

28
2 Es.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



Hume y el giro a la razón

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA **P R E S E N T A**
RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ.

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

267028

Octubre de 1998.

México, D. F.
IMPRESO CON
FABRICA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

A mi madre, con profundo cariño y respeto

Este ensayo es el resultado de una investigación llevada a cabo en el transcurso de dos años aproximadamente. En el primero (1996-97), inicié mi primer acercamiento formal a la filosofía de Hume en el marco del *Programa de Iniciación Temprana a la Investigación y a la docencia* de Fundación UNAM, bajo la amable tutoría de la Dra. Claudia Lorena García en el "Seminario de Epistemología y Ontología de los siglos XVII y XVIII", y presenté en octubre del año pasado el resultado de mi investigación en el *Seminario de Becarios* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde fue ampliamente discutido.

En el breve ensayo que presenté en aquella ocasión, titulado "Hume: ¿escéptico o naturalista?", defendí una interpretación del escepticismo humeano en la que se destacaba su carácter crítico respecto de la interpretación "racionalista" de razón del siglo XVIII y concluí, que por esta razón Hume no podía ser visto como un "escéptico", si por el término entendíamos que su filosofía nos conduce a pensar que no podemos conocer *legítimamente* nada en absoluto. Además, señalé que la única manera en que podemos pensar que el "naturalismo" de Hume está justificado era suponiendo que el filósofo había llevado a cabo con sus reflexiones una tácita reformulación de los conceptos tradicionales de *razón* y de *ciencia* de su tiempo.

El ensayo que presento ahora, a un año de haber presentado el primer resultado de mi investigación, pretende ser en buena medida una extensión del primero. Su redacción se llevó a cabo en el marco del proyecto "Ciencia y epistemología" apoyado por la Dirección General de Asuntos de Personal Académico (DGAPA) —cuyo responsable fue el Dr. Sergio F. Martínez—, y fui, de nuevo, brillantemente asesorado por la Dra. Claudia L. García. En este trabajo pretendo haber desarrollado más cuidadosamente las tesis principales de mi ensayo anterior, las cuales constituyen, según se me ha hecho saber, una interpretación en cierto sentido "novedosa" de la filosofía de Hume. Mi investigación busca comprender al menos tres puntos importantes en torno a ésta, primero, en qué medida podemos decir que Hume consiguió hacer efectiva su "ciencia del hombre"; en segundo lugar, en qué sentido *no* podemos decir que Hume sea un *escéptico*; y por último, cuál podría decirse que es la posible justificación de la "ciencia" de Hume. Nuevamente tomo, para ello, en esta ocasión, el supuesto básico de que Hume hace una crítica y reforma de las nociones tradicionales de razón y de ciencia del XVIII. La validez de este supuesto, claro, será examinada en toda su extensión a lo largo del texto.

Sólo me resta agradecer a las personas que directa e indirectamente tuvieron que ver en la realización de este trabajo. Agradezco a mis sinodales —Dr. José Antonio Robles, Dra. Margarita Valdés, Dra. Carmen Silva y Mtra. Elisabetta Di Castro— sus pertinentes sugerencias y observaciones a mi interpretación. A todos mis maestros de la carrera, a quienes debo mi formación filosófica. En especial, agradezco entre ellos a quienes han confiado en mi capacidad académica y con quienes estoy en deuda en muchos aspectos, a la Mtra. Elisabetta Di Castro, de quien tengo el honor de ser adjunto desde hace poco más de dos años y medio en el curso de *Ontología* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y a mi amiga la Mtra. Greta Rivara, a quien tengo también el gusto de apoyar académicamente en el curso de *Introducción a la filosofía* desde hace aproximadamente un año y medio, también en esta facultad. Agradezco también a quienes me apoyaron a todo lo largo de la carrera, a Axel, mi compañera, por estos casi siete años de cariño inquebrantable y por ser, como siempre le digo, "una estoica"; a la familia Hernández Díaz, que me ha visto crecer como persona, por su apoyo siempre incondicional, y especialmente a la señora Rosa María Gutiérrez Martínez, mi madre, cuyo admirable ejemplo me ha impulsado y me impulsará toda mi vida a aspirar a cimas cada vez más altas.

Mi más grande reconocimiento, sin duda, va para mi asesora de tesis, la Dra. Claudia Lorena García, con quien estoy muy en deuda en virtud del interés que mostró desde el principio por la interpretación que poco a poco fui conformando de la filosofía de Hume. Sin ese interés, probablemente no habría tenido la motivación suficiente para seguir por este camino. La Dra. Lorena García animó y guió en todo momento la línea de interpretación que presento. Gracias a su orientación, su paciencia y su amable disposición este trabajo es lo que es. Por supuesto, independientemente de lo anterior, ciertamente asumo la entera responsabilidad respecto de cualquier error u omisión en mi interpretación.

R.V.G.

Capítulo I. Introducción	3
a) <i>El propósito "científico" de la filosofía de Hume</i>	6
b) <i>Algunos problemas con el escepticismo de Hume</i>	11
Capítulo II. Caracterización del escepticismo "metodológico" de Hume	21
a) <i>Contraste entre los escepticismos pirrónico, académico y humeano</i>	21
b) <i>Reinterpretación del concepto "duro" de razón</i>	45
1. Caracterización del concepto "duro" de razón	45
2. Crítica al concepto "duro" de razón	56
3. Reformulación del concepto "duro" de razón	74
c) <i>Reinterpretación del concepto tradicional de ciencia</i>	81
1. Caracterización del concepto tradicional de ciencia	81
2. Crítica al concepto tradicional de ciencia	93
3. Reformulación del concepto tradicional de ciencia	102
Capítulo III. Conclusiones	125
Bibliografía	141

FALTA PAGINA

No. 2

I. Introducción

Al acercarnos a la obra filosófica de David Hume estamos obligados a indagar, como ocurre con cualquier otra obra a la que nos acerquemos, sobre el *propósito* que el autor persigue con sus reflexiones y la *manera* como se propone realizarlo. La primera cuestión atiende esencialmente al contenido del texto y la segunda a aspectos más bien formales, e incluso metodológicos, del mismo. Ambas cuestiones son fundamentales para comprender cabalmente el pensamiento de un autor —incluso para criticarlo con seriedad— y para destacar su relevancia con respecto a la propuesta de otros autores. En el caso particular de la obra de Hume, ambas cuestiones pudieron haber sido fácilmente malinterpretadas por causa de una lectura hecha quizá fragmentariamente por parte de algunos historiadores de la filosofía e intérpretes de Hume. Y de este modo, tanto el propósito del autor como la manera de llevarlo a cabo, pudieron haber sido transmitidos equívocamente a las nuevas generaciones.

