, forcemos a la mente a utilizar a la impresión como la única guía capaz de darle a la idea la claridad y distinción

que se requiere para dejar su realidad fuera de duda(30). Pero esto no se debe entender como si Hume propusiera que la impresión "madre" debe reaparecer ante la conciencia, sino que lo que se propone es que, ante la incertezza de un juicio, permitamos que sea la impresión la que decida si el concepto en cuestión pertenece a la memoria o a la imaginación. Como quiera que sea, este es el camino que logra que los elementos simples poco a poco empiecen a adquirir significados y relaciones precisos para la conciencia, pero el significado, o su relación, no depende de la naturaleza de la percepción, sino de la posibilidad de que una percepción fuerte y viva le otorgue a una débil la fuerza y vivacidad que se requiere para unir, o atar, a aquellos sentimientos o sensaciones experimentados con anterioridad con los presentes bajo el auspicio de los principios de asociación que, en las palabras de Hume:

...are the only links that bind the parts of the universe together, or connect us with any person or object exterior to ourselves. For as it is by means of thought only that any thing operates upon our passions, and as these are the only ties of our thoughts, they are really to us the cement of the universe, and all the operations of the mind must, in a great measure, depend on them.(31)

(30) HUME, Enq., Sec.II, ap.17, p.21-22.

(31) HUME, Abstract, p.662.

DE LAS RELACIONES.

1. LA RELACION DE SEMEJANZA.

De todas las relaciones la de semejanza es, sin duda, la más fecunda; su influencia se deja sentir de forma parecida o paralela a la de la experiencia(32); y abarca, desde los niveles asociativos más elementales, hasta los razonamientos más intrincados y abstractos que podamos imaginar.

Como característica distintiva la semejanza tiende a asociar para dividir y separar en unidades simples todo lo que percibe. Por ella es posible convertir el vasto mundo de las impresiones que constantemente acaparan nuestra atención, en un relativamente reducido número de percepciones complejas que comparten entre sí una serie de cualidades simples de forma parecida a la manera como las diversas palabras comparten un número finito de letras.

La semejanza, según Hume, puede asociar como la misma percepción a todas aquellas impresiones e ideas que guarden entre sí algún grado de semejanza, y, a través de esa asociación, hacernos concebir un conjunto de unidades, ya sean simples o compuestas, susceptibles de convertirse en el mobiliario, por así decir, del mundo que constantemente ocupa a nuestros sentidos y pensamientos. Pero la semejanza no se detiene ahí: como principio unificador la semejanza es capaz de rebasar el contenido de las percepciones sensibles dividiendo y separando los diversos elementos de las percepciones complejas para formar

(32) HUME, Tr., Part.III, Sec.IX, p.112.

con ellas un mundo de relaciones comparativas llamadas por Hume Relaciones Filosóficas. Aquí es donde propiamente se inicia el mundo de la razón que, para Hume, no es más que la capacidad de la mente para comparar y descubrir aquellas relaciones constantes o inconstantes que los objetos y sus cualidades mantienen entre sí(33). No obstante, de estas comparaciones no surge una nueva asociación; la semejanza que se observa en diversas percepciones complejas propicia la idea de que, pese a las características distintivas de cada una de ellas, existe algo que las relaciona, pero, como esa relación depende directamente de los objetos comparados, la mente no puede eliminar las particularidades de cada uno de ellos sin correr el riesgo de perder la relación misma, por lo que conserva la imagen de cada particular por separado y, al mismo tiempo, los reúne en una misma representación mental: el concepto abstracto.

En los tiempos de Hume, pocas cosas se prestaron a mayor discusión que aquello que concernía a la forma como llegábamos a poseer ideas abstractas o generales de los objetos, y, por lo mismo, una de las grandes cuestiones que ocupó el pensamiento de su época versaba sobre la manera de decidir si la mente era capaz de concebir ideas generales o si sólo podía obtener representaciones particulares de las cosas. Hume, siguiendo a Berkeley, fue de la opinión de que todas las ideas generales no eran más que ideas particulares anexadas a un determinado término, el cual expresaba un significado tan vasto que su sólo recuerdo era capaz de traer a la mente la presencia de un deter-

(33) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.73.

minado particular que, a su vez, asociativamente estimulaba el recuerdo de otros particulares semejantes a él. Pero, para Hume, esto era el producto de un largo aprendizaje que parecía necesitar de un mayor esclarecimiento para comprender la manera como operaban en nuestras mentes este tipo de ideas tan útiles en nuestras reflexiones y conversaciones.(34)

Según la teoría de Hume, antes de que la mente sea capaz de establecer comparaciones, puede reconocer que las percepciones complejas, asociadas por sus semejanzas, son un conjunto unido de elementos simples que conforman lo que comúnmente se denomina un objeto; sin embargo, Hume observa que, si somos capaces de distinguir un objeto, se debe a que la mente puede concebir su existencia como distinta y, por lo mismo, como una unidad separable de otras percepciones por medio del pensamiento y la imaginación. En este sentido Hume afirma que todo aquello que la mente puede separar es distingible, y todo aquello que es distingui-ble es diferente.

For how is it possible we can separate what is not dis-tinguishable, or distinguish what is not different?(35)

En la teoría de Hume un objeto no es más que un conjunto de cualidades simples que la mente concibe como inseparablemente unidas al observar que las mismas percepciones simples manifiestan reiteradamente una relación semejante con otras percep-ciones simples(36). Sin embargo, el reconocimiento de los compo-

(34) HUME, Tr., Part.I, Sec.VII, p.17-18.

(35) HUME, Tr., Part.I, Sec.VII, p.18.

(36) HUME, Part.II, Sec.VI, p.67.

nentes simples como un conjunto de cualidades simples reunidas en un mismo objeto, para Hume requiere de un proceso comparativo que pueda distinguir y separar aquello que, por asociación, la mente concibe como indistinguible e inseparable. Para ilustrar esto Hume recurre a un ejemplo en donde sostiene que cuando tenemos ante nosotros una esfera de marmol blanco, en realidad sólo tenemos la impresión de determinado color dispuesto en cierta forma, por lo que, para la mente, no es posible separar y distinguir el color de su forma. Sin embargo, si junto a la esfera de marmol blanco observamos una esfera de marmol negro y un cubo de marmol blanco, por comparación, la mente es capaz de descubrir que entre estos objetos existen ciertas relaciones de semejanza que nos permiten separar y distinguir aquello que anteriormente parecía como inseparable e indistinguible. Según Hume, cuando la mente percibe la semejanza entre la forma de la esfera de marmol blanco y la forma de la esfera de marmol negro, y la semejanza entre el color de la esfera de marmol blanco y el color del cubo de marmol blanco, la razón empieza a distinguir la diferencia entre el color y la forma, pero no porque perceptualmente sean separables, sino porque la razón puede observar los diferentes aspectos de los objetos comparados de acuerdo a las semejanzas que descubre. Sin embargo, para Hume, aunque la mente pueda distinguir, a través de la razón, que la forma de la esfera de marmol blanco puede considerarse como una forma independientemente de su color, no puede formarse una idea de la forma sin incluir, al mismo tiempo, el color, pero al concebir la forma de la esfera de marmol blanco, por asociación, se estimula el recuerdo de la forma de la esfera de marmol negro y,

en la mente, la forma adquiere mayor grado de fuerza y vivacidad que el color, ya que las formas de los dos objetos se asimilan como la misma forma, pero los diferentes colores no son susceptibles de asimilarse como un mismo color, por lo tanto, la mente se ve forzada a concebir a cada objeto por separado, pero, al mismo tiempo, ata, en una sola imagen, sus semejanzas. El mismo caso se repite cuando atendemos el color de la esfera de marmol blanco y el cubo de marmol blanco, y, según Hume:

After a little more practice of this kind, we begin to distinguish the figure from the colour by a distinction of reason; that is, we consider the figure and the colour together, since they are in effect the same and undistinguishable; but still view them in different aspects, according to the resemblances, of which they are susceptible.(37)

Para Hume, pues, las ideas abstractas son, en sí mismas, ideas particulares, pero, por la forma como asociamos sus semejanzas en la mente se vuelven generales en su representación:

The image in the mind is only that of a particular object, tho' the application of it in our reasoning be the same, as if it were universal.(38)

Pero, según Hume, las semejanzas pueden ser de muchos tipos, ya que, una vez que reconocemos diferentes ideas simples, la mente es capaz de compararlas y establecer relaciones entre ellas sin que se produzca ningún tipo de asociación; como, por ejemplo, cuando vemos el azul y el verde, podemos reconocer

(37) HUME, Tr., Part.I, Sec.VII, p.25.

(38) HUME, Tr., Part.I, Sec.VII, p.20.

que hay mayor semejanza entre estos dos colores que entre el azul y el rojo; pero, a su vez, cuando distinguimos entre cosas como el color y la forma, podemos reconocer que entre las diferentes ideas simples, como son el blanco, o el negro, o el azul, o el verde, o el rojo, se puede descubrir una nueva relación de semejanza que las une a todas, no obstante sus claras diferencias:

'Tis the same case with particular sounds, and tastes and smells, these admit of infinite resemblances upon the general appearance and comparison, without having any common circumstance the same. And of this we may be certain, even from the very abstract terms simple idea. They comprehend all simple ideas under them. These resemble each other in their simplicity. And yet from their very nature, which excludes all composition, this circumstance, in which they resemble, is not distinguishable nor separable from the rest. 'Tis the same case with all the degrees in any quality. They are all resembling, and yet the quality, in any individual, is not distinct from the degree.(39)

Según Hume, cuando localizamos alguna semejanza entre muchos objetos, tendemos a atrapar la semejanza observada aplicando un mismo nombre a todos aquellos objetos que participan de la relación, a pesar de observar que cada uno de los objetos particulares relacionados difieren entre sí; pero, como el término, más que pretender darle un nombre a un objeto particular, intenta referirse a la relación de semejanza encontrada entre los diversos objetos, la mente no siente que puede existir ningún inconveniente para nombrar, con el mismo término, objetos que evidentemente difieren entre sí. En este sentido, Hume afirma que, un término abstracto, aunque para la mente sea imposible

(39) HUME, Tr., nota del Appendix, p.637. La nota completa se introduce como pie de página en la Part.I, Sec.VII, p.20.

concebirllo sin representárselo como una idea u objeto particular, conlleva cierto grado de ambigüedad intrínseco en su significado específico, ya que, simultáneamente, su significado, para poder ser representado por la mente como una idea, debe concebirse como un objeto particular, pero, a su vez, debe poder atrapar la relación que sólo se distingue cuando objetos o ideas particulares participan, por su semejanza, con la relación que describe o denomina el término en cuestión. Sin embargo, para Hume, cuando un término reiteradamente es usado para describir o denominar la semejanza localizada entre muchos objetos diferentes, la mente adquiere la costumbre de relacionar el sonido del término con ciertas ideas particulares. La repetición facilita que, con la simple mención del término, la mente sea capaz de reavivar la idea de cualquiera de los objetos que participan en la misma relación y logra que la mente conciba de manera más fuerte y viva un determinado objeto o idea particular en todas sus dimensiones y con todas sus propiedades. Pero, como el término ha sido aplicado a otros objetos o ideas particulares que difieren entre sí en muchos aspectos con la idea inmediatamente presente a la memoria o a los sentidos, otros objetos o ideas nos vienen a la mente. Sin embargo, como para la mente es imposible retener en la memoria a todos aquellos objetos o ideas a los que el término se refiere, este término, que sólo es posible concebir como si se refiriera a un determinado particular, incluye dentro de su propio significado la posibilidad de cambiar de imagen según los proyectos o motivaciones presentes.

La costumbre que nos permite relacionar un determinado término con la representación mental de una idea u objeto particular que, a su vez, pueda en determinado momento ser sustituida por otras ideas u objetos particulares que participan de la misma relación, no es un proceso automático, sino que requiere de cierto entrenamiento de la mente. Cuando la mente descubre una relación de semejanza entre diversos objetos diferentes, en un principio sólo es capaz de fijar el significado del término mediante la representación mental de los objetos o ideas particulares relacionados; por ejemplo, para poder fijar el significado del término "figura", la mente, en un principio, se ve forzada a discurrir entre diversas ideas, tales como el círculo, el cuadrado, los paralelogramos, o los triángulos, y representárse-los en sus diversos tamaños y proporciones, sin que la mente se detenga en ninguna idea específica. Con el tiempo, la mente se habitúa al significado del término y procede a abreviar el proceso al extremo de poder despertar, con la simple mención del término, no a cada uno de los objetos o ideas particulares que envuelve el término en cuestión, sino tan sólo a un determinado objeto ligado a la costumbre de ir de aquí para allá, pero sin que los otros objetos estén, de "hecho", presentes a la conciencia. Según Hume, si el significado del término y la costumbre están bien afianzados, las afirmaciones que hagamos sobre un particular cualquiera atado a su generalidad, despertarán potencialmente a otras ideas u objetos particulares y, por comparación, podremos juzgar si tal afirmación atrapa a todas o sólo a una de las ideas particulares que envuelve el término.