Por ejemplo, en lo que corresponde al *propósito* de Hume, algunos intérpretes parecen pasar por alto que el filósofo tenía un objetivo claramente "científico" al redactar el *Tratado de la naturaleza humana*, su primera y más importante obra. Me refiero a su proyecto, hecho explícito en la "Introducción" del libro, de realizar una "ciencia del hombre", es decir, un estudio de la naturaleza humana en el que se sostuviera en lo sucesivo todo el cuerpo de las demás ciencias (a la manera de lo que se podría denominar una "ciencia fundamental"). A partir de esta grave omisión, se ha insistido tradicionalmente en pensar a Hume como el "paradigma del escéptico moderno", cuyas especulaciones tuvieron el único propósito de llevar al absurdo las teorías empiristas de sus predecesores, a saber, Locke y Berkeley, y de conducirnos a un escepticismo "radical", en el sentido de que algunas de sus tesis parecen negarnos la posibilidad de conocimiento.

No podemos negar que, en efecto, algunos pasajes de la filosofía de Hume, tomados aisladamente, aparentemente muestran un signo "escéptico" —en el sentido que acabamos de señalar—, por lo que parecería legítimamente apoyada la tesis de que el autor trató de desarrollar los argumentos empiristas de su tiempo hasta su increíble conclusión lógica, buscando sumir a sus lectores en un mar de incertidumbre filosófica y científica. Esto parece ocurrir principalmente cuando revisamos, por ejemplo, las críticas de Hume al principio de causalidad, al de uniformidad de la naturaleza, a la idea de identidad personal o de sustancia material, entre otras. Estas críticas pretenden mostrar, como sabemos, que nuestros principales principios "racionales", contrariamente a lo que se pensaba, carecen de justificación racional, es decir, que no son ni evidentes de suyo ni certezas intuitivas, y que no hay razones para pensar que tales ideas correspondan a alguna cosa o suceso en el mundo.

Sin embargo, me parece que es posible ver en el pensamiento de Hume, más que el irónico esfuerzo de mostrar los equívocos y dificultades de una teoría particular, una de las expresiones más acabadas de lo que fue que un pensador agudo, cobijado por el ambiente del siglo XVIII, se preguntara seriamente por nuestra "naturaleza humana". El *Tratado*, en mi opinión, no puede ser leído únicamente como un estudio enfocado únicamente a socavar nuestras creencias fundamentales, sino principalmente como una investigación que intenta abordar desde una perspectiva experimental los pensamientos y acciones del ser humano con un claro objetivo "científico", y que intenta promover, en general, una nueva interpretación del hombre.¹ Otro tanto puede decirse del resto de su obra. Además, considero que en la especificidad de esta nueva interpretación del hombre pueden encontrarse los aspectos propositivos de la filosofía humeana, así como las líneas

¹ En este punto coincido totalmente con Barry Stroud, quien señala que Hume debe ser visto como un filósofo de la naturaleza humana que "propuso una nueva teoría o concepción del hombre que, según creía, difería significativamente de las de sus predecesores. Es una teoría simple y audaz que expresa mucho mejor el ilimitado optimismo de la ilustración que el sagaz negativismo de un hombre colocado en el extremo de una cadena intelectual". (Barry Stroud, *Hume*, traducción de Antonio Ziri6n, IIF, UNAM, 2ª edici6n, M6xico, 1995, p. 12)

que distinguen este estudio de otros que habían abordado al hombre con anterioridad.² Esta, me parece, podría ser una lectura de la filosofía de Hume que nos lleve a ver con una luz diferente los aspectos positivos de sus tesis y a resolver sus aparentes controversias y excentricidades.³

A lo largo de este ensayo intentaré situar el horizonte interpretativo desde el cual podría hacerse esta lectura. Cabe decir, sin embargo, que el intentar esta interpretación de la filosofía de Hume exigiría de alguna manera comenzar con nuevos ojos su lectura, y esto sería posible apartándonos un poco de la interpretación que pasa por alto el propósito "científico" de Hume y que pretende exhibir únicamente el lado "destrutivo" o escéptico de su filosofía. La interpretación que presento en este trabajo trata de tomar muy en serio aquel propósito, de tal modo que oriente nuestra lectura e ilumine algunos de los aspectos problemáticos que puedan surgir en ella. Por esta razón, este capítulo lo dedicaremos, primero, a examinar cuidadosamente el propósito "científico" de Hume formulado en el *Tratado*, y luego, abordaremos algunos de los problemas que, según algunos intérpretes, aparecen entre la intención del autor de establecer su "ciencia del hombre" y su escepticismo.⁴

² De hecho, el título de la obra fundamental de Hume es significativo: *Tratado de la naturaleza humana*. En él podemos ver que el estudio pretende abarcar algo más que el conocimiento o el entendimiento del hombre, lo cual lo colocaría por encima de los anteriores "estudios sobre el entendimiento humano" de Leibniz, Locke o Berkeley. Sin embargo, no podemos decir de ninguna manera que estos autores no se propusieran postular sus particulares concepciones del hombre, lo que sí podemos decir es que la interpretación humeana da lugar a resultados que se contraponen sorprendentemente a ellas, pues arroja luz sobre aquellos pliegues de la naturaleza humana que habían permanecido ocultos o que no habían sido exhaustivamente abordados, y que son determinantes en nuestros pensamientos y acciones.

³ La interpretación de Stroud nos ha sido de mucha utilidad para empezar a ver un Hume distinto, sin embargo, considero que quedan aún algunos problemas por resolver con el carácter del escepticismo humeano, problemas que la interpretación de Stroud no parece contemplar, y que abordaremos más adelante.

⁴ Para mi interpretación es muy importante tener en cuenta lo que Hume dice en su "introducción" al *Tratado de la naturaleza humana* sobre establecer una "ciencia del hombre" capaz de servir de apoyo a las demás ciencias. Brevemente explicaré por qué. Si la "introducción" del *Tratado* fue escrita por Hume al finalizar la redacción de éste, entonces el autor estaba convencido de que su estudio

a) *El propósito "científico" de la filosofía de Hume*

En la "Introducción" a su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume expone su plan de una "ciencia de la naturaleza humana" en la que se determinen cabalmente "la extensión y fuerzas del entendimiento humano" (T. XIX)⁵ y se expliquen "la naturaleza de las ideas que empleamos, así como de las operaciones que realizamos al argumentar" (*Ibid*). Según este pasaje, el filósofo se propone investigar los *límites* del entendimiento, pues se pregunta por su "extensión y fuerzas", y con ello, a su vez, indagar los márgenes dentro de los cuales el ejercicio de nuestro entendimiento es legítimo.⁶ Este el objetivo particular del primer libro del *Tratado*, en el que se plantea el tema del *entendimiento* —entendido como nuestra facultad de juzgar en general—, y lo que se deriva de este

había logrado establecer su "ciencia", y de que a partir de esto se generarían una serie de "cambios y progresos" en las ciencias y en la filosofía, como él mismo afirma. Por lo tanto, tenemos que pensar que el filósofo creía, al finalizar su obra, que su propósito "científico" se había cumplido y que sería visto por sus contemporáneos como un "científico de la naturaleza humana" que había conseguido establecer exitosamente los límites de nuestro entendimiento, y que había dado un nuevo rumbo a nuestras investigaciones filosóficas y científicas. Creo que los intérpretes que tachan a Hume de ser un escéptico "radical" olvidan este punto y dan más importancia a sus tesis escépticas. Pero si Hume efectivamente hubiera pretendido establecer un escepticismo en el sentido de imposibilitar todo conocimiento, no habría habido ninguna razón para que ocultara su objetivo, ni habría hecho explícita su preocupación por la ciencia y la filosofía de su tiempo, ni mucho menos habría mencionado su intención de instaurar una "ciencia del hombre". Por esta razón, considero que es muy importante partir de su propósito "científico" y tenerlo presente, sobre todo cuando revisemos sus argumentos escépticos.

⁵ David Hume, (T) *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge. Oxford University Press, 1975. [Traducción al español de Félix Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, editorial Tecnos, segunda edición, 1992.] La referencia de las citas de este ensayo corresponde a la paginación original en inglés.

⁶ Considero acertada la opinión de Ezequiel de Olazo, según la cual Hume debe ser visto como un filósofo "limitacionista", es decir, como un pensador ilustrado preocupado por determinar los límites del entendimiento. De Olazo se apoya para decir esto en las investigaciones historiográficas de Giorgio Tonelli, quien señala que la Ilustración no sólo marca la era de la confianza en la razón y la ciencia: "La Ilustración fue por cierto la Era de la Razón, pero una de las principales tareas asignadas a la razón en esa era fue la de plantear sus propios límites estableciendo cuidadosamente el campo del conocimiento humano posible por oposición a las cosas que se consideraba que estaban más allá de los límites del entendimiento humano". (Ezequiel De Olazo, *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad de Carabobo, 1981, p. 13)

libro sirve en buena medida de base a la investigación de las *pasiones*, tema del libro II, y de la *moral*, tema del libro III. Pero el *Tratado* no se reduce de ningún modo a lo dicho en el libro I, a pesar de su gran importancia; en realidad, como señala Stroud, Hume está buscando concretizar un proyecto más amplio: "quiere una teoría completamente general de la naturaleza humana, que explique por qué los seres humanos actúan, piensan, perciben y sienten de todas las maneras en que lo hacen";⁷ el proyecto comprendido en el libro primero sólo es la condición de posibilidad de un objetivo más vasto y ambicioso.

Hasta aquí he mencionado ya cuál es el proyecto general de Hume y cómo cree que es posible iniciarlo, es decir, emprendiendo una investigación acerca del alcance de nuestro entendimiento; pero no se ha dicho nada aún acerca del *fin* que tendría el llevarlo a cabo. Si el proyecto humeano se inicia con la investigación de los límites del entendimiento, esto se debe presumiblemente a que se han identificado previamente una serie de cuestiones problemáticas derivadas del uso aparentemente ilegítimo de nuestro entendimiento; por lo tanto, la finalidad de determinar sus límites sólo podría ser el dar solución a tales cuestiones.

Podemos identificar dos cuestiones problemáticas que la "ciencia" de Hume pretende resolver: en primer lugar, las contradicciones en las que caen los hombres en su vida común, y en segundo lugar —más importante aún—, las contradicciones que se gestan en el interior de la filosofía y las ciencias. En efecto, el autor parece haberse dado cuenta de que, por un lado, los hombres en su vida cotidiana hacen uso de su entendimiento sin tener una idea más o menos clara del alcance de esta facultad y terminan por caer en contradicciones y por hablar sin ton ni son —sobre todo en lo que se refiere a los temas de corte metafísico, como por ejemplo, si todo lo que existe ha

⁷ Stroud, *Op cit.*, p. 14.

sido creado por Dios.⁸ Tales contradicciones ocurren, a fin de cuentas, porque, de acuerdo con Hume, tendemos a ir más allá de lo que se puede establecer legítimamente con el entendimiento. Este tipo de contradicciones se gesta evidentemente en los ámbitos religioso, ético y social de los seres humanos, y es problemático en lo que se refiere a intereses personales, valores morales y formas de pensar particulares.

Pero podemos preguntarnos, ¿cómo podría haber bastado esto para orillar a nuestro autor hacia una "ciencia de la naturaleza humana"? El mero darse cuenta de que el uso del entendimiento no está restringido ni regulado en la vida cotidiana de los hombres valdría de muy poco si esto no fuera problemático más allá de meras contradicciones personales. Sin embargo, advierte Hume, el mal uso de nuestro entendimiento afecta no solamente el ámbito interpersonal, sino que se extiende más peligrosamente aún hacia el ámbito filosófico y científico.

Este es el segundo motivo —acaso más importante— que lleva al filósofo a elaborar su *Tratado*, a saber, el haberse percatado de la "situación desfavorable" de la filosofía especulativa de su tiempo promovida por el uso aparentemente arbitrario del entendimiento. Así lo explica el autor:

Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosas deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma. (T. XVII)

⁸ Esta imposibilidad de establecer algo con certeza en los asuntos metafísicos reside en que la metafísica, en opinión de Hume, "no es propiamente una ciencia, sino que surge [...] de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que le son totalmente inaccesibles para el entendimiento". (E. 14-15) [David Hume, (E) *Enquiry Concerning the Human Understanding*. Edited by Selby-Bigge. Oxford University Press, 1975. (Traducido al español por Fernando Ramos González: *Investigación sobre el entendimiento humano*, editorial Gernika, primera edición, 1994) Las referencias de las citas de este texto corresponden a la versión en español] Esta es la que Hume llama una "metafísica falsa y adulterada" a diferencia de la "verdadera" metafísica, que toma como una prioridad la necesidad de "investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos". (E. 16)

Además, el no haberse esforzado con anterioridad por concluir algo definitivo respecto de la naturaleza del entendimiento⁹ ha conducido no sólo al descrédito de la filosofía especulativa, sino que parece haberse extendido hacia la filosofía natural (Hume se refiere fundamentalmente a ciencias empíricas como la física y la astronomía), donde las contradicciones e incoherencias eran palpables:

Tampoco se requiere mucha inteligencia para descubrir la presente condición imperfecta de las ciencias [...] No hay nada que no esté sujeto a discusión y en que los hombres más instruidos no sean de pareceres contrarios. Ni el más trivial problema escapa a nuestra polémica, y en la mayoría de las cuestiones de importancia somos incapaces de decidir con certeza [...] En medio de todo este bullicio no es la razón la que se lleva el premio sino la elocuencia. (T XVIII)

Las inconsistencias y contradicciones entre los estudiosos parecen afectar, pues, la confianza del exterior en la filosofía especulativa y demás ciencias, de tal forma que podrían correr el peligro de caer en el total descrédito; por ello es que urge indagar los márgenes del entendimiento para que ambas marchen bien. Así, la posible legitimidad de la filosofía y las ciencias depende en buena medida, para Hume, de un estudio previo de la naturaleza humana.¹⁰

Hume se muestra optimista cuando advierte que sería imposible prever los cambios y progresos en las ciencias "si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar" (T. XIX); este

⁹ Aunque, como sabemos, este era el propósito explícito de Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en opinión de Hume, se le cuelan todavía múltiples asuntos metafísicos que entorpecen su discurso. Por ello, para Hume, el *Ensayo* de Locke es un estudio revelador pero, en definitiva, poco serio de la naturaleza humana.