La palabra triángulo, por ejemplo, puede ser representada por la mente como un equilátero. Si afirmamos de esta idea particular, sugerida por el término general, que todos los triángulos tienen tres ángulos, la mente debe poder recordar a los otros triángulos para poder decidir la verdad o falsedad de la proposición por comparación. Pero si afirmamos, como parte del término general, representado en este caso por el triángulo equilátero, que los tres ángulos de cualquier triángulo son idénticos, los otros particulares, como el escaleno o el isósceles que, en principio no fueron considerados, aparecen, y, por comparación, es posible determinar la falsedad general de la proposición. Sin embargo, según Hume, cuando un mismo término atrapa a una multiplicidad de ideas particulares en forma abstrusa y compuesta, la mente es incapaz de realizar este tipo de comparaciones entre las diversas ideas particulares atrapadas en un mismo término general, por lo que, en lugar de obtener a través de la abstracción una rica fuente de conocimiento, -que de hecho es, según Hume, el único camino que nos permite decidir acerca de la verdad o falsedad de una proposición-, la abstracción se convierte en una inagotable fuente de errores y mal entendidos que acaban por confundir todos nuestros discursos y razonamientos.

Para Hume, pues, aunque la mente puede utilizar un término sin tener que desplegar la gama de ideas simples que componen al conjunto de ideas complejas relacionadas, puede evitar los desatinos de una afirmación si el significado del término está bien afianzado y la costumbre puede hacernos percibir con facilidad

lidad las congruencias y las incongruencias entre las diversas ideas comparadas como si la mente tuviera presentes a cada una de las partes que componen al término que las relaciona. Pero si el término es abstruso y compuesto, la mente tendrá serias dificultades para retener o recordar con facilidad las diversas determinaciones que caracterizan a las ideas relacionadas y, por lo mismo, difícilmente podrá comparar con claridad sus diversas correspondencias en forma general. Sin embargo, para Hume, la mente tiene el poder de fijar bien el significado de un término haciendo el esfuerzo de concebir a cada una de las ideas particulares relacionadas por su semejanza y compararlas una a una para decidir en qué medida lo que se afirma de una idea particular atrapa a todas o sólo a una parte de las ideas particulares a las que se refiere el término.

Cabe mencionar que, para Hume, hay una clara diferencia entre los juicios que nos permiten diferenciar entre la verdad o falsedad de una proposición, y los juicios que nos permiten decidir entre la realidad o ficción de nuestras percepciones. En el caso de las relaciones comparativas o filosóficas es la semejanza la que determina el valor de verdad o falsedad de una proposición, pero, el hecho de que una proposición sea verdadera, no significa que la proposición sea real. Para Hume es necesario distinguir dentro de las posibilidades del conocimiento a aquellos elementos que se prestan a una multiplicidad de comparaciones de aquellos elementos que por su fuerza y vivacidad despiertan en el alma un sentimiento de aceptación o creencia. Cualquier tipo de conocimiento tiene como base a las impre-

siones, pero las impresiones, como tales, no pueden ser juzgadas ni como verdaderas, ni como falsas, ni como reales, ni como ficticias antes de que la mente las relacione.

Para Hume hay dos formas básicas para relacionar a las percepciones: la primera es la manera como espontáneamente conectamos o asociamos a las percepciones simples en la conciencia, de tal forma que una idea naturalmente introduce a otra según sus semejanzas, o su contigüidad en el espacio y en el tiempo, o sus causas o efectos; la segunda es la manera como la mente descubre una relación de semejanza entre distintas ideas complejas y, por comparación, es capaz de relacionar dos o más ideas que, en un principio, no guardan entre sí relación alguna. En el primer caso, sólo es el grado de fuerza y vivacidad con que se concibe el orden y la disposición de los elementos simples relacionados lo que determina la posibilidad de juzgar la realidad o ficción de nuestras percepciones; en el segundo caso, no importa que tan débiles sean las ideas, si la mente descubre una semejanza entre sus elementos simples, la semejanza puede ser juzgada como verdadera no obstante que no pueda ser juzgada como real. Según Hume, cuando la mente es capaz de descubrir en diversas ideas complejas una semejanza entre sus ideas simples, lo que se afirma como verdadero respecto a la semejanza entre las ideas, es igualmente verdadero respecto a las impresiones, ya que, para Hume, ninguna idea simple puede ser concebida o pensada si no se tuvo como antecedente una impresión simple. Sin embargo, nuestros juicios sobre la realidad o ficción de una idea, no depende de las comparaciones que puedan estable-

cerse entre las percepciones simples que conforman a las percepciones complejas, sino tan sólo de la claridad como la memoria o la imaginación puedan retener el orden y la disposición de las impresiones o ideas simples en la conciencia.

Esta distinción entre los dos tipos de juicio es importante para comprender cómo una teoría puede ser juzgada como verdadera sin que necesariamente sea real; y, al mismo tiempo, nos ayuda a entender cómo es posible concebir teorías que expresen relaciones verdaderas entre objetos que son concebidos como reales, sin que lo que se juzga como verdadero y lo que se juzga como real se confundan como un mismo tipo de juicio. En este punto es donde encontramos la diferencia que establece Hume entre aquellas teorías que sólo pretenden poder afirmar o negar la verdad o falsedad de las relaciones que se descubren entre diversas ideas u objetos, de aquellas que pretenden explicar la realidad a través de juicios verdaderos. El primer caso comprende a todas las denominadas ciencias formales; el segundo, a las ciencias fácticas o naturales que, para Hume, sólo pueden fincarse en la relación de causa y efecto, ya que es la única relación que combina los dos tipos de juicio dentro de su propia estructura.

2. LAS RELACIONES FILOSOFICAS.

Según Hume todas nuestras percepciones pueden prestarse a múltiples comparaciones, pero dentro de esta multiplicidad es posible reconocer siete formas básicas:

1. The first is resemblance: and this is a relation, without which no philosophical relation can exist, since no objects will admit of comparison, but what have some degree of resemblance. But tho' resemblance be necessary to all philosophical relation, it does not follow, that it always produces a connexion or association of ideas. When a quality becomes very general, and is common to a great many individuals, it leads not the mind directly to any one of them; but by presenting at once too great a choice, does thereby prevent the imagination from fixing on any single object.

2. Identity may be esteem'd a second species of relation. This relation I here consider as apply'd in its strictest sense to constant and unchangeable objects; without examining the nature and foundation of personal identity(...) Of all relation the most universal is that of identity, being common to every being, whose existence has any duration.

3. After identity the most universal and comprehensive relations are those of Space and Time, which are the sources of an infinite number of comparisons, such as distant, contiguous, above, below, before, after, &c.

4. All those objects, which admit of quantity, or number, may be compar'd in that particular; which is another very fertile source of relation.

5. When any two objects possess the same quality in common, the degrees, in which they possess it, form a fifth species of relation. Thus of two objects, which are both heavy, the one may be either of greater, or less weight than the other. Two colours, that are of the same kind, may yet be of different shades, and in that respect admit of comparison.

6. The relation of contrariety may at first sight be regarded as an exception to the rule, that no relation of any kind can subsist without some degree of resemblance. But let us consider, that no two ideas are in themselves contrary, except those of existence and non-existence, which are plainly resembling, as implying both of them an idea of the object; tho' the latter excludes the object from all times and places, in which it is supposed not to exist.

7. All other objects, such as fire and water, heat, and cold, are only found to be contrary from experience, and

from the contrariety of their causes or effects; which relation of cause and effect is a seventh philosophical relation, as well as a natural one. The resemblance implied in this relation, shall be explain'd afterwards.

It might naturally be expected, that I should join difference to the other relations. But that I consider rather as a negation of relation, than as any thing real or positive. Difference is of two kinds as oppos'd either to identity or resemblance. The first is call'd a difference of number; the other of kind. (40)

De estas siete relaciones, cuatro ostentan el nombre de Relaciones de Ideas, porque la relación se establece tomando como modelo a las mismas ideas que se comparan. De este tipo son las relaciones de semejanza, la de contrariedad, las de grado en cualquier cualidad y las de proporción en cantidad y número. Estas cuatro relaciones son las que tradicionalmente se han considerado como objeto de conocimiento y certeza, pero, para Hume, sólo la relación de proporción en cantidad y número es capaz de aceptar una serie de intrincados razonamientos sin perder su perfecta exactitud y certeza:

We are possest of a precise standard, by which we can judge of the equality and proportion of numbers; and according as they correspond or not to that standard, we determine their relations, without any possibility of error. (41)

Las otras tres relaciones, para Hume, pertenecen más bien a la provincia de la intuición que a la de la demostración, pues, en general, sus relaciones se descubren a simple vista:

When any objects resemble each other, the resemblance will at first strike the eye, or rather the mind; and seldom

(40) HUME, Tr., Part.I, Sec.V, p.14-15.

(41) HUME, Tr., Part.III, Sec.I, p.71.

requires a second examination. The case is the same with contrariety, and with the degrees of any quality. No one can once doubt but existence and non-existence destroy each other, and are perfectly incompatible and contrary. And tho' it be impossible to judge exactly of the degrees of any quality, such as colour, taste, heat, cold, when the difference betwixt them is very small; yet 'tis easy to decide, that any of them is superior or inferior to another, when their difference is considerable. And this decision we always pronounce at first sight, without any enquiry or reasoning.(42)

En lo que respecta a las relaciones de identidad, de espacio, de tiempo y de causalidad, Hume las denomina Relaciones de Hecho (Matters of Fact), porque en estos casos las relaciones siempre versan sobre existencias y objetos que consideramos reales. Estas relaciones pueden atender a tres tipos de comparaciones:

...either when both the objects are present to the senses, or when neither of them is present, or when only one.(43)

Cuando los dos objetos estan presentes a los sentidos y la mente los relaciona, para Hume, dicha relación pertenece más bien a la provincia de la percepción que a la del razonamiento:

...nor is there in this case any exercise of the thought, or any action, properly speaking, but a mere passive admission of the impressions thro' the organs of sensation. (44)

De acuerdo a este criterio, para Hume, las relaciones de identidad y de espacio y tiempo quedan subordinadas a la relación

(42) HUME, Tr., Part.III, Sec.I, p.70.

(43) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.73.

(44) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.73.

de causalidad, ya que, ni la identidad, ni las relaciones de espacio y de tiempo pueden dar cuenta de existencias u objetos más allá de los datos que proporcionan la memoria o los sentidos sin el auxilio de la causalidad:

There is nothing in any objects to persuade us, that they are either always remote or always contiguous; and when from experience and observation we discover, that their relation in this particular is invariable, we always conclude there is some secret cause, which separates or unites them. The same reasoning extends to identity. We readily suppose an object may continue individually the same, tho' several times absent from and present to the senses; and ascribe to it an identity, notwithstanding the interruption of the perception, whenever we conclude, that if we had kept our eye or hand constantly upon it, it wou'd have convey'd an invariable and uninterrupted perception. But this conclusion beyond the impressions of our senses can be founded only on the connexion of cause and effect; nor can we otherwise have any security, that the objet is not chang'd upon us, however much the new object may resemble that which was formerly present to the senses.(45)

Para Hume, pues, de las siete relaciones filosóficas, sólo dos hacen uso de lo que propiamente se denomina razonamiento: la de proporción en cantidad y número y la de causalidad. Sin embargo, mientras que los razonamientos de la primera descansan en el descubrimiento de patrones o modelos conceptuales invariables, los de la segunda no pueden fincar su razón tan sólo en la semejanza observada ya sea en los objetos o en sus relaciones, pues, por similares que sean los objetos o sus relaciones, esta similitud no es lo que nos va a permitir afirmar que cualidades o relaciones semejantes siempre producen efectos semejantes.

(45) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.74.

Es digno de llamar la atención el hecho de que la crítica no repare en que todo el problema de la relación de causa y efecto sea para Hume la búsqueda del fundamento de una relación de semejanza. Esto se debe, en gran medida, a que la crítica no tiene claro el importante papel que juega la relación de semejanza tanto para lograr el reconocimiento de los objetos, como para descubrir aquellas relaciones constantes o inconstantes que mantienen entre sí los objetos o sus relaciones.

En realidad, lo que le cuesta a la crítica entender es que, para Hume, cualquier idea no es más que la copia de una impresión, pero una impresión carece de significado hasta que la mente es capaz de asociar a las ideas, generadas por las impresiones, con otras ideas y otras impresiones. Esta asociación es lo que nos conduce a relacionar a las ideas y a las impresiones de determinada manera, atendiendo a sus semejanzas, su contigüidad en el espacio y en el tiempo y a sus relaciones de causa y efecto; pero, es la observación de ciertas semejanzas lo que nos lleva a creer que entre las impresiones y las ideas hay elementos que se repiten. Estos elementos, sin embargo, no son concebidos como un conjunto de características o cualidades que se repiten en los objetos, sino que, originalmente son, para la mente, los objetos mismos, es decir, para Hume, el objeto es el producto de una relación natural que nos lleva a asociar a las ideas con las impresiones que se repiten como si se trataran de unidades particulares simples. No obstante, para Hume, cuando la mente es capaz de descubrir alguna semejanza entre diversos objetos o unidades particulares sim-

ples, en la simplicidad de distintos objetos, la razón puede reconocer ciertas propiedades, o cualidades, o características, o relaciones comunes a diversos objetos diferentes, pero, es claro que, para Hume, estas propiedades, o cualidades, o características, o relaciones no son el producto de una simple observación de los objetos, sino que son el producto de una actividad racional que es capaz de establecer algún tipo de comparación entre los objetos.