¹⁰ "Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos". (T. XIX)

optimismo sólo puede indicarnos cuánto le interesaba el rumbo de la ciencia y la filosofía de su época. Le interesa, pues, sobremanera que las inconsistencias que se gestan a nivel filosófico y científico tengan solución con el estudio que va a llevar a cabo.

Además, cabe destacar aún el que Hume se muestre tan sumamente preocupado por la aparentemente gris situación de la ciencia y la filosofía de su tiempo, que piense que su "ciencia del hombre" debe servir como una suerte de "ciencia fundamental" a partir de la cual las demás ciencias tendrán un nuevo orden y por la que saldrán de ese "estado lamentable en el que se encuentran" (T. XVII).¹¹ La afirmación de que "la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás" (T. XX) cobra entonces un significado prioritario. Así, hemos acabado de caracterizar, en mi opinión, el objetivo "científico" de la investigación de Hume: una "ciencia fundamental" que despejara el estado de confusión en el que parecían encontrarse las diversas disciplinas científicas y filosóficas de su tiempo, emprendiendo un minucioso estudio de la naturaleza de nuestro entendimiento.¹²

Ahora bien, si la "Introducción" del *Tratado* fue escrita, como comúnmente se hace, hacia el final de la obra, es decir, después de haber concluido —*exitosamente*, suponía él— sus pesquisas filosóficas, me parece que tenemos razones suficientes para creer que Hume se asumía seriamente como un "científico de la naturaleza humana". Es evidente que, cuando el joven Hume —de apenas 28 años— escribió estas líneas, tenía en mente no un proyecto por iniciar, sino un proyecto realizado. Estaba delante de su

¹¹ Según Hume, como "todas las ciencias se relacionan en mayor o menor medida con la naturaleza humana, y aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan a ella por una u otra vía" (T. XIX), un estudio acerca de los principios generales de la naturaleza humana arrojaría la condición de posibilidad de justificación de todas ellas, pues "dependen de tal modo del conocimiento que del hombre se tenga" (*Idem.*), que la "ciencia del hombre" señalaría su legitimidad en relación con aquellos principios.

¹² Hume parece percatarse de que esto significaba un *cambio de método* en las investigaciones filosóficas. Esto está expresado en una peculiar comparación: "En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes" (T. XX).

obra convencido de que había conseguido establecer "un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo [la experiencia y la observación], y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad" (T. XX), y estaba muy entusiasmado con esta idea. Si su intención hubiera sido *únicamente* la de criticar nuestras creencias fundamentales para concluir en la imposibilidad de conocer algo, habríamos encontrado en su lugar líneas radicalmente distintas.

Esta última consideración guiará nuestra lectura y nos ayudará a entender en su momento el *sentido* que tiene el escepticismo de Hume dentro de su proyecto "científico". Por lo pronto, examinemos algunos de los problemas que ha generado el escepticismo de Hume con respecto al proyecto que acabamos de caracterizar, y que serán los que esta interpretación tratará de resolver en alguna medida.

b) *Algunos problemas con el escepticismo de Hume*

Ya hemos visto que Hume se comprometió con una empresa científica, ahora tenemos que revisar algunos problemas aparentemente graves con su escepticismo. Algunos intérpretes consideraron a Hume como un escéptico "radical" porque logró poner en tela de juicio la legitimidad racional del Principio de causalidad, el cual es la base de todo conocimiento científico. Así, se dice, Hume nos niega la posibilidad de conocimiento. Pero, según acabamos de ver, Hume aparentemente tenía la firme convicción de que había logrado establecer su "ciencia fundamental". Entonces, podríamos pensar en primera instancia que se ha interpretado parcialmente a Hume, es decir, que no se ha tomado en cuenta para nada su objetivo científico y que ha sido tachado de "escéptico" un tanto injustamente. Sin embargo, este problema de omisión e incluso de indiferencia por parte de algunos intérpretes hacia este objetivo no es el que debe preocuparnos, sino más bien las interpretaciones que lo toman en cuenta y que, tras

revisar los argumentos presuntamente escépticos del *Tratado*, concluyen que Hume se contradice. Más aún: este problema podría planteársenos a nosotros.

En efecto, si aceptamos que Hume tenía un firme propósito "científico", ¿cómo debemos interpretar sus conclusiones escépticas acerca de nuestras creencias fundamentales, las cuales parecen conducirnos a una suerte de nihilismo filosófico y científico? Esta cuestión, de acuerdo con la gran mayoría de intérpretes especializados en la filosofía de Hume, es el problema capital del pensamiento de nuestro autor. El problema consiste esencialmente en la dificultad de responder a la pregunta por la relación que guarda el escepticismo de Hume con su proyecto de una "ciencia de la naturaleza humana"; puesta en otros términos, la pregunta sería ¿qué papel juegan los argumentos escépticos de Hume dentro de su propósito "científico"?, de hecho, se podría preguntar incluso si tales argumentos juegan algún papel con respecto a ese propósito. Este problema surge en buena medida porque la propia actitud de Hume ante el escepticismo parece ser ambigua y oscura, y por ello no ha resultado nada fácil esbozar una interpretación que logre unir coherentemente o hacer compatibles de alguna manera el presunto lado "escéptico" o "negativo" de su filosofía con su propósito "científico" o "positivo".

A la luz de una interpretación que podríamos calificar de "incompatibilista", se dice que el resultado de la investigación de Hume es una tácita contradicción a su proyecto inicial. El autor pretendía establecer una "ciencia fundamental" reivindicadora de las otras ciencias y terminó socavando toda posibilidad de conocimiento científico e instaurando un escepticismo "absoluto".¹³ Su escepticismo, según la interpretación que estoy considerando, contradice e imposibilita su propósito "científico", pues, ¿cómo

¹³ Cf. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*. The Massachusetts Institute of Technology Press. First edition, 1969. Especialmente, pp. 202-203. También, Norman Kemp Smith, "The Naturalism of Hume (I)", *Mind*, vol. XIV, 1905, p. 149. En el pasaje a que hago referencia Kemp Smith describe la interpretación de T. H. Green, editor de las "Obras Filosóficas" de Hume, y con cuya interpretación Kemp Smith no concuerda.

podría sostenerse una "ciencia" como la que Hume se propone si en ella se expone un grupo de tesis que nos niegan la posibilidad de creer en algo?, ¿cuál sería entonces la justificación de las afirmaciones de la ciencia de Hume, si él mismo ha mostrado que no hay justificación racional para creer en nada? Hume es visto, por esta marcada incompatibilidad, como un filósofo peculiarmente escindido y contradictorio.

Por esta razón, como sabemos, durante mucho tiempo se tachó a la filosofía de Hume de ser una doctrina puramente negativa; fue interpretada como un pensamiento que contenía sólo argumentos destructivos y cuyo único objetivo era poner en tela de juicio la legitimidad racional de nuestras creencias más elementales, asestando un duro golpe a todo el cuerpo de ciencias de su tiempo. De acuerdo con esta interpretación, pues, la promesa de una "ciencia del hombre" no puede ser cumplida, aunque Hume creyera extrañamente que lo había logrado. En lugar de un estudio sobre la naturaleza humana que indagara las cuestiones más fundamentales de su constitución, encontramos un devastador análisis que nos revela abruptamente la pobre condición de nuestro entendimiento, situándonos ante un panorama desolador. La intención "científica" de Hume, bajo la perspectiva de esta interpretación, parece a todas luces fracasar.

Más recientemente otra interpretación, la llamada interpretación "naturalista", intenta reconciliar sugerentemente el escepticismo de Hume con su propuesta científica.¹⁴ A la luz de esta interpretación, que podríamos llamar en contraste con la anterior, "compatibilista", se ve cómo Hume consigue establecer su "ciencia del hombre" llevando a cabo dos distintos aspectos o fases en su investigación. En una primera fase —la "fase negativa"— investiga el "fundamento en la razón" de nuestras principales creencias y

¹⁴ Esta interpretación fue propuesta primero por Norman Kemp Smith (Cf. *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, Londres 1949), y defendida posteriormente por Barry Stroud (*Op. cit.*). Esta línea de interpretación señala básicamente que, aunque Hume mostrara que la razón es impotente para ofrecer una justificación satisfactoria de nuestras creencias ni para identificar la certeza de nuestro conocimiento, lo cierto es que también mostró que la *naturaleza* tiene un papel preponderante en la generación de nuestras creencias y de nuestro conocimiento. En este ensayo consideraré esencialmente la versión del "naturalismo" de Stroud.

llega a la conclusión de que carecen de una justificación racional, y en una segunda fase —la "fase positiva"— explora su "origen en la naturaleza humana" dando una explicación empírico-causal de esas creencias.

De acuerdo con esta línea de interpretación, la filosofía de Hume no está compuesta exclusivamente por los argumentos destructivos de la "fase negativa", sino que éstos posibilitan los argumentos constructivos de "la fase positiva". En esta fase, según Stroud, el filósofo explica, "recurriendo a la naturaleza de nuestra experiencia y a ciertas propiedades y disposiciones fundamentales de la mente humana",¹⁵ por qué no podemos evitar tener esas creencias, a pesar de que no están justificadas por la razón.

De manera que sostener, como lo hace Hume, que la razón es impotente para ofrecer una justificación satisfactoria de nuestras creencias fundamentales, tiene como meta, por un lado, revelar las limitaciones de esta facultad¹⁶ y, por el otro, postular una justificación "naturalista" alternativa.¹⁷ Y, de acuerdo con la interpretación "compatibilista", el "escepticismo" se destaca como una *parte complementaria y necesaria* de la tarea filosófica del autor y no es visto de ninguna manera como un impedimento para ella.¹⁸ En el fondo, Stroud sigue considerando a Hume como un

¹⁵ Stroud, *Ibid.*, p. 30.

¹⁶ Stroud dice en referencia a la originalidad filosófica de Hume que "[...] algunas de sus más originales aportaciones a la filosofía se hallan en sus intentos por desacreditar efectivamente la *concepción 'racionalista' tradicional en sus propios términos*. No solamente propone una teoría positiva que hace poco caso del papel de la razón; trata independientemente de mostrar que *la razón no tiene en la vida humana, y que de hecho no puede tener, el papel que tradicionalmente se le ha concedido*. Esta es la parte de su programa que condujo a la interpretación que ve en él a un puro escéptico". (*Ibid.*, p. 28. Cursivas nuestras)

¹⁷ "Tanto el *Tratado* como las *Investigaciones* versan, en sus fases positivas, sobre el 'origen en la naturaleza humana' de nuestras ideas, creencias actitudes y reacciones más fundamentales. Estos fenómenos psicológicos se explican de un modo naturalista recurriendo a la naturaleza de nuestra experiencia y a ciertas propiedades y disposiciones fundamentales de la mente humana". (*Ibid.*, p. 30)

¹⁸ "[...] una parte esencial de ese programa positivo consiste en menoscabar las pretensiones de la razón, lo cual cumple la función de despejar el escenario para que pueda observarse fácilmente el papel que en realidad tienen los sentimientos y las sensaciones. [...]"

escéptico y a sus argumentos escépticos como algo *negativo*; pero no se trata, para él, de un escéptico "radical", sino, en cierto sentido, de un escéptico "moderado" que, de algún modo, no se impide a sí mismo el establecimiento de su propuesta científica.

Sin embargo, la interpretación "naturalista", a pesar de lo atractiva que resulta y de su total apego a los textos humeanos, difícilmente resuelve, en mi opinión, el problema de contradicción del escepticismo de Hume con su proyecto "científico". Según la interpretación de Stroud, el que Hume haya mostrado que nuestras creencias fundamentales carecen de justificación en la razón, no es algo que perjudique a la "ciencia de la naturaleza humana", sino por el contrario, algo de lo cual se beneficia. Sin embargo, podríamos argüir, si Hume ha concluido por medio de un razonamiento correcto que nuestras creencias que se basan en inferencias causales no están justificadas por la razón, entonces ¿qué justificación tendrían sus propias afirmaciones *eminentemente causales*, con las que pretende explicarnos legítimamente el origen de nuestras creencias fundamentales?

En efecto, si el argumento escéptico sobre nuestras inferencias causales es correcto, *ninguna* afirmación causal tendría derecho a formar parte de una explicación legítima acerca de nuestras creencias fundamentales. Mucho menos si tales afirmaciones son hechas por quien llevó a cabo la argumentación crítica sobre su falta de justificación. La *justificación* de las propias tesis de la "fase positiva", en definitiva, se ve seriamente afectada por los argumentos escépticos de la "fase negativa", con lo cual, evidentemente, la contradicción interna se agrava. Creo que, en última instancia, el problema de la *contradicción* interna de la filosofía de Hume es el problema de su *justificación*.