Según Hume, toda comparación puede ser reducida, o bien a la búsqueda de las semejanzas que mantienen entre sí alguna o algunas características específicas que presentan diversos objetos, como son, por ejemplo, los tres ángulos que definen a cualquier triángulo; o bien a la búsqueda de las semejanzas que manifiestan las relaciones mismas entre los objetos, sin imprimar si los objetos en cuestión tienen o no características semejantes en común. La relación de distancia es un claro ejemplo de esta última posibilidad, pues puede haber la misma distancia entre dos manzanas que entre dos higos, o entre una manzana y un higo, o entre un higo y un florero, o entre una manzana y un libro. En estos casos las características de los objetos no son las que determinan la semejanza de la relación, sino que es la misma distancia la que determina que entre estos objetos hay una relación de semejanza.

Para Hume sólo de estos dos tipos de comparaciones podemos extraer las ideas que denominamos propiedades, o cualidades, o características, o relaciones de los objetos; a estas ideas nosotros les damos un nombre, y, con el nombre, nosotros pode-

mos describir o definir a los objetos o a sus relaciones; pero, las propiedades, o cualidades, o características, o relaciones que somos capaces de descubrir entre diversos objetos, no son impresiones, sino que son el producto de una comparación, por lo que, para Hume es claro que toda propiedad, o cualidad, o característica, o relación entre diversos objetos no es más que una idea que obtenemos de los objetos.

Pero, según Hume, la mente no se detiene ahí, sino que, a su vez, procede a comparar diversas ideas para extraer de ellas otras ideas, como son las de identidad, de espacio y de tiempo, de grado, de proporción y número, etc. Estas nuevas ideas forman justo lo que Hume denomina una Relación Filosófica, que consiste en la capacidad de comparar diversas semejanzas entre diversas ideas que describen o definen propiedades, o cualidades, o características, o relaciones comunes a muchos objetos diferentes. Las relaciones filosóficas, por lo tanto, son ideas que describen o definen relaciones de semejanza entre ideas que describen o definen relaciones de semejanza entre objetos.

Sin embargo, autores como J. A. Robinson, Nicholas Capaldi y Terence Penelhum, no puden distinguir la diferencia entre una relación natural y una filosófica en la medida en que creen que, para Hume, la asociación entre las ideas se produce a través de la observación de los objetos físicos, como si la mente se dedicara simplemente a observar las diversas propiedades de los objetos previamente existentes y asociara aquello que naturalmente se encuentra relacionado. Para Robinson, por ejemplo:

Naturalness is (...) the property of any relation R between a thing or event A and a thing or event B (not between the idea of A and the idea of B) whereby the observation of A and B standing to each other in the relation R is enough to induce an association between the idea of A and the idea of B.(46)

Pero Robinson, justo porque no entiende que el objeto es en sí mismo un producto de la asociación, evidentemente no se da cuenta que, para Hume, la idea de que los objetos tienen propiedades surge de la comparación entre percepciones previamente asociadas, por lo que no es posible sostener que las ideas surgen de las propiedades de los objetos. Robinson, en este sentido, equivocadamente afirma que definir una relación, como la de causa y efecto, como una relación natural:

...is not to define it, nor to contribute in any way to its philosophical analysis, but to presuppose that this has already been done.(47)

Asimismo, para Robinson:

...to say that a relation R is "philosophical" is to make a factually empty statement; all relations are philosophical.(48)

Según Robinson, el término "filosófico" es introducido por Hume exclusivamente para diferenciar una relación lógica como

(46) ROBINSON, J. A., Hume's Two Definitions of "Cause", aparece en Hume, A Collection of Critical Essays, Ed. por V. C. CHAPPEL, Univ. of Notre Dame Press, Londres, 1966, p.136. El subrayado es del original.

(47) Ibid., p.137. El subrayado es del original.

(48) Ibid., p.138. El subrayado es del original.

tal, de la simple conexión mental que un sujeto puede ser capaz de establecer entre diversas propiedades o relaciones manifestadas en los objetos. Esto lleva a pensar a Robinson que, en realidad, no hay ninguna diferencia sustancial entre establecer un tipo de relación natural de una filosófica. En las palabras de Robinson:

It must not be thought that here we have a classification of all relations into two kinds, philosophical on the one hand and natural on the other. Thus the cause-effect relation, being a relation, is ipso facto a philosophical relation, and therefore to define it "as" a philosophical relation is, simply, to define it.(49)

Pero la interpretación de Robinson sólo muestra su incapacidad para comprender que, para Hume, el problema que enfrenta con la relación de causa y efecto es, precisamente, la imposibilidad de convertirla ipso facto en una relación filosófica.

El problema de Robinson es que ignora que, para Hume, toda relación filosófica tiene un carácter de verdad o falsedad en la medida en que, al compararse una semejanza, la mente puede intuir o demostrar que esa semejanza se manifiesta o no. Cuando nosotros decimos que toda nueva existencia tiene una causa como origen, Hume no duda que nosotros podamos creer que esa relación es real, pero creer que una relación es real, de ninguna manera significa que la relación sea ipso facto verdadera. Para Hume, decidir si una relación es verdadera o falsa requiere de la posibilidad de encontrar aquellos elementos semejantes que nos permita establecer comparaciones entre las ideas; sin embargo,

(49) *Ibid.*, p.138.

en el caso de la relación de causa y efecto, uno de los grandes retos que enfrenta Hume es que, al descubrir cuáles son los elementos semejantes que pueden darle a la relación de causa y efecto un carácter comparativo de verdad o falsedad, también descubre que esa relación sólo en parte puede ser considerada como una relación filosófica.

3. EN BUSCA DE LAS SEMEJANZAS.

Hume observa que, cuando nosotros decimos que un objeto es causa de otro, el término causa y el término efecto sugieren que dos objetos distintos tienen una relación común, la cual es capaz de generar la idea de que, el efecto, es un objeto que sólo puede existir con el auxilio de una causa. De hecho, la relación de causa y efecto siempre se introduce en los razonamientos que de una u otra forma conciernen a la existencia, pues, la idea de existencia está tan fuertemente ligada a la idea de causa que nos cuesta pensar que algo que puede no existir en un momento dado empiece a existir en otro sin la intervención de una causa. Esta idea está tan arraigada que, aún cuando somos incapaces de encontrar la causa de una nueva existencia, asumimos que existe. Sin embargo, cuando Hume intenta localizar aquellas propiedades, o cualidades, o características, o relaciones que atan la existencia de la causa a la existencia del efecto, Hume no puede descubrir en los objetos ninguna característica común a todos aquellos objetos que se suponen atrapados en cualquiera de los dos términos:

...since, which-ever of these qualities I pitch on, I find some object, that is not possesst it, and yet falls under the denomination of cause or effect. And indeed there is nothing existent, either externally or internally, which is not to be consider'd either as a cause or an effect; tho' 'tis plain there is no one quality, which universally belongs to all beings, and gives them a title to that denomination.(50)

(50) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.75.

A su vez, cuando Hume busca la semejanza, ya no en los objetos, sino tan sólo en algún tipo de relación común a todos ellos, lo más que puede observar es que, en general, los objetos que se consideran relacionados causalmente mantienen entre sí dos tipos de relaciones comunes: la de contigüidad y la de sucesión. Sin embargo, Hume alega, para sorpresa de sus críticos, que, aunque estas dos relaciones puedan ser concebidas como esenciales a la relación de causa y efecto, ni la contigüidad ni la sucesión son suficientes para definir ninguno de los dos términos, pues no basta que un objeto sea contiguo y sucesivo de otro para concebir que el primero es causa del segundo:

An object may be contiguous and prior to another, without being consider'd as its cause.(51)

El caso es que, para Hume, la contigüidad y la sucesión sólo son consideradas como partes esenciales de la relación de causa y efecto si se observa una tercera condición: que los objetos relacionados de forma contigua y sucesiva tengan entre sí una dependencia tal que sea imposible concebir la existencia del segundo sin la previa existencia del primero, o, para ponerlo en el lenguaje de Hume:

There is a NECESSARY CONNEXION to be taken into consideration; and that relation is of much greater importance, than any of the other two above-mention'd.(52)

(51) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.77.
(52) HUME, Tr., Part.III, Sec.II, p.77.

Pero cuando Hume intenta nuevamente localizar algún elemento que sugiera la idea de necesidad que se supone expresada en las nociones de causa y efecto, sólo descubre el mecanismo comparativo que utiliza la mente para lograr encontrar en las relaciones de contigüidad y de sucesión los elementos semejantes que se requieren para que una relación como la de causa y efecto pueda ser catalogada como una relación filosófica. La naturaleza de la comparación Hume la describe de la siguiente forma:

We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. Thus we remember to have seen that species of object we call flame, and to have felt that species of sensation we call heat. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. Without any farther ceremony, we call the one cause and the other effect, and infer the existence of the one from that of the other. In all those instances, from which we learn the conjunction of particular causes and effects, both the causes and effects have been perceiv'd by the senses, and are remember'd: But in all cases, wherein we reason concerning them, there is only one perceiv'd or remember'd, and the other is supply'd in conformity to our past experience.(53)

Para Hume, pues, la contigüidad y la sucesión sólo son parte de los elementos esenciales de la idea de causa y efecto si, al comparar diversas experiencias, los objetos manifiestan estas dos relaciones de forma constante. Sin embargo, Hume observa que, a pesar de que la experiencia nos permite descubrir que dos objetos, movimientos, o cualidades reiteradamente se pueden presentar relacionados de forma contigua y sucesiva, el patrón de semejanza se obtiene a través de la comparación entre expe-

(53) HUME, Tr., Part.III, Sec.VI, p.87.

riencias, pero, por semejantes que sean distintas experiencias, lo único que es posible extraer de su comparación es que dos objetos, cualidades, o movimientos, constantemente han aparecido relacionados de forma contigua y sucesiva, pero de ahí no se puede extraer la idea de necesidad que se busca, ya que, como dice Hume:

From the mere repetition of any past impression, even to infinity, there never will arise any new original idea, such as that of a necessary connexion.(54)

Para Hume, pues, por más que la razón pueda juzgar que, en experiencias pasadas, dos objetos, o cualidades, o movimientos han reiteradamente manifestado estar relacionados de forma contigua y sucesiva, la razón, al comparar experiencias semejantes y descubrir que objetos, cualidades, o movimientos semejantes han sido acompañados por efectos semejantes, no tiene los elementos comparativos que le permitan descubrir otra relación de semejanza: la que supone que lo que se ha observado en el pasado necesariamente seguirá observándose en el futuro. Esta idea de necesidad, aunque en apariencia se deriva de la comparación entre experiencias, evidentemente no surge de una comparación, ya que, la semejanza que se extrae de la experiencia sólo nos muestra que dos objetos que no tienen entre sí nada en común manifiestan una relación constante de contigüidad y sucesión, pero, la observación reiterada de dos objetos distintos relacionados de forma contigua y sucesiva no nos muestra

(54) HUME, Tr., Part.III, Sec.VI, p.88.

que para que un efecto empiece a existir es necesario la presencia de una causa. En el caso de la relación de causa y efecto, más allá de su conjunción constante, no es posible observar ninguna característica en los objetos que haga depender la existencia del efecto de la existencia de la causa; y la idea de que la causa posee un poder oculto o una fuerza productiva que escapa a la observación de los sentidos, para Hume, no tiene mayor significado, ya que, si lo único que se observa en los objetos son sus cualidades sensibles, no hay ninguna razón que nos permita suponer que objetos que manifiestan cualidades sensibles semejantes poseen cualidades o poderes ocultos semejantes:

The bread, which I formerly eat, nourished me; that is, a body of such sensible qualities was, at that time, endued with such secret powers: but does it follow, that other bread must also nourish me at another time, and that like sensible qualities must always be attended with like secret powers? The consequence seems nowise necessary.(55)

En este sentido, para Hume, lo que se observa en los objetos que denominamos causa y efecto no es lo que nos permite ir más allá de los datos obtenidos por la memoria y los sentidos, y, sin embargo, cuando nosotros comparamos las semejanzas que hemos observado en los objetos en experiencias pasadas y descubrimos que entre ellos existe una conjunción constante, procedemos a inferir la existencia de un objeto de la existencia de otro. De hecho, para Hume, esta posibilidad es lo que le da a la relación de causa y efecto las características, no sólo de una re-

(55) HUME, Enq., Sec.IV, Part.II, ap.29, p.34.

lación filosófica, sino también de una de las pocas relaciones comparativas que hacen uso de lo que propiamente se denomina razonamiento. Lo que aún no queda claro es cómo fundamenta Hume la racionalidad de la inferencia causal con sólo la ayuda de la observación de la conjunción constante. De hecho, uno de los aspectos más controvertidos de toda su filosofía gira en torno a si, en realidad, Hume tuvo como propósito ofrecer algún tipo de argumento que pudiera llegar a fundamentar la racionalidad de la inferencia, o si tan sólo quiso dejar claro que toda inferencia causal carecía por completo de justificación racional. Pero toda esta controversia sólo muestra que aún existe una comprensión confusa del pensamiento de Hume, fundamentalmente en lo que respecta al orden como Hume analiza la gestación de la idea de causa.