En efecto, creo que Stroud tiene serios problemas para explicar por qué debemos pensar que lo que él llama la "fase positiva" de la filosofía de Hume esté

"Por lo general, Hume busca primero el 'fundamento en la razón' de las creencias y actitudes que examina; y sólo después de demostrar que carecen de todo fundamento de tal índole, procede a la explicación causal positiva de su origen" (*Idem*).

justificada.¹⁹ Podríamos preguntar a Stroud con cierta ironía, ¿qué clase de "ciencia" sería ésta que cuestiona con éxito la justificación racional de nuestras inferencias causales y que, no obstante, se apoya en ellas para sus propias explicaciones?²⁰ Claramente se ve que prevalecería una lamentable inconsistencia en el interior mismo de la "ciencia" de Hume; una tenaz incompatibilidad entre su escepticismo y sus propias tesis constitutivas haría que semejante "ciencia" se autodestruyera inevitablemente.²¹ Hume parece ahora, bajo esta línea de interpretación, no sólo un pensador escindido y contradictorio sino, además, insensato.

Y todavía más. Si el argumento escéptico que cuestiona la justificación racional de nuestras inferencias causales es correcto, el propósito "científico" de Hume de dar una fundamentación a las demás ciencias no sólo fracasa sino que, además, aquél argumento pone en entre dicho la legitimidad epistémica de la filosofía natural. Si es cierto que Hume muestra exitosamente que nuestros juicios inductivos o causales no tienen justificación racional, ¿qué justificación tendrían a su vez las predicciones de nuestras ciencias empíricas, que se apoyan totalmente en el modelo inductivo? Si se ha mostrado, además, que nuestro razonamiento causal no parece poder cumplir las condiciones de universalidad y necesidad, ¿cómo podríamos asegurar que los enunciados científicos, que se apoyan en el modelo causal son epistémicamente legítimos? Evidentemente, no podríamos negar que parece surgir aquí también una asombrosa incongruencia entre el proyecto de una "fundamentación científica" y su escepticismo.

¹⁹ En el capítulo tres de este trabajo volveré a insistir sobre este punto —después de haber ofrecido íntegramente mi interpretación—, y argüiré con más detalle por qué creo que la interpretación de Stroud no alcanza a ofrecernos la justificación de lo que él llama la "fase positiva" de la filosofía de Hume.

²⁰ En otras palabras, si reconocemos la fuerza crítica de los argumentos escépticos ¿de qué índole tendría que ser la "fase positiva" de Hume para mantenerse al margen de ese escepticismo mordaz que parece extenderse hacia todas las áreas del pensamiento humano y estar justificada? Evidentemente no parece haber posibilidad de responder a esta pregunta.

²¹ Para una discusión más detallada al respecto, Cf. John Passmore. *Hume's Intentions*. Cambridge University Press, 1952, p. 151.

En resumen, aún a la luz de la interpretación de Stroud el objetivo "científico" de Hume de todas maneras parece fracasar. No es difícil percatarse de que ambos lados, "escepticismo" o "fase negativa" y "naturalismo" o "fase positiva", se excluyen mutuamente y que sólo se puede apostar lógicamente por un lado de la disyunción —muy probablemente, como he argüido aquí, por el lado negativo".²²

En mi opinión, el escepticismo de Hume no es ni "radical" ni "moderado", sino que se trata de un *recurso metodológico* para llevar a cabo: a) una reforma de la razón y b) una reforma de la ciencia de su época. Por lo que toca al punto a), considero que Hume se vale, efectivamente, de ciertos argumentos para cuestionar una manera muy arraigada en su tiempo de entender nuestras ideas de sustancia, de identidad personal, de causalidad, etc., y para criticar una manera comunmente aceptada en su época de entender a la razón. En estos dos puntos estoy completamente de acuerdo con Stroud.²³

²² A todo esto hay que añadir el hecho de que Hume mismo empleara el término de "escéptico" para referirse a su "sistema" (Cf. TI, IV, 7).

²³ De hecho, quiero señalar que la interpretación que presento en este trabajo se apoya precisamente en la atinada sugerencia de Stroud de que los argumentos escépticos de Hume cuestionan, por un lado, una manera de interpretar la justificación —racional— de nuestras creencias fundamentales (Cf. Stroud, *Ibid.*, pp. 71, 81, y ss.), y por el otro, la manera tradicional de interpretar la razón humana: "La tradición estaba dominada por una forma de pensar sobre la naturaleza humana —en particular sobre la racionalidad del hombre—, en gran parte heredada o *a priori*, que Hume quiere desprestigiar y reemplazar. Intenta hacerlo mediante una investigación experimental sobre el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humanos, y no mediante lo que considera un teorizar tradicional y *a priori* acerca de la 'naturaleza humana' o la 'esencia del hombre'" (Stroud, *Ibid.*, p. 22). Este aspecto crítico de la filosofía de Hume es destacado por Stroud como la "revolución" filosófica de su pensamiento.

Por otra parte, en varios pasajes de su obra, Stroud insinúa que el escepticismo de Hume tiene el cometido de "reemplazar" el concepto tradicional de razón elevando "el sentido y el sentimiento" como una fuerza dominante para nuestras creencias: "Hume sostiene que puede mostrar que ninguna de nuestras creencias o acciones es racional o razonable *en el sentido de la teoría tradicional*. Ninguna puede justificarse únicamente mediante la razón o el razonamiento [...] Pero la filosofía de Hume no se detiene en lo que se llama generalmente su escepticismo. *Los poderosos argumentos negativos contienen un importante punto positivo. Muestran que la razón, entendida del modo tradicional, no tiene papel alguno en la vida humana*" (Stroud, *Ibid.*, p. 28. Cursivas nuestras).

Lo que intentaré hacer en este ensayo será tratar de configurar esta manera *tradicional* de entender a la razón [Cap. II, sección b, apartado 1], mostrar en qué consiste puntualmente la crítica de Hume a esta concepción [Cap. II, sección b, apartado 2] y revisar su implícita reformulación [Cap. II, sección b, apartado 3]. Esto es algo que Stroud no lleva a cabo y que creo que es imprescindible realizar para

Creo que una de las aportaciones filosóficamente interesantes de Hume es que relaja en buena medida el papel de la razón en todos los ámbitos. En lo que sí no estoy de acuerdo con él es en la salida que propone para responder al problema de la justificación de la teoría de Hume.²⁴ Si mi interpretación es correcta, al criticar el concepto tradicional de la razón, Hume está apelando a una nueva noción de *justificación* y de *validez* epistémica, una noción que toma muy en cuenta a la observación y a la *probabilidad*; esto es lo que en mi opinión Stroud pasa por alto, y por lo que parece costarle trabajo explicar en qué sentido el "naturalismo" de Hume está justificado.

Además, bajo el enfoque de mi interpretación, Hume no puede ser considerado como un "escéptico" sino más bien como un "crítico". Pues si por "escepticismo" entendemos alguno de los dos sentidos mencionados arriba, la "ciencia del hombre" se imposibilita a sí misma. Sin embargo, veremos que los argumentos críticos de Hume son un *recurso metodológico* para hacer efectivo su propósito "científico", que consiste, en última instancia, como veremos, en darle un valor epistémico a la experiencia y a la probabilidad. En este ensayo consideraré exclusivamente la crítica de Hume a la idea de causalidad por ser determinante, como vimos, para definir si Hume logra su propósito "científico" o no.²⁵

El concepto "racionalista" de razón —al que en lo sucesivo llamaré concepto "duro" de razón—, cuyos principales exponentes son Descartes, Spinoza y Leibniz, a ojos de Hume, acaba por volverse sospechoso. La concepción tradicional de la razón

entender en qué sentido la "ciencia del hombre" está justificada y cómo el escepticismo de Hume tiene un carácter exclusivamente "metodológico", es decir, que no busca cancelar el conocimiento criticando el principio causal, sino reinterpretar la condición de nuestro conocimiento.

²⁴ Stroud, *Op. cit.*, p 134-135. En su momento veremos con detalle estos pasajes.

²⁵ En mi opinión, la función de la crítica a esta idea consiste únicamente en cuestionar *la manera tradicional* de entender la idea de causa; esto es, no creo que haya sido la intención de Hume criticar la idea de causalidad *en sí misma* y de tildarla de irracional cuando dice que carece de justificación racional, sino más bien que cuestiona una *cierta manera de interpretarla*, según la cual dicha idea posee una justificación a toda prueba. Y partiendo de esto, creo que es posible encontrar una crítica —y en cierto modo también una reformulación—, a *una cierta manera de interpretar a la razón* —la interpretación "racionalista"— muy común en la filosofía de su tiempo.

supone, como veremos, que si es posible guiar esta facultad correctamente, aún al margen de la experiencia, le será posible encontrar las verdades últimas de las cosas; la razón así pensada debe aspirar a la total certidumbre respecto de sus objetos dejando fuera toda virtual probabilidad. Además, el concepto "duro" de razón tiende a tachar de meras "opiniones injustificadas" a aquellas inferencias que tienen que ver con la observación empírica y con la probabilidad, con lo que se terminaría dejando de lado, sin querer, la validez epistémica de las ciencias empíricas, como hará notar agudamente Hume.

Al darse cuenta del peligro que ello trae para las disciplinas empíricas, el filósofo, como veremos, está interesado en *ampliar* este concepto de razón (T. 124), de modo que alcance a dar cabida a la justificación de inferencias probables, aquellas que se derivan del ámbito de la experiencia. Esta *reinterpretación* del concepto "duro" de razón —que Stroud no contempla— es la que, según creo, puede ser hallada tras una lectura cuidadosa de los pasajes presuntamente "escépticos" en los que el autor critica la interpretación "racionalista" de la idea de causalidad.

Pero esta reformulación del concepto "duro" de razón no se agota en ella misma, pues creo que ésta se extiende inevitablemente hacia la ciencia. En efecto, por lo que toca al punto b), la reformulación del concepto tradicional de ciencia, que esta comprometido en general con las pretensiones de universalidad y necesidad, es, en mi opinión, una consecuencia importante de la reforma del concepto tradicional de la razón. La tarea de reinterpretar el concepto "duro" de razón no tendría sentido si no tuviera como meta una ulterior reordenación de las ciencias. De hecho, esto es precisamente lo que vimos que Hume nos prometió en las páginas introductorias del *Tratado*. Para explicar este punto tendremos que ver en su momento en qué consiste el concepto tradicional de ciencia.

Mi intención con este ensayo es introducirme apenas en el terreno de la discusión sobre el escepticismo de Hume teniendo una base interpretativa más o menos

firme desde la cual me sea posible argumentar en el futuro, y confiando, por supuesto, en que sea viable dar salida a las inconsistencias que señalamos más arriba, estando siempre lo más apegado posible a los textos del filósofo. Para ello, en primer lugar, intentaré esclarecer en el siguiente capítulo, en la sección a), cuál podría ser el carácter del escepticismo que Hume adopta y admite para calificar a su "sistema"; para ello recurriré a la contrastación de su "escepticismo" con dos doctrinas escépticas clásicas el "pirronismo" y el "academismo". En la sección b) de ese mismo capítulo trataré de caracterizar el escepticismo de Hume como un *recurso metodológico* que apunta a una reinterpretación del concepto "duro" de razón, y en la sección c) veremos la reinterpretación del concepto tradicional de ciencia, donde consideraremos, además, cómo podría apoyarse la "ciencia" de Hume en tesis "escépticas", sin que por ello haya de considerarse como incongruente o como inclinada a autoaniquilarse. Y por último, en el tercer capítulo, a manera de conclusión, se analizarán los problemas y ventajas de esta interpretación de la filosofía de Hume.

II. Caracterización del escepticismo "metodológico" de Hume

Señalamos en el capítulo anterior que Hume mismo admite que su filosofía es "escéptica", y que sería conveniente preguntar qué es lo que él puede estar entendiendo por el término "escepticismo", de tal forma que pudiéramos puntualizar con mayor precisión el carácter de su pensamiento. ¿Acaso el autor ve su escepticismo como uno "radical" siguiendo al de los antiguos escépticos pirrónicos, o bien como uno "mitigado" siguiendo al de los académicos? En este capítulo describiremos detalladamente los escepticismos pirrónico y académico, y contrastaremos luego sus directrices con las del "escepticismo" de Hume. Con este contraste espero que empiece a hacerse claro lo que llamo el carácter "metodológico" del escepticismo humeano. El argumento que dirigirá esta sección será el siguiente: si podemos encontrar razones para creer que el escepticismo de Hume no es un escepticismo "radical", como el escepticismo pirrónico, ni "mitigado" como el académico, entonces podemos pensar que su escepticismo tiene *otro* carácter.

a) *Contraste entre los escepticismos pirrónico, académico y humeano*

La doctrina conocida como *pirronismo* surge con el pensamiento de Pirrón en Grecia hacia el siglo II a. C. El escaso testimonio de la vida de este pensador, que llega a nosotros por Diógenes y por Timón, parece contaminado de inverosimilitud. De su doctrina, en cambio, sabemos afortunadamente más que de su biografía. Sin embargo, conocemos de ella en realidad más por lo que sus discípulos —directos como Timón e indirectos como Sexto Empírico— nos han hecho llegar, que por la propia pluma de Pirrón. Y a pesar de que la doctrina pirrónica pudiera haber llegado a nosotros, como muchos historiadores del periodo han observado, entremezclada con la de sus discípulos,

se ha conseguido extraer sus directrices generales y saber más o menos aproximadamente lo que Pirrón pensaba.