En el caso de Beauchamp y Rosenberg, por ejemplo, es claro que sostienen que, a pesar de que Hume puede ser considerado en muchos aspectos como un escéptico, no lo es respecto a la racionalidad de la inferencia causal. Sin embargo, según ellos:

In the Treatise Hume seems to regard necessary connection as the most essential element in the idea of causation because it provides the foundation for inference from cause to effect or from effect to cause.(56)

Simultáneamente Beauchamp y Rosenberg correctamente señalan que Hume mismo sostiene que es imposible encontrar en los objetos alguna cualidad que de origen a la idea de conexión nece-

(56) Op. cit., p.6.

saria, lo cual, irremediablemente nos conduce a suponer que, para Hume, la inferencia causal no puede ser un producto derivado de la comparación de los datos empíricos que se recogen a lo largo de la experiencia, es decir, que la inferencia causal carece por completo de justificación racional. Este tipo de lectura es la que lleva a autores como Terence Penelhum, Karl Popper, F. L. Will, William Kneale, D. C. Stove y Jonathan Bennet entre otros, a pensar que, tal como Hume expone el problema de la inferencia, no hay manera en el mundo de otorgarle ningún tipo de validez formal. Esta opinión claramente se resume en las palabras de Terence Penelhum cuando dice:

Hume certainly holds that because inductive inference is formally invalid, it lacks rational justification. This conclusion, however, divides into at least three contentions: (1) that inductive conclusions are incurably vulnerable (inductive fallibilism); (2) that there is real possibility that the course of nature may change in the future from what it has been in the past; (3) that no evidence, however great in quantity, can contribute any likelihood to the conclusion of any inductive inference (inductive scepticism). Each is thought by him to be established by the formal invalidity of induction.(57)

Pero la supuesta conclusión a la que, según Penelhum, llega Hume, sólo puede sostenerse cuando se invierte el orden de los elementos que componen a la idea de causa, pues Hume, justo a diferencia de lo que sostienen Beauchamp y Rosenberg, mantiene que la idea de conexión necesaria no es lo que fundamenta a la inferencia, sino al contrario, que es la inferencia lo que da origen a la idea de conexión necesaria. Esto abiertamente lo

(57) PENELHUM, Terence, Hume, St. Martin's Press, New York, 1975, p.52.

adelanta Hume cuando dice:

Perhaps 'twill appear in the end, that the necessary connexion depends on the inference, instead of the inference's depending on the necessary connexion.(58)

En realidad, lo que Hume descubre es que, una vez que la mente observa una conjunción constante entre dos objetos, cualidades, o movimientos, la mente procede a proyectar, sin más deliberación, el pasado al futuro, e infiere que las semejanzas observadas en experiencias pasadas seguirán observándose en experiencias futuras; pero, como Hume se da cuenta que en ningún momento la mente puede encontrar ninguna cualidad o característica que determine la dependencia que se supone expresada entre las causas y los efectos, Hume tiene buenas razones para sospechar que, aún cuando la idea de conexión necesaria seguramente carezca de toda validez formal, la inferencia que se extrae de la observación de la conjunción constante, si bien se puede pensar que no surge de una comparación, no por eso es imposible justificarla a través de los mecanismos propios de la razón.

El punto que constantemente confunde a la crítica es que Hume sostiene que, cuando la mente se habitúa a observar una conjunción constante entre dos objetos, cualidades, o movimientos, es el mismo hábito el que determina que la imaginación los asocie de tal forma que basta la presencia o recuerdo de uno de ellos, para que la imaginación conciba, de manera fuerte y viva, la

(58) HUME, Tr., Part.III, Sec.VI, p.88.

existencia del otro. Lo que a la crítica se le escapa es que, según el mismo Hume, paralelamente, cuando la mente observa una conjunción constante entre dos objetos, la razón puede, perfectamente, proceder a comparar las diversas experiencias y extraer de estas comparaciones no sólo sus semejanzas, sino también cierto tipo de reglas que nos permitan juzgar correctamente cuándo una conjunción constante puede ser racionalmente considerada como una verdadera relación causal. Lo que Hume quiere dejar claro es que, ante la observación de una misma conjunción constante, en la mente se producen dos movimientos que, por muy conectados que estén, son radicalmente distintos: el primero es un proceso asociativo o natural que nos determina a esperar la existencia de un objeto de la presencia o recuerdo de otro; el segundo es un proceso comparativo o racional que nos ayuda a juzgar cuándo realmente una causa puede ser considerada como una verdadera causa. Esta es la razón por la cual, cuando Hume finalmente se decide a dar una definición exacta de la relación de causa y efecto, Hume no nos ofrece una, sino dos definiciones que, en sus propias palabras:

...are only different, by their presenting a different view of the same object, and making us consider it either as a philosophical or as a natural relation; either as a comparison of two ideas, or as an association betwixt them.(59)

Pero para la crítica aún representa un verdadero misterio el por qué aparecen dos y no una sola definición de la idea de

(59) HUME, Tr., Part.III, Sec.XIV, p.170.

causa, lo cual sólo confirma que, pese a que la bibliografía en torno a Hume es sumamente abundante, la crítica más bien se ha dedicado a elucubrar sobre un pensador que dista mucho de ser comprendido. Esto se debe, fundamentalmente, a que el crítico de Hume jamás ha cuestionado sus propios pre-juicios al acercarse a quien, enfáticamente advierte que, al intentar explicar aquellos principios que rigen al entendimiento humano, construirá un sistema con bases casi enteramente distintas a las comunemente concebidas.(60)

(60) HUME, Tr., *Introduction*, p.xvi.

4. EN TORNO A LAS DOS DEFINICIONES DE LA IDEA DE CAUSA.

Cuando Hume define a una causa como:

'An object precedent and contiguous to another, and where all the objects resembling the former are plac'd in like relations of precedence and contiguity to those objects, that resemble the latter.(61)

Y más adelante como:

'A CAUSE is an object precedent and contiguous to another, and so united with it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other.'(61)

Según la crítica, con la primera definición Hume simplemente resena una síntesis de su análisis empírico; por lo que, para autores como J. A. Robinson, Nicholas Capaldi y Terence Penelhum, dicha definición no va más allá de una mera descripción de cómo se manifiestan a los sentidos la regularidad de la naturaleza cuando se observan aquellos objetos que denominamos causas y efectos. Sin embargo, autores como Norman Kemp Smith alegan contra esta interpretación que:

Hume is no supporter of what is usually meant by the "uniformity" view of causation. As he is careful to insist, causation is more than sequence, and more also than invariable sequence. We distinguish between mere sequence and causal sequence; and what differentiates the two is that the idea of necessitation (determination or agency) enters into the latter as a quite essential element.(62)

(61) HUME, Tr., Part.III, Sec.XVI, p.170.

(62) SMITH, Norman Kemp, Op. Cit., p.91-92.

Antony Flew, por su parte, matiza el hecho de que, ni en la primera, ni en la segunda definición se menciona a la conexión necesaria como un elemento esencial para definir la noción de causa; para Flew, más bien es al contrario, ya que, según él:

(Hume) writes rather as if he had shown: not that talk of necessity does after all have some sense here, and what sense it has; but that really it has little or none, and arises from a misconception —the projection of a mental association out on to a physical conjunction.(63)

Pero Beauchamp y Rosenberg sostienen en contra de Flew que, si bien es cierto que Hume explicitamente no menciona a la conexión necesaria en ninguna de sus dos definiciones, la expresión "determinación mental" que aparece en la segunda definición implicitamente la contiene. En este sentido, para Beauchamp y Rosenberg:

Flew seems to confuse the absence of the term with the absence of the term's meaning.(64)

Sin embargo, Beauchamp y Rosenberg confiesan que:

It is more difficult to understand Hume on this point than is generally recognized. On the one hand, he normally maintains that the idea of necessary connection is central to the notion of causation. On the other hand, his definitions of "cause" do not specifically mention the idea of necessary connection. Furthermore, he frequently intimates that the idea of necessary connection, together with its near synonyms and cognates, is the product of a universal propensity unnoticed even by philosophers to graft mind-independent relations onto nature.(65)

(63) FLEW, Antony, Op. cit. p.123.

(64) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. cit., p.12.

(65) Ibidem., p.6-7.

Toda esta discusión ha llevado a distintos autores a creer que el problema central en torno a la obra de Hume consiste en averiguar cuál de las dos definiciones expresa la idea de causa que Hume defiende, pues, según ellos, si se parte de la primera definición, una causa no es más que la observación de una serie de secuencias de objetos ordenados de forma contigua y sucesiva; mientras que, si se parte de la segunda definición, para que una secuencia de objetos ordenados de forma contigua y sucesiva pueda considerarse causal, se requiere de un estado psicológico que nos determine a creer que el efecto, depende para existir, de una causa. En el primer caso parece que Hume tiene como propósito dar cuenta de la uniformidad general que objetivamente manifiesta la naturaleza; mientras que, en el segundo caso, parece que Hume sólo pretende incorporar a la noción de causa el carácter subjetivo de necesidad que, a criterio de ciertos autores, representa, para Hume, la parte esencial que le da el verdadero significado a la relación de causa y efecto. En este sentido, la crítica se debate tratando de decidir si, para Hume, la idea de conexión necesaria es realmente el componente esencial de la noción de causa, o simplemente es un componente subjetivo irrelevante para la comprensión objetiva de las secuencias causales que manifiesta la naturaleza. El problema es que, como quiera que sea, con este tipo de interpretación, la supuesta versión empírica de la noción de causa, y la supuesta versión psicológica que, según la crítica, es la que logra convertir a simples secuencias en elementos interdependientes, no logran conciliarse, en la medida en que,

en ninguna de las dos supuestas posturas de Hume, se resuelve la tensión entre los componentes objetivos que dan origen a la idea de causa y el componente subjetivo que logra visualizar a dichos componentes como secuencias necesarias. Como resultado tenemos a un pensador que aparentemente acepta que la naturaleza, por sí misma, nos muestra secuencias regulares de objetos relacionados de forma contigua y sucesiva, pero que afirma que, para que esas secuencias regulares se conciban como secuencias causales, se requiere que el observador agregue un componente subjetivo y ajeno a lo que manifiesta la naturaleza. De esta manera, para la crítica, Hume parece que sostiene que, entre lo que manifiesta la naturaleza, y lo que nosotros subjetivamente le agregamos, no existe ningún puente que logre conciliar aquello que observamos con aquello que creemos. En este sentido, la crítica se inclina a pensar que Hume, en realidad, no desarrolla una, sino dos teorías de la causalidad aparentemente incompatibles entre sí: una netamente empírica, y otra psicológica. En cualquier caso, el punto que está en cuestión no es otro que el de la conexión necesaria como elemento esencial de la idea de causa, por lo que distintos autores se inclinan a creer que, esclarecer a Hume, significa poder argumentar a favor o en contra de si la idea de conexión necesaria forma o no parte de la teoría causal que Hume defiende. Sin embargo, por la forma como se ha tendido a interpretar a Hume parece que, si se elimina la idea de conexión necesaria, entonces Hume defiende una teoría de la regularidad causal; y si se conserva la idea de conexión necesaria, entonces habría que ver si se compaginan

o no los elementos objetivos con el elemento subjetivo de necesidad. Los esfuerzos que se han hecho para fundamentar una u otra alternativa son sumamente variados, pero todo parece indicar que, tal como esta puesto el problema, no hay manera de reconciliar ninguna de las dos posturas. Por eso, autores como Beauchamp y Rosenberg sostienen que, la única forma de lograr una teoría causal unificada, es a través de consideraciones externas a la obra de Hume, ya que, según ellos:

...Hume maintains neither of these two theories explicitly, but that implicitly he is committed to both -a tension in his work unresolvable by textual analysis alone. However, we think this tension can be resolved by nontextual considerations, and we shall eventually defend both of Hume's theories in the form of a single unified theory.(66)

Pero, mientras que Beauchamp y Rosenberg se ven obligados a inventar un nuevo Hume para lograr construir una teoría unificada de la causalidad a través de sus consideraciones no textuales, Hume mismo nos ofrece todos los elementos que se requieren para estructurar una teoría unificada de la causalidad, siempre y cuando se comprenda que, para él, no es la idea de conexión necesaria la que le da forma y origen a la idea de causa, sino la de conjunción constante. A Beauchamp y a Rosenberg evidentemente se les escapa que esto Hume lo recalca cuando sostiene que, si hay quien piense que sus dos definiciones son defectuosas porque parece que se derivan de objetos ajenos a la causa, se debe a que, para él, la idea de causa depende totalmente de la observación de simples conjunciones constan-

(66) Op. cit., p.5.

tes, por lo que sus dos definiciones claramente reflejan que no existe ningún elemento, ni ningún medio que garantice la mutua dependencia que se supone expresada entre las causas y los efectos más allá de la conjunción constante que observamos en los objetos a lo largo de la experiencia. Hume, por eso, enfáticamente señala que, si consideramos el significado de la primera definición:

...we may easily conceive, that there is no absolute nor metaphysical necessity, that every beginning of existence shou'd be attended with such an object.(67)

Y si consideramos el significado de la segunda definición:

...we shall make still less difficulty of assenting to this opinion. Such an influence on the mind is in itself perfectly extraordinary and incomprehensible; nor can we be certain of its reality, but from experience and observation.(67)

Pero, para Hume, la eliminación de la conexión necesaria como componente esencial a la idea de causa, no puede ser interpretada como un argumento a favor de una teoría de la regularidad causal, puesto que, el mismo Hume podría objetarles a quienes le atribuyen la defensa de una teoría con base a simples observaciones del comportamiento regular de la naturaleza que, justo uno de los puntos que lo indujo a cuestionar que las causas fueran necesarias fue la observación de que la naturaleza está muy lejos de manifestar un comportamiento uniforme. Hume, en este sentido comenta:

(67) HUME, Tr., Part.III, Sec.XIV, p.172.

'Twou'd be very happy for men in the conduct of their lives and actions, were the same objects always conjoin'd together, and we had nothing to fear but the mistakes of our own judgment, without having any reason to apprehend the unceranity of nature. But as 'tis frequently found, that one observation is contrary to another, and that causes and effects follow not in the same order, of which we have had experience, we are oblig'd to vary our reasoning on account of this uncertainty, and take into consideration the contrariety of events.(68)

Lo que más desconcierta a la crítica es que, si Hume, efectivamente, elimina la idea de conexión necesaria como elemento esencial a la idea de causa, y, simultáneamente sostiene que la naturaleza no manifiesta en su comportamiento una regularidad uniforme, entonces, evidentemente Hume propone que, en la naturaleza, no hay nada semejante a una causa, y, por lo tanto, que incluso las secuencias regulares que somos capaces de detectar en el universo son, por definición, contingentes. Sin embargo, y en contra de lo que cualquiera se inclinaría a pensar, para Hume, el azar no es más que la negación de una causa, es decir, que el azar, para Hume, no tiene realidad en sí mismo, sino que se trata más bien de una categoría negativa que expresa un estado mental de indiferencia respecto al futuro acontecer de la naturaleza. Esto, a criterio de ciertos autores, significa que, para Hume, la naturaleza, en sí misma, no es causal, ya que sólo cuando la mente pierde ese estado de indiferencia se puede hablar de causas, por lo tanto, según ellos, para Hume, las causas son, a su vez, estados mentales que nos determinan a esperar un comportamiento específico del futuro acontecer de la naturaleza. El problema es que, como erróneamente se asume

(68) HUME, Tr., Part.III, Sec.XII, p.131.

que en Hume existe una dicotomía entre naturaleza y estados mentales, parece que, para Hume, la única manera de romper los estados de indiferencia mental es a través de la observación directa del comportamiento de la naturaleza, lo cual deja la sensación de que algo anda mal en el pensamiento de Hume, pues si las causas se aprenden directamente de la observación del comportamiento de la naturaleza, cabe preguntarse por qué para Hume es tan importante sostener que las causas son estados mentales.

Beauchamp y Rosenberg ingenuamente sostienen, junto con Kemp Smith, que la razón es que Hume tiene interés en diferenciar entre la observación de meras secuencias de objetos relacionados de forma contigua y sucesiva, de las secuencias causales; ya que, según ellos, para Hume es posible observar que dos objetos manifiestan una relación constante, sin que necesariamente se conciban como causales. Esto lo ejemplifican Beauchamp y Rosenberg de la siguiente manera:

Suppose a person A were simply to mention or itemize the empirical features of contiguity, succession, and constant conjunction to his colleague B. It is quite possible that B would not understand at all that a statement asserting a causal relation was being uttered. If A were to say that a train's rumble every morning at 7:00 slightly precedes and is contiguous with poor lighting in his bathroom, B would not know whether the statement is a causal one, a statement of coincidence, or merely a report. Obviously something is missing; in Hume's view it is the element of necessary connection or power. If A says the rumble causes the poor lighting, B understands him to mean that, given the rumble (presuming normal conditions prevail), the poor quality of the light must occur.(69)

(69) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. cit., p.8.

Pero en el ejemplo de Beauchamp y Rosenberg se detecta el error que ha llevado a la crítica a creer que entre la primera y la segunda definición de causa que Hume nos ofrece no hay ninguna correspondencia. Este error no es otro que la creencia de que, por conjunción constante, Hume entiende lo que J. A. Robinson concretamente denomina una yuxtaposición. En concordancia con este tipo de interpretación, Beauchamp y Rosenberg introducen la observación de la conjunción constante como si se tratara de una observación adicional a la de contigüidad y sucesión; por eso son capaces de afirmar que, cuando Hume examina los elementos que componen a la idea de causa:

Hume eventually isolates three empirical relations -contiguity, succession, and constant conjunction- and proclaims them the essential elements of the idea of causation.(70)

Por supuesto que, para Beauchamp y Rosenberg, la incorporación de la conexión necesaria como el cuarto elemento esencial a la idea de causa, les parece totalmente ajeno a los otros tres; por eso inmediatamente comentan:

Additionally, and somewhat surprisingly, he cites an apparently nonempirical element as essential to causation: necessary connection.(70)

Para Robinson por eso es tan fácil afirman que la conexión necesaria para Hume, no puede ser más que la representación subjetiva de lo que objetivamente manifiesta la naturaleza; y, aunque Beauchamp y Rosenberg aleguen en contra de Robinson que:

(70) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. cit., p.4.

...there is no statement in the Treatise that explicitly affirms the existence of causal relatedness independent of experience.(71)

En realidad, si Beauchamp y Rosenberg están de acuerdo con Robinson de que la conjunción constante no es más que una observación adjunta e independiente de la observación de la contigüidad y la de sucesión, entonces, por más esfuerzos que se hagan, el elemento de conexión necesaria siempre será un elemento ajeno no sólo a la experiencia, sino también a lo que objetivamente es posible observar en la naturaleza. Pero basta entender que, para Hume, la conjunción constante no puede ser interpretada como una observación aparte de la experiencia, para darse cuenta que, para él, la conexión necesaria es una consecuencia natural de la observación de que en experiencias pasadas, objetos semejantes constantemente manifiestan relaciones semejantes de contigüidad y sucesión. Esto se puede ilustrar corrigiendo el mismo ejemplo de Beauchamp y Rosenberg anteriormente citado.

En su ejemplo, Beauchamp y Rosenberg sostienen que, una persona A puede mencionar o listar una faceta empírica que contenga la observación de la contigüidad, la sucesión y la conjunción constante a un colega B, sin que B sepa que lo que A le está reportando puede ser una relación causal. Erróneamente, Beauchamp y Rosenberg piensan que, la observación de una conjunción constante no contribuye a la gestación de la creencia de que, si una y otra vez aparecen los mismos objetos relacionados de manera contigua y sucesiva, la observación es causal.

(71) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. cit., p.16.

En este sentido, Beauchamp y Rosenberg sostienen que si A le comunica a B que CADA mañana, el ruido del tren de las 7:00 precede y es contiguo a un debilitamiento de la intensidad de la luz de su baño, B no tendría suficientes elementos para decidir si el reporte de A tiene connotaciones causales, coincidentes o anecdóticas. Pero esto sólo sería correcto si Beauchamp y Rosenberg modificaran el término CADA mañana por el de ESA mañana. Es decir, si A le comunicara a B que ESA mañana observó que el ruido del tren precedía y era contiguo a un debilitamiento de la intensidad de la luz de su baño, entonces, justo porque se eliminó la observación de una conjunción constante, B no tendría suficientes elementos para juzgar si el reporte de A es causal, o sólo una coincidencia, o un simple anécdota. Sin embargo, si A le comunicara a B, que durante DOS mañanas consecutivas ha observado que el ruido del tren de las 7:00 precede y es contiguo a un debilitamiento de la intensidad de la luz de su baño, a menos que B pensara que A es un mentiroso, o que A es un individuo que sufre de alucinaciones, tanto B como A tendrían buenas razones para creer que muy probablemente el reporte de A es un报告 causal. En este caso, si suponemos que B es más escéptico que A, posiblemente B le pediría a A que observara durante varias semanas si el mismo empobrecimiento de la intensidad de la luz se repite inmediatamente después y contiguo al ruido del tren de las 7:00. Si después de varias semanas A le vuelve a comunicar a B que CADA mañana el ruido del tren de las 7:00 precede y es contiguo al debilitamiento de la intensidad de la luz de su baño, entonces ni B,

ni A tendrían razones para dudar que el ruido del tren es la causa del debilitamiento de la intensidad de la luz del baño de A.

Nótese que, para Hume, basta con que la mente observe un mínimo de veces que se repite la experiencia de objetos semejantes dispuestos en relaciones semejantes de contigüidad y de sucesión, para que la mente espontáneamente pierda su estado natural de indiferencia y sospeche que está en presencia de una causa. En este sentido, para Hume, a diferencia de lo que opinan Beau-champ y Rosenberg, no es el reporte subjetivo de A lo que le permite saber a B que lo que A describe se trata de una relación causal, sino que es la experiencia repetida o reiterada de A, es decir, la observación de una conjunción constante, lo que propicia que tanto A como B crean que el ruido del tren de las 7:00, porque precede y es contiguo al debilitamiento de la luz del baño de A, es la causa del debilitamiento de la luz del baño de A. Pero, para Hume, el efecto de la observación de una conjunción constante no termina ahí, pues, paralelamente, la constante repetición de la experiencia de objetos semejantes dispuestos en relaciones semejantes de contigüidad y sucesión, genera un hábito que determina, por costumbre, que tanto A como B firmemente crean que la causa del debilitamiento de la luz del baño de A es el objeto que precede y es contiguo al debilitamiento de la luz, por lo que en su mente, el ruido del tren de las 7:00 y el debilitamiento de la luz del baño de A quedan tan estrechamente unidos, que la idea de uno determina a la mente a formarse la idea del otro, y la impresión de uno a for-

marse una idea más viva de la existencia del otro. Obsérvese que, en los dos casos, para Hume, la obtención de la idea de causa tiene su origen en la observación de un hecho que, a primera vista, se puede considerar como contingente, pero que basta con agregar la observación de una conjunción constante, para que la mente transforme la observación de meras secuencias en secuencias causales. En los dos casos, la idea de causa no es más que la observación de una conjunción constante de objetos contiguos y sucesivos, y, en los dos casos, es la mente la que convierte la observación de meras secuencias ordenadas de manera contigua y sucesiva, no sólo en secuencias causales, sino en secuencias necesarias. Para Hume, pues, la idea de necesidad no es, como piensan Kemp Smith o Beauchamp y Rosenberg, un elemento subjetivo que surge aparte y sin relación a lo que forma parte de la observación y la experiencia, sino que se trata de un proceso acumulativo de experiencias que poco a poco va generando el hábito que nos permite suponer que lo que una y otra vez ha acontecido de determinada manera, continuará aconteciendo de la misma manera.

Quizá para aquellos que, como Robinson, Capaldi o Penelhum, que buscan en Hume un sostenedor de una teoría de la regularidad causal, puedan pensar que, si es la mente la que convierte la observación de meras secuencias en secuencias tanto causales como necesarias, se debe a que la mente sólo copia, por así decir, lo que objetivamente es posible observar en la realidad, y, por lo tanto, que cualquier tipo de secuencia, ya sea contingente, causal, o necesaria, existe independientemente de que

se perciba o no se perciba . Sin embargo, basta recordar que, para Hume, la única relación que nos permite creer en la existencia de objetos más allá de lo que percibimos es la relación de causa y efecto, por lo que, pensar que una secuencia, sea del tipo que sea, existe independientemente de que se perciba o no se perciba, para Hume equivale a establecer una relación de tipo causal.

REALIDAD Y EXISTENCIA.

1. AZAR Y CAUSALIDAD.

Extrañamente la crítica prácticamente no repara en que Hume introduce el azar como la negación de una causa, pero, para Hume, el azar es concebido como el estado natural de la mente:

Chance (...) leave the mind in its native situation of indifference; in which, upon the absence of a cause, 'tis instantly re-instated.(72)

Hume describe el azar como un estado mental de indiferencia, lo cual quiere decir que, la mente, en su estado original, no tiene preferencia por ninguna relación o situación en particular, y, por lo tanto, que la imaginación tiene toda la libertad para considerar cualquier relación o situación presente como contingente. Para Hume, a su vez, todo lo que la mente puede concebir con claridad, lo puede concebir como existente; y todo lo que la mente puede concebir claramente como existente, lo puede concebir como posible. Pero, cualquier tipo de coerción, es decir, cualquier condición que se le imponga a la mente para considerar que una relación o situación en particular es mayormente posible que otra, automáticamente provoca que la mente pierda su estado natural de indiferencia y proceda a eliminar alguna, o algunas de las posibilidades anteriormente concebidas:

(72) HUME, Tr., Part.III, Sec.XI, p.125.

Since therefore an entire indifference is essential to chance, no one chance can possibly be superior to another, otherwise than as it is compos'd of a superior number of equal chances. For if we affirm that one chance can, after any other manner, be superior to another, we must at the same time affirm, that there is something, which gives it the superiority, and determines the event rather to that side than the other.(73)

Para Hume, por lo tanto:

A perfect and total indefference is essential to chance, and one total indifference can never in itself be either superior or inferior to another.(73)

Por contraste Hume define a una causa como la inclinación mental que de alguna manera nos obliga a considerar a determinados objetos o situaciones en determinado tipo de relaciones:

A cause traces the way to our thought, and in a manner forces us to survey such certain objects, in such certain relations.(73)

Esto significa que, para Hume, lo único que logra que la mente pierda su estado original de indiferencia y se incline a considerar que ciertas posibilidades son más probables que otras es la observación de una conjunción constante, es decir, la observación de que en experiencias pasadas objetos semejantes se manifestaron dispuestos en relaciones semejantes de continuidad y sucesión. Por lo que el paso de lo posible a lo probable, es decir, el paso del azar a la causalidad, Hume lo explica

(73) HUME, Tr., Part.III, Sec.XI, p.125.

como un proceso de eliminación de posibilidades en función de la experiencia adquirida. Cada experiencia, en donde objetos semejantes se observan dispuestos en relaciones semejantes de contigüidad y sucesión, contribuyen a formar un hábito que dispone a la imaginación a pasar con mayor facilidad de la impresión o recuerdo de uno, a la idea de existencia del otro:

As the habit, which produces the association, arises from the frequent conjunction of objects, it must arrive at its perfection by degrees, and must acquire new force from each instance, that falls under our observation. The first instance has little or no force: The second makes some addition to it: The third becomes still more sensible; and 'tis by these slow steps, that our judgment arrives at a full assurance.(74)

Cuando el hábito está bien afianzado, la mente tiende a creer que una relación o situación en particular es más probable que otra y, por lo mismo, reduce, poco a poco, el número de posibilidades concebibles a una sola. A la larga, la mente pierde totalmente su estado natural de indiferencia y tiende, espontáneamente, a subordinar lo posible a lo que la experiencia le ha indicado como más probable.

Es digno de llamar la atención el hecho de que la crítica pase totalmente desapercibido que, el uso que Hume le otorga al término probable es justo lo contrario del azar, y que, por lo tanto, para Hume, el conocimiento de lo probable siempre se refiere al conocimiento causal, es decir, al conocimiento de lo que la experiencia determina como mayormente posible.

(74) HUME, Tr., Part.III, Sec.XII, p.130.

Esto significa que, para Hume, incluso cuando nosotros no podemos tener ningún tipo de certeza respecto a lo que puede llegar a acontecer en el futuro, la mente, aunque es capaz de imaginar cualquier posibilidad, no está libre de ataduras, y, por lo tanto, espontáneamente se inclinará a creer que son más probables cierto tipo de relaciones o situaciones que otras, y, por lo mismo, que lo que puede llegar a acontecer en el futuro carezca de contingencia.

Evidentemente, Hume no descarta que, la imaginación, perfectamente pueda concebir con la misma claridad que el sol no saldrá mañana como que el sol saldrá; al igual que puede concebir con la misma claridad que el curso de todos los acontecimientos futuros puede variar, o puede no variar. En estos casos, ningún argumento, ni ningún razonamiento podría auxiliarnos para demostrar que cualquiera de estas afirmaciones es falsa, porque ninguna de ellas implica una contradicción, y, por lo tanto, la veracidad de cualquiera de ellas es posible. Sin embargo, aunque todo lo que la mente puede concebir con claridad, lo puede concebir como posible, para Hume, no todo lo que se puede concebir como posible, se puede concebir como realmente posible.

Para Hume existen ciertas ideas, o asociaciones entre ideas que, independientemente de nuestra voluntad, se conciben con mayor fuerza, o vivacidad, o solidez, o firmeza, o estabilidad, y es la manera como se combinen ciertas relaciones o situaciones lo que nos impulsa a creer, más allá de nuestra voluntad, que ciertas relaciones o situaciones son más reales que otras, y, por lo mismo, cada experiencia contribuye a que la mente se incline más y más a juzgar que por siempre será así; pero,

como un juicio de esta naturaleza sólo es un juicio probable, para Hume, no hay manera de demostrar si nuestra expectativa de que el futuro se asemeje al pasado es una creencia verdadera o falsa.

Ninguna afirmación de Hume ha causado tanto revuelo entre la crítica, como la que sostiene que la creencia que nos impulsa a esperar que el futuro se asemeje al pasado carece de fundamento racional. Este tema en particular ha dado pie a un sin fin de controversias que se expresan de diferentes maneras en distintos autores, pero, en general, la gran mayoría coincide en que la afirmación de Hume sólo puede ser catalogada como una postura totalmente escéptica en lo que respecta a lo que se conoce como el problema de la inducción. Beauchamp y Rosenberg, muy atinadamente, resumen lo que ellos denominan la "opinión aceptada" ("the received view") en cinco puntos generales que reflejan sucintamente los acuerdos de la crítica:

In general, these expositors claim that Hume is a complete sceptic about induction. Specifically, they contend: (1) that he thinks no inductive procedures provide rational justifications, (2) that he thinks there are no rational justifications of inductive procedures, (3) that he does not distinguish between rational and irrational belief, (4) that he advances an epistemology which implies that our factual "knowledge" is reducible to an irrational faith, and (5) that his critique of induction undermines his own empirical method.(75)

Beauchamp y Rosenberg tratan de evadir el problema de la inducción alegando, entre otras cosas, que para Hume hay un doble significado del concepto razón, que hay que interpretar según

(75) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. cit., p.37.

el contexto que Hume le da al término en cuestión:

Hume sometimes uses the word "reason" and its analogs in a narrower way than is common today, and he often substitutes terms such as "experience" and "custom" where we would likely use "reason".(76)

Sin embargo, en la obra de Hume no cabe la menor ambigüedad respecto al significado que le otorga al término "razón", por lo que, en ningún caso dicho término puede ser contextualmente ni reinterpretado, ni confundido con términos como el de "experiencia" o "costumbre" sin violentar el texto. Claramente, para Hume, el término "razón" SIEMPRE se refiere a la capacidad de la mente para COMPARAR distintas ideas y extraer, de esa comparación, aquellas cualidades, o características, o propiedades semejantes que la mente es capaz de descubrir en los objetos que compara. En este sentido, para Hume, el término "razón" en nada difiere de lo que, en la actualidad, se entiende por un argumento demostrativo. Pero según D. Stove:

...Hume certainly does not mean what we mean by speaking of an argument either as demonstrative or as probable.

When we call an argument "demonstrative" we mean that it is "logically conclusive", "valid", that its premises entail its conclusion. (...) When Hume calls an argument "demonstrative", however, he means that it is an argument (all) the premises of which are necessarily true, or such as can be known independently of experience. By "probable arguments", correspondingly, he means arguments of which the premises are (all) contingent, or such as can be known by experience if at all.(77)

(76) BEAUCHAMP & ROSENBERG, Op. cit., p.41.

(77) STOVE, D., Hume, Probability, and Induction, Ed. por V. C. Chappel, Univ. of Notre Dame Press, Londres, 1966, p.197.

Stove, sin embargo, agrega:

No doubt, Hume tacitly added to his notion of "demonstrative arguments" as given above, the requirement that such arguments be valid. No doubt, too, no man knew better than Hume that, in all those arguments from experience with which he regularly identifies the genus "probable arguments", the conclusions we draw are all invalidly drawn.(78)

L

Para Stove, claramente, el problema de la inferencia es un problema que tiene que ver, fundamentalmente, con los distintos grados de validez que puede alcanzar un argumento probable en contraste con un argumento demostrativo. En su teoría Stove sostiene que la validez de un argumento proviene del hecho de que en las premisas se garantice el resultado de la conclusión, y esto sólo se logra si las premisas de alguna manera contienen todos los elementos necesarios que determinen su validez. Stove entiende que, para Hume, ningún argumento inductivo garantiza la validez de su conclusión, pero Stove sostiene que, aún habiendo argumentos que no son válidos, en el sentido de que sus premisas no contienen todos los elementos que se requieren para garantizar su validez, eso, de ninguna manera significa que, las conclusiones que se pueden extraer de premisas contingentes no puedan alcanzar cierto grado de validez, o, en otras palabras, que existen argumentos probables que, aunque no son del todo válidos, no por eso es imposible otorgarles cierto grado de certeza a sus conclusiones. Para Stove, en este sentido, el problema de la inducción sólo es un problema si se pretende que las conclusiones que se pueden extraer de premisas contingentes

(78) Ibidem., p.198.

tes pretendan alcanzar el grado de certeza que puede obtenerse de premisas necesarias, por lo que, para Stove, cuando Hume sostiene que la suposición de que el futuro se asemeja al pasado carece de validez, Hume sólo sostiene que la validez de la inferencia no puede alcanzar el mismo grado de certeza que puede obtenerse a través de un argumento demostrativo, y, por lo tanto, que, para Hume, todo tipo de inferencia es simplemente un argumento probable.

Para demostrar esto, Stove construye lo que él denomina un "diccionario" con el propósito de explicar cómo es posible "traducir" ciertas frases de Hume a un lenguaje en donde sea factible poder convertir la observación de un hecho contingente en un argumento que, si bien no es del todo verdadero, al menos nos permite establecer un argumento con cierto grado de validez. Lo más interesante del "diccionario" de Stove y de su supuesta "traducción" es que en él se detectan los grandes errores de "traducción" que han contribuido a otorgarle a Hume la fama de un supuesto escepticismo que no le corresponde. Según Stove, su "diccionario" no es una traducción, pero en él ya se detectan ciertas impresiones de interpretación que, aunque no son muy importantes para el seguimiento de la presente discusión, de todas maneras se van a indicar subrayando el original. Como la "traducción" de Stove es de inglés a inglés, es importante revisar las citas y el manejo de su lenguaje en el idioma original, por lo que ciertas palabras clave que ya han sido empleadas en castellano a lo largo de este trabajo, se tratarán de conservar en inglés para evitar mezclar mi propia interpreta-

ción con la de Stove.

El "diccionario" de Stove consta de diez puntos que dicen:

- (a) That the premise of an inference from the impression to the idea should be true, while its conclusion is false, is a perfectly intelligible proposition.
- (b) The inference from the impression to the idea is not one which reason engages (determines) us to make.
- (c) To lead us to make an inference of this kind, experience -of the conjunction of the objects (impressions) in question- is necessary.
- (d) All probable arguments presuppose that the future resembles the past.
- (e) That the future resembles the past is a statement concerning matter of fact.
- (f) That the future resembles the past cannot be proved by any demonstrative arguments.
- (g) If there are any arguments for this statement, they are probable arguments.
- (h) Any probable argument for this statement would be circular.
- (i) Even when we have had experience (of the appropriate constant conjunction), the inference from the impression to the idea is still not one which reason determines us to make.
- (j) It is not reason at all, but custom alone, which determines us to make this inference.(79)

Stove divide estos diez puntos en tres fases: la primera está formada por (a), (b) y (c); la segunda por (d), (e), (f), (g), (h) e (i); la tercera por el resultado que se obtiene de (c) y de (i); y (j) sólo confirma que no es la razón la que se compromete a establecer una inferencia, sino sólo la costumbre. La "traducción" de Stove se centra, fundamentalmente, en los puntos que comprende la segunda fase, ya que según él, es en esta fase donde se concluye que:

...even with the aid of experience, reason cannot engage

(79) Ibidem., p.194.

us to infer the idea from the impression.(80)

Según Stove, en la primera fase:

Hume has just (...) considered inference of the sort "This is a flame, so this is hot", and has given, in (b), his critical verdict on them. Statement (c) invites us to consider instead arguments of the sort "This is a flame, and all flames observed in the past have been hot, so this is hot". The first premise corresponds, of course, to the "impression", the second to the "experience" which, according to (c), is necessary to lead us to infer the conclusion. It is arguments of this second kind that Stage 2 is about.(81)

Evidentemente Stove piensa que las "impresiones" son los datos observacionales que Hume denomina matter of fact, y, para Stove los datos observacionales son los que forman un primer tipo de argumento. Cuando el primer tipo de argumento se confirma con la experiencia, surge un segundo tipo de argumento:

Such arguments are sometimes called "predictive inductive inferences (arguments)", since their conclusions are singular rather than general. Consequently I translate the "inference from the impression to the idea, when we have had experience..." as "predictive inductive arguments". Thus statement (i) now reads: "Predictive inductive arguments are not ones which reason engages us to make".

In (e) I translate "is a statement concerning matter of fact" as "is a contingent statement."(81)

Nótese que para Stove los términos "inferencia" y "argumento" son intercambiables, por lo que, según Stove toda inferencia es un argumento. En este sentido, para Stove, términos como "argumentos probables" y "argumentos demostrativos" indistintamente significan "inferencias probables" e "inferencias demos-

(80) Ibidem.. p.195. El subrayado es del original.

(81) Ibidem., 196.

trativa". En este sentido, Stove sostiene que la inferencia del tipo (a) siempre es un argumento contingente, por lo que una inferencia del tipo (c), al ser sólo una confirmación de la conjunción constante de los datos observacionales (matter of fact), siempre es un argumento que carece de premisas necesarias y, por lo tanto, es lo que Hume debe de entender como un argumento probable. Para Stove:

It is to be understood that predictive inductive arguments are a species of arguments from experience.(82)

Así, la fase dos se traduce como sigue:

"All arguments from experience presuppose that the future resembles the past (d). That the future resembles the past, however is a contingen statement (e); consequently it is not deducible from any premises (all of) which are necessarily true (f), and if there are any arguments for this statement, they are arguments from experience (g). But -from (d) and (g)- any argument from experience for this statement would be circular (h). Hence -form (f) and (h)- no predictive inductive inference is one which reason gages us to make (i).(83)

Pero Stove aún se siente inseguro respecto a la manera de "traducir" tres cuestiones:

The first of these is the word "presuppose" in (d). What can Hume possibly have meant by saying that all arguments from experience presuppose that the future resemble the past -or, as I will say for shortness hereafter, presuppose "the Resemblance Thesis"?

The second is the phrase "any argument" in (g), along with the phrase "any argument from experience" in (h).

The third is the phrase, used of an inference or argument in (i), that it is not "one which reason engages (deter-

(82) Ibidem., p.199.

(83) Ibidem., 199. El subrayado es del original.

mines) us to make.(84)

Stove correctamente se da cuenta de que, la única manera de no caer en las redes del escepticismo que ha llevado a la crítica a pensar que el problema de la inferencia es un problema sin solución, se concentra en la posibilidad de ofrecer una clara "traducción" de "the Resemblance Thesis", por eso Stove indignado comenta:

It is surprising, therefore, to find that writers who assert (d) in one of Hume's versions -whether by paraphrase, as Kemp Smith does, or by quotation, as Popper and von Wright do- feel under no obligation to say what it means. One would not expect to find contemporary writers introducing, without any explanation, the following thesis: "Of all the principles of association, causation alone transfers from the impression to the idea that liveliness of conception in which belief consist". Yet for Hume, it is from some such rude ancestor that (d) derives its obviousness.(85)

Lo extraño del asunto es que Stove, teniendo tan claro el origen del problema de la inferencia, opta por "traducir" (d) en el mismo sentido de Kemp Smith cuando dice:

Can we not, however, argue that while experience yields no certainty as to the future, it may yet instruct us as to what is likely to happen in the future?(86)

"Likely", tanto en este caso, como en el caso de Stove, es la "traducción" de "Resemblance" y, en este sentido Stove se siente con derecho a afirmar:

(84) Ibidem., p.199-200. El subrayado es del original.

(85) Ibidem., p.201.

(86) SMITH, Norman Kemp, Op. cit., p.374-375.

That this translation is correct is confirmed by the fact that, so translated, (h) is actually entailed by the conjunction of (d) and (g); for (d) asserts that any argument from experience is valid only if the Resemblance Thesis is added to its premises, and (g) asserts that any argument for the Resemblance Thesis is an argument from experience. It follows that any argument from experience for the Resemblance Thesis is valid only if it has the Resemblance Thesis added to its premises -that is, is circular-and this is what (h) asserts.(87)

La solución de Stove sin duda es interesante, pero él mismo reconoce que si se ponen todas las piezas del rompecabezas juntas y se lee:

"Predictive inductive inference are valid only if the Resemblance Thesis es added to their premises (d). But the Resemblance Thesis is a contingent statement (e), and consequently is not deducible from necessarily true premises (f) but is deducible from observational premises if from any (g). But -from (d) and (g)- it is deducible only with circularity from observational premises (h). Consequently -from (f) and (h) -predictive inductive inference are valid only if a premise is added to them which is deducible neither from necessarily true premises nor, without circularity, from observational ones (i)".(88)

Es exactamente lo mismo que decir que, para que un argumento pueda alcanzar cierto grado de validez, se requiere que sus premisas, de alguna manera garanticen la veracidad del resultado de sus conclusiones. El supuesto de que el futuro se asemeja al pasado, sólo puede alcanzar cierto grado de validez, si se supone que es verdad que el futuro se asemeja al pasado, es decir, si se agrega lo que Stove denomina "Resemblance Thesis". Pero el supuesto de que el futuro se asemeja al pasado está fincado, al decir de Stove, en premisas contingentes, es decir,

(87) STOVE, Op.cit., p.205-206.

(88) Ibidem., p.207.

en premisas que no garantizan el resultado de sus conclusiones, por lo tanto, aún agregando "the Resemblance Thesis" las premisas no garantizan el resultado de que el futuro se asemeja al pasado. Esto es justo lo que lleva a von Wright a comentar que Hume:

...was aware of the infinite retrogression to which the introduction of probabilities in this connection leads and also of the necessity of interpreting probability as a statistical concept if it is to be of relevance to statements on future events. This clarity, in our opinion, gives the highest possible credit to the philosophical geniuses of Hume and strikingly contrast him with those numberless critics of his ideas who have in the realm of probabilities found an escape from the "scepticism" he taught.(89)

Claro que ni von Wright, ni Stove, ni ningún otro crítico que yo conozca, se da cuenta que, para Hume, la inferencia no es un argumento ni probable, ni de ningún otro tipo; más aún, que la posibilidad misma de la probabilidad depende del presupuesto de que el futuro se asemeja al pasado, y, al decir de Hume:

...'tis impossible this presumption can arise from probability. The same principle cannot be both the cause and effect of another; and this is, perhaps, the only proposition concerning that relation, which is either intuitively or demonstratively certain.(90)

La crítica no ha podido dar una respuesta satisfactoria a este enigma en la medida en que es incapaz de entender lo que significan para Hume los principios asociativos, pues sólo ellos

(89) VON WRIGHT, G. H., The Logical Problem of Induction, Londres, 1957, p.153.

(90) HUME, Tr., Part.III, Sec.VI, p.92.

nos permiten pasar de una impresión a una idea, o de un objeto a otro, o de una situación a otra, aún cuando no hay razones (elementos comparativos) que nos asistan en la elaboración de la transición:

When the mind, therefore, passes from the idea or impression of one object to the idea of belief of another, it is not determin'd by reason, but by certain principles, which associates together the ideas of these objects, and unites them in the imagination. Had ideas no more union in the fancy than objects seem to have to the understanding, we cou'd never draw any inference from causes to effects, nor repose belief in any matter of fact. The inference, therefore, depends solely on the union of ideas.(91)

Así es como formamos a los objetos y como llegamos a concebir un sistema que comprende todo aquello que recordamos que alguna vez estuvo presente a los sentidos:

...and every particular of that system, joined to the present impressions, we are pleas'd to call reality.(92)

Ningún tipo de razonamiento interviene en este proceso, pero es a través de él como logramos convertir el mundo de las impresiones en elementos reconocibles para la memoria y los sentidos. Para Hume es éste proceso el que da origen a la experiencia, y es la experiencia la que, poco a poco, va sacando a la mente de su estado natural de indiferencia y la obliga (o determina) a creer que ciertas relaciones o situaciones son más reales que otras. En este sentido, cuando Hume se refiere a la inferencia, específicamente se refiere al único mecanismo que

(91) HUME, Tr., Part.III, Sec.VI, p.92.

(92) HUME, Tr., Part.III, Sec.IX, p.108.

posee la mente para proyectar, hasta el último confín del universo, sus experiencias, porque para Hume, la inferencia, es decir, la relación de causa y efecto, es el único camino que nos ofrece la naturaleza para desprendernos del estrecho campo de la memoria y los sentidos y nos permite concebir, como reales, objetos, relaciones, o situaciones que no vemos ni sentimos. Para Hume es a través de este proceso como el mundo adquiere sus dimensiones y se vuelven reales espacios y tiempos distintos al nuestro. Lo que ningún crítico de Hume ha logrado entender es que cuando estamos en el terreno de la inferencia, estamos justo donde la imaginación pierde sus opciones y se ve impedida a imaginar como real cualquier objeto, relación, o situación que contradiga los dictados de la experiencia.

2. INFERENCIA, PROBABILIDAD Y PREDICCIÓN.

La crítica, como ha sido incapaz de distinguir la diferencia entre la gestación de la inferencia y la gestación de la probabilidad, ha creido que, si para Hume, toda inferencia carece de justificación racional y la inferencia es un argumento probable, entonces, para Hume, todo argumento probable también carece de justificación racional. Sin embargo, para Hume, si bien es la inferencia la que da origen a la probabilidad, no por eso un argumento probable carece de justificación racional.

Recordemos que, para Hume, lo único que logra que la mente pierda su estado natural de indiferencia y se incline a considerar que ciertas posibilidades son más reales que otras, es la observación de una conjunción constante, es decir, es la observación de que en experiencias pasadas, objetos semejantes se manifestaron dispuestos en relaciones semejantes de contigüidad y sucesión, por lo que, para Hume, es de acuerdo a la frecuencia de la observación de una conjunción constante como se produce el hábito que dispone a la imaginación a pasar con mayor facilidad de la impresión o recuerdo de un objeto, a la idea de existencia del otro y la determina a creer que el futuro se asemeja al pasado. Pero Hume está consciente de que es común que, en muchas ocasiones, la mente no esté segura de lo que puede llegar a acontecer en el futuro, pues la experiencia misma se ha encargado de mostrarle que ciertos objetos, relaciones, o situaciones no manifiestan el mismo grado de regularidad que otros. Hume reconoce que, la gente, en general, se inclinaría

a pensar que, en las ocasiones en donde la naturaleza no manifiesta mayor regularidad en su comportamiento, se debe a que esos hechos carecen de causa, y, por lo tanto, que estamos en presencia de hechos totalmente contingentes. Sin embargo, Hume invita al filósofo y al científico a reflexionar que, aún cuando la experiencia nos muestra que ciertos objetos, relaciones, o situaciones no manifiestan el mismo grado de regularidad que otros, para la mente serían irreconocibles si careciese de la noción de realidad, y esto sería imposible sin el apoyo de la observación de ciertas regularidades que faciliten el tránsito de una idea a otra y nos permita suponer que lo que se ha llegado a concebir como real en el pasado, seguirá siendo real en el futuro. En este sentido, para Hume, los hechos que vulgarmente se denominan azarosos, si realmente lo fueran, la mente no podría distinguirlos, ni podría emitir ningún tipo de juicio sobre ningún tipo de hecho, si no le fuese posible restringir el ámbito de las posibilidades ilimitadas a un análisis de sus probabilidades reales, esto es, a un análisis de sus causas. Para Hume, pues, todo el conocimiento humano, aún el más certero, no es más que la reducción de las posibilidades a su mínima expresión de acuerdo a los dictados de la experiencia, por lo que todo conocimiento posible, para él, se reduce al conocimiento de lo probable.

Para la crítica, tamaña afirmación significa poco menos que una blasfemia, pues, si según ellos, para Hume, el conocimiento de lo probable sólo se fundamenta en la creencia de que el futuro se asemeja al pasado, y esa creencia no tiene más apoyo

que la observación habitual de que ciertas relaciones o situaciones son más probables que otras, es decir, si esa creencia carece por completo de fundamentación racional, entonces parece que Hume está diciendo que todo posible conocimiento, aún el más certero, carece de fundamentación racional. Stove, por ejemplo, comenta:

This argument, if it were a good one, would certainly destroy, among other things, the importance which von Wright like the rest of us attaches to deductive inference; but fortunately it is generally recognized as being among the worst ever conceived by a man of genius.(93)

Para Hume, en efecto, la inferencia carece de fundamentación racional en la medida en que no es más que una asociación de ideas, es decir, no es más que el hábito que produce la observación de una conjunción constante entre dos objetos, cualidades o movimientos, y es el hábito el que los ata de tal forma que, la idea de uno determina a la mente a formarse la idea del otro, y la impresión de uno a formarse una idea más viva de la existencia del otro. Esto, evidentemente, corresponde a la segunda definición que Hume ofrece de la idea de causa, por lo que, para Hume, la inferencia equivale a la definición de causa como Relación Natural. Sin embargo, como ya se mencionó, para Hume, la observación de la misma conjunción constante, paralelamente, puede dar origen a una comparación entre ideas, es decir, a una Relación Filosófica que puede proceder a comparar distintas ideas o distintas experiencias para ex-

(93) STOVE, Op. cit., p.207-208(n.12).

traer distintos tipos de evidencia, misma que da origen a distintos tipos de razonamiento. El primero de ellos es el que tradicionalmente se denomina conocimiento, y es el que surge de una comparación entre ideas, por lo que, mientras las ideas no varien, la evidencia que se extrae de su comparación no variaría, lo cual equivale a decir que, en las premisas está contenido el resultado de su conclusión. El segundo tipo de razonamiento, en contraste con el anterior, entra dentro del término general de probable, en relación a que no son las ideas, sino las experiencias las que se comparan, pero en este caso, Hume lo denomina prueba, ya que de éste tipo de comparación se extraen evidencias que, si bien son sólo probables, su probabilidad se reduce a una sola opción, y, por lo tanto, es un conocimiento que carece por completo de incertidumbre:

One wou'd appear ridiculous, who wou'd say, that 'tis only probable the sun will rise to-morrow, or that all men must dye; tho' 'tis plain we have no further assurance of these facts, than what experience affords us.(94)

El tercero es el tipo de razonamiento que se obtiene de la comparación de experiencias semejantes que ofrecen evidencia distinta, por lo que para Hume es el único razonamiento que propiamente se puede denominar probable en el sentido que normalmente se entiende. En este tipo de razonamiento, la misma evidencia que se extrae de la comparación, manifiesta distintos grados de incertidumbre, y, en función de esa incertidumbre,

(94) HUME, Tr., Part.III, Sec.XI, p.124.

Hume divide la probabilidad en probabilidad del azar y probabilidad de la causa. En los dos casos Hume se refiere a un razonamiento en donde la mente tiene ante sí una gama de opciones abiertas, pero la diferencia entre uno y otro tipo de probabilidad se explica simplemente traduciendo el término "probable" por el de "causa"; en este sentido, el primer razonamiento busca las causas del azar, es decir, aquello que causa o determina que ciertas relaciones o situaciones manifiesten un alto grado de incertidumbre. Mientras que, el segundo, busca aquello que causa que una determinada relación o situación no se manifieste de manera habitual. En la probabilidad de la causa Hume tiene en mente dos tipos de probabilidades: el primero es cuando determinada relación o situación, sin causa aparente, se manifiesta de manera diferente, y, en este caso, la mente puede suponer la presencia de una causa opuesta o contraria que tenga el efecto de cancelar la acción de la primera. El segundo es cuando la mente reiteradamente observa un hecho sin causa aparente, e infiere, por analogía, la presencia de una causa. Sobra decir que, para Hume, la probabilidad en manos de una mente ordenada y curiosa es una de las fuentes más ricas para la investigación y el descubrimiento.

Para Hume, aunque cada uno de estos tipos de razonamiento tiene sus propias características, en la práctica comúnmente los combinamos insensiblemente en nuestras construcciones teóricas, lo cual muchas veces complica nuestra propia comprensión de la manera como llegamos a ordenar nuestros propios razonamientos. La geometría euclíadiana, por ejemplo, fue interpre-

tada por muchos hombres de ciencia como el modelo más puro del conocimiento abstracto. Según ellos, la mente, a través de la mera comparación de ideas, podía deducir una concepción de espacio en donde las líneas rectas y las líneas curvas podían reconocerse, por su propia definición, como líneas diferentes. Hume, sin embargo, señala que, la definición de la línea recta como el camino más corto entre dos puntos, no es una definición que se pueda obtener directamente de la comprensión en abstracto de la línea recta, en vista de que nosotros sólo podemos reconocer la diferencia entre una recta y una curva por medio de su apariencia general a los sentidos, y, más allá de la distinción que podemos establecer por medio de su apariencia general, somos incapaces de dar una definición precisa de cualquiera de ellas ya que, en realidad, carecemos de un modelo lo suficientemente exacto para que nos permita diferenciarlas sin posibilidad de error. De hecho, la definición de línea recta como el camino más corto entre dos puntos es más un descubrimiento acerca de una de las propiedades de la recta que una definición. Para la mente es una cuestión de hecho que el camino más recto es el camino más corto, por lo que la definición de la recta como el camino más corto entre dos puntos, en sí misma es tan tautológico para la mente como decir que el camino más corto es el camino más corto. La definición de recta sólo adquiere sentido cuando somos capaces de comparar la apariencia de éste tipo de línea con otras diferentes, para extraer, de esta comparación, una de las propiedades de aquello que denominamos línea recta, y no una definición de la recta como tal. Esto significa

que, para Hume, sólo cuando comparamos diversas líneas somos capaces de decidir cuál es el camino más corto, y esta es una cuestión de hecho y no de la línea recta en sí misma. En este sentido, para Hume, es sólo porque comparamos la apariencia que nos es accesible de diversas líneas, por lo que podemos afirmar que el camino más corto entre dos puntos es la linea recta. Cuando nosotros concebimos un espacio recto, las líneas rectas son rectas en contraste con la apariencia general de otras líneas observables; pero si corregimos la concepción de un espacio recto a uno curvo, para Hume, esto sólo es el resultado de una nueva aproximación que responde a la observación comparativa entre líneas rectas y curvas en espacios más extensos; es decir, el paso de la geometría euclíadiana a la geometría no euclíadiana, para Hume desde entonces era concebible como el resultado de una corrección que simplemente nos podía mostrar que lo que se concebia como recto en la visión de un espacio limitado, podía llegar a concebirse como la fracción de una curva muy grande en la visión de un espacio más extenso. Para Hume, pues, las distinciones que podemos establecer entre líneas rectas y curvas, no es una distinción intrínseca a las rectas o a las curvas, sino sólo una manera de percibirlas. Si en determinado momento consideramos recto algo limitado a lo que podemos ver, y luego podemos observar que lo que creíamos recto es sólo parte de una curva muy grande, lo que hacemos no es corregir en abstracto la noción de espacio, sino que corregimos simplemente nuestra experiencia de espacio. Una corrección de este tipo sólo lateralmente se puede concebir como una corre-

ción matemática, pues, en realidad, se trata simplemente de una nueva aproximación a la apariencia general que los sentidos, aunados a una cuidadosa observación, nos pueden mostrar respecto de las diferentes líneas que somos capaces de distinguir a lo largo de la experiencia.

Cuando surgen preguntas tales como las que se plantean en la modernidad respecto a que, si nosotros definimos a una línea recta como el camino más corto entre dos puntos y, según la geometría euclíadiana, esta definición es una verdad necesaria, pero luego descubrimos que ninguna línea es recta en el sentido euclidiano de la palabra, sino que todas las líneas que considerábamos rectas son en realidad curvas, y las líneas curvas evidentemente no son líneas rectas ¿Qué sucede con la definición de línea recta? ¿Se tiene que abandonar la definición de línea recta y declarar que las verdades necesarias que pueden obtenerse de la geometría euclíadiana son falsas? ¿Se tiene que declarar que no existe una cosa tal como "el camino más corto"? Hume, desde el siglo XVIII podía contestar que estas cuestiones son sólo una típica confusión entre lo que es una definición y lo que es el descubrimiento de una propiedad observable a través de cierto tipo de comparaciones; en sus términos, si una línea recta resulta que es sólo la observación de un fragmento de una curva muy grande, esto sólo significa que nuestra noción de línea recta sólo describe una fracción de las líneas que, según nuestra experiencia, resultaron ser curvas. Las reglas de Euclides, en este sentido, siguen siendo válidas para esa fracción de espacio que describen, y en esa fracción de espacio

el camino más corto seguirá siendo la línea recta, mientras que, en otro tipo de espacio, el camino más corto será el que la experiencia determine que es el camino más corto.

Evidentemente, cuando Hume reflexionó en torno a los espacios rectos y curvos, aún no existía ni siquiera una esbozo de la geometría no euclíadiana; en este sentido, aunque para Hume la gestación de una geometría no euclíadiana quedaba, desde entonces, como una posibilidad de la imaginación, la experiencia, y no la razón, se había encargado de reducir a tal grado las probables concepciones de espacio que, durante todavía dos siglos más tarde, teníamos la más absoluta certeza de que el espacio euclíadiano era el único espacio imaginable posible. Para Hume, sin embargo, era claro que la inferencia tenía tal influencia en nuestra mente que era capaz de hacernos SENTIR que cualquier probabilidad alternativa imaginable del espacio era simplemente imposible; pero también se dió cuenta, desde entonces, que para la mente era demasiado fácil confundir su propia creencia de que el espacio euclíadiano era el único espacio posible, con una especie de intuición que se manifestaba a la mente como una verdad indubitable. En realidad, la reflexión de Hume no tuvo más propósito que mostrar que, aunque para algunos, las verdades de la geometría euclíadiana eran una especie de verdades innatas, estas "verdades" eran tan cuestionables como cualquier otra creencia cuando la experiencia así lo determinara. Sin embargo, cuando en la actualidad tenemos que enfrentarnos al hecho de que, efectivamente, es altamente probable que los espacios rectos sean REALMENTE curvos, por efecto del hábito la

mente aún vacila en torno a si es siquiera posible imaginar que la experiencia sea capaz de mostrarnos que nuestras "verdades necesarias" sean en realidad falsas*.

(*) Para una visión más amplia sobre esta cuestión ver: PUTNAM, Hilary, Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol.I, 2^a Ed., Cambridge Univ. Press, Londres, 1979, fundamentalmente: Introduction: Science as Approximation to Truth y The Logic of Quantum Mechanics.

CONCLUSIONES.

No pretendo haber agotado toda la riqueza que realmente encierra el pensamiento de David Hume; al contrario, pienso que este trabajo, si bien espero que contribuya a esclarecer algunos de los problemas que dificultan su comprensión, apenas alcanza a vislumbrar una nueva manera de enfrentar muchas de las interesantes cuestiones que actualmente ocupan, no sólo a los filósofos de la ciencia, sino a los mismos científicos que empiezan a darse cuenta de que, lo que ayer "evidentemente" era imposible, hoy no solamente es posible, sino que es realmente un hecho*. Sin embargo, no dudo que el pensamiento de Hume sea difícil de aceptar, sobre todo para aquellos que están convencidos de que la verdad, si es verdad, no puede ser modificada por la experiencia. De todas maneras, pienso que, dada la libertad de la imaginación para pensar como posible todo aquello que no implique una contradicción, vale la pena, cuando menos, considerar la posibilidad de que, de origen, es la experiencia, y no la razón, la que nos hace sentir que es imposible siquiera imaginar que, lo que ayer fue verdad, resulte que en determinado momento la experiencia determine que no lo es. Son muchas las implicaciones que se pueden derivar del pensamiento de Hume, pero una de las más interesantes, sin duda versa sobre el papel que Hume le asigna a la razón cuando nos enfrentamos con aquellos hechos que contradicen "la verdad" que hemos sido capaces

(*) PUTNAM, Hilary, "The logic of quantum mechanics", Op. cit., p.175.

de arrancarle a la experiencia.

Para Hume, cuando somos capaces de observar que ciertas relaciones son constantes a lo largo de la experiencia, la imaginación tiende espontáneamente a creer que por siempre será así. Esto significa que, muchas de las relaciones que consideramos universalmente verdaderas, lo son en la medida en que la imaginación así lo crea. Sin embargo, para Hume, este tipo de verdad, sólo por un error de la imaginación podría confundirse con una verdad de carácter lógico, ya que, la verdad de una inferencia, no depende de las ideas mismas que podemos formarnos de las cosas, sino del hecho de que, efectivamente, las experiencias sean semejantes. En este sentido, para Hume, cuando nos enfrentamos, por ejemplo, a hechos, como es el caso de la geometría no euclidiana, sólo un error de la imaginación podría hacernos suponer que, lo que ayer fue verdad, en determinado momento la experiencia podría determinar que es falso, ya que, las verdades de la geometría euclidiana, en realidad, no son verdades de carácter lógico, sino que "su verdad" depende enteramente del hecho de que lo que ella describe como verdadero, corresponda con lo que realmente se observa. Esto significa que, la experiencia no puede ser falsificada por otras experiencias; en estos casos, la experiencia que contradice los resultados de experiencias anteriores, sólo abre una opción a la imaginación, pero es el papel de la razón corregir el hábito, e iniciar un nuevo proceso de investigación.

De los tres tipos de razonamiento que Hume reconoce, sólo el denominado conocimiento tiene un carácter lógicamente ver-

dadero, ya que sus conclusiones dependen de una comparación cuya certeza depende totalmente de la claridad misma de las ideas. Para Hume, sin embargo, fuera de las cantidades y los números, nosotros generalmente no tenemos ideas exactas de las cosas que comparamos, por lo que prácticamente ninguna idea sobre las que razonamos es lo suficientemente exacta como para no permitir cierto rango de error. Con esto, Hume quiere dar a entender que, muchos de los razonamientos que normalmente catalogamos como conocimiento, podrían ser mejor comprendidos si los ubicamos dentro del término denominado prueba si la experiencia no nos ha dejado ninguna duda sobre su certeza. Pero, para Hume, si la experiencia nos ofrece alguna evidencia que ponga en duda la certeza de nuestras pruebas, es obligación de la razón abandonar la certidumbre del pasado, para reubicarla dentro del tipo de razonamiento que Hume denomina probable. En este sentido, para Hume, cuando la mente se enfrenta a una situación, en donde nuestras más absolutas certezas sean seriamente cuestionadas por nuevas evidencias, es decir, cuando la creencia de que lo que una vez fue verdad, seguirá siendo indefinidamente verdad, entra en conflicto con la experiencia, lo RACIONAL es aceptar que estamos ante un hecho probable, a pesar de que el hábito se empeñe en creer que su antigua certeza sigue siendo una verdadera certeza.

BIBLIOGRAFIA.

- BASSON, A. H., David Hume, Pinguin Books, Baltimore, 1958.
BEACHAMP, Tom L., ROSENBERG, Alexander, Hume and the Problem of Causation, Oxford Univ. Press, N. Y., 1981.
BENNETT, Jonathan, Locke, Berkeley, Hume, Oxford Univ. Press, Oxford, 1971.
CAPALDI, Nicholas, David Hume: The Newtoninan Philosopher, Twayne Publishers, Boston, 1975.
DUCASSE, C. J., "Critique of Hume's Conception of Causality", Philosophical Problems of Causation, Tom L. Beauchamp, ed., Dickenson Publishing Co., California, 1974.
FLEW, Antony, Hume's Philosophy of Belief, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961.
GREEN, T. H., "Hume and Locke", A Treatise of Human Nature, Hume, Ramon Lemos ed., N. Y., 1968.
KNEALE, William, PROBABILITY AND INDUCTION, Clarendon Press, Oxford, 1949.
NOXON, James, Hume's Philosophical Development, Oxford Univ. Press, Great Britan, 1975.
PENELHUM, Terence, Hume, St. Martin's Press, N. Y., 1975.
POPPER, Karl, Objetive knowledge, Oxford Univ. Press, Oxford, 1972.

The logic of Scientific Discovery, Harper & Row Publishers, N. Y., 1968.
PUTNAM, Hilary, Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol.I, 2º ed., Cambridge Univ. Press, Londres, 1979.
ROBINSON, J. A., "Hume's Two Definitions of Cause", Hume, A Collection of Critical Essays, V. C. Chappel ed., Univ. of Notre Dame Press, Londres, 1966.
RORTY, Richard, Philosophy and the Mirrow of Nature, Princeton Univ. Press, New Jersey, 1980.
SMITH, Norman Kemp, The philosophy of David Hume, Macmillan, Londres, 1941.
STOVE, D., "Hume, Probability and Induction", Hume, A Collection of Critical Essays, V. C. Chappel ed., Univ. of Notre Dame Press, Londres, 1966
STROUD, Barry, Hume, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1977.
The Significance of Philosophical Scepticism, Clarendon Press, Oxford, 1984.
Von WRIGHT, Georg Henrik, The Logical Problem of Induction, Londres, 1957.

**Esta Tesis se Imprimió en Marzo de 1987
empleando el sistema de reproducción Foto-Offset
en los Talleres de Impresos Offsali-G, S. A.,
Av. Colonia del Valle No. 535 (Esq. Adolfo Prieto),
Tels 523-03-33 523-21-05 México 03100 D. F.**