Para llevar a cabo ordenadamente el contraste entre la doctrina pirrónica y el supuesto "escepticismo" de Hume, recurriré a la atinada descripción que hace Ezequiel De Olazo de lo que él llama la "experiencia pirrónica". De Olazo describe en tres etapas principales dicha experiencia. Primero, el pirrónico experimenta la equivalencia de razones (*isostheneia*), que consiste en que éste no logra encontrar el modo de preferir racionalmente una opinión de otra sobre un mismo asunto, aún cuando ambas se hallen distanciadas por una diferencia muy grande de probabilidad:

Anaxágoras dijo que la nieve es negra; todos decimos que es blanca. La diferencia en un cálculo es enorme. Sin embargo, no sería "racional" decir, sin prueba, que la mayoría debe tener razón. Debo poseer una "señal", un "criterio", que me permita distinguir la opinión verdadera de la que no lo es. Y esto es lo que el escéptico no encuentra.²⁶

Al no haber podido encontrar un criterio de verdad por medio del cual poder determinar cuál proposición es falsa y cuál verdadera cuando se oponen, el pirrónico concluye que ambas proposiciones *equivalen*.

La segunda etapa, consecuencia de la palpable equivalencia de opiniones, consiste en el abandono de la actitud judicativa, rehusarse en lo posible a emitir algún juicio (*epojé* o también *aphasia*). El pirrónico, víctima del cansancio y del desánimo, concluye que lo preferible es desistir de emitir juicios acerca de cualquier cosa. Con ello, renuncia no sólo a mantener cualquier actitud judicativa sino también, evidentemente, a cualquier actividad científica y filosófica. El pirrónico se rehusa, pues, en definitiva a asumir cualquier compromiso epistémico y se muestra indiferente al presunto conocimiento.

²⁶ Ezequiel De Olazo, *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad de Carabobo, 1981, p. 23.

Como podemos observar, el pirronismo nos niega toda posibilidad de conocer algo, no porque nos diga de entrada que es imposible conocer —ello implicaría emitir un juicio y romper con la *epojé*—, sino porque asume que no hay un criterio para poder reconocer el verdadero conocimiento. Y si esto es así, el pirrónico concluye, consecuentemente, que no tiene caso opinar a favor o en contra de ninguna cuestión; él dirá, en caso de hallarse forzado a opinar, "no más esto que aquello", con lo cual tratará de librarse de tomar partido, asumiendo de lo contrario lo que para él sería una posición dogmática.

En resumen, dada la falta de criterio, tanto nuestras conjeturas u opiniones más probables como nuestros conocimientos aparentemente más firmes carecen, para el pirrónico, de toda justificación epistémica, y por tanto, no tiene sentido siquiera formularlos.

Sin embargo, debemos observar, no todos nuestros juicios implican un compromiso epistémico. De Olazo coincide con Victor Brochard en que, si bien el escéptico pirrónico evita juzgar acerca de cómo son las cosas en sí mismas —juicios acerca de lo que las cosas *son*—, no puede evitar emitir juicios acerca de cómo le parece que son las cosas —juicios acerca de la *apariencia* de las cosas. El primer juicio es caracterizado por el pirrónico como un "juicio dogmático", en cambio, el segundo tipo de juicios sólo habla de apariencias, de afecciones o percepciones inmediatas e inevitables —sería lo que hoy llamaríamos un "juicio de percepción" o "juicio subjetivo". De esta forma, cabe precisar el alcance de la duda pirrónica. El pirrónico es calificado de escéptico, en última instancia, porque duda de los discursos "dogmáticos" que pretenden mostrarnos cómo son las cosas en sí mismas, por ejemplo, duda de los juicios de la ciencia; considera a esta última vana e inútil, pues, para él, como no parece ser posible encontrar un criterio de verdad, todo asunto es igualmente incierto e indiscernible —y del mismo modo opina por cierto de las cuestiones filosóficas.

Para él, en cambio, nuestras sensaciones inmediatas e inevitables, como sentir calor cuando el día le parece caluroso o ver un árbol cuando le parece estar frente a uno, y nuestros juicios sobre tales sensaciones no nos descubren ni lo verdadero ni lo falso respecto de las cosas, sino que sólo nos comunican lo que parece ser el caso.²⁷ El pirrónico duda de los sentidos y de la razón, eso sí, en el sentido de que puedan proporcionarnos un criterio seguro para poder preferir una proposición sobre otra, pero no duda de sus propias sensaciones inmediatas e involuntarias. ¿Por qué no duda de estas percepciones? Precisamente por su carácter inmediato e inevitable; se trata nada menos que de lo que se está sintiendo o pensando en ese momento. Así, la duda pirrónica trata de extenderse, no cabe duda, hacia la supuesta verdad de los juicios dogmáticos, mas no alcanza a los juicios de percepción; en otros términos, la duda escéptica no alcanza a los juicios respecto de las apariencias inmediatas que son evidentes por su palpabilidad, pero sí trata de socavar a los que van más allá de ellas.²⁸

Por eso, según Brochard, "no hay que decir que el escéptico duda de todo en general; no duda de los fenómenos, sino solamente de las realidades en tanto que distintas de las apariencias".²⁹ Para Brochard, es claro que Pirrón hizo una distinción entre el fenómeno y la cosa, entre lo subjetivo y lo objetivo,³⁰ de tal forma que es posible decir que el escepticismo pirrónico se extiende en lo que toca exclusivamente a

²⁷ Por ejemplo, según Victor Brochard, "el escéptico reconoce que es de día, que vive, que ve. No pone en duda que tal objeto le parezca blanco, que la miel le parezca dulce. Pero el objeto, ¿es blanco? La miel, ¿es dulce? He aquí lo que no sabe". (Brochard, *Los escépticos griegos*, editorial Losada, 1ª edición, 1945, p. 75) Por su parte, De Olazo afirma que el escéptico "se presenta a sí mismo como un 'mensajero de las apariencias' [...] Ante previsibles preguntas debe limitarse a transmitir, por ejemplo, la cualidad de un sabor o de una temperatura que está experimentando. Ahora bien, ¿cómo distingue el escéptico entre un 'algo' que es oculto y un 'algo' que se le presenta? ¿De qué criterio dispone? Yo diría que para el escéptico la presentación es criterio de sí misma. El pecado que comete la filosofía es tratar de ir más allá de la presentación misma y abrir un juicio sobre lo que la cosa es en sí misma". (De Olazo, *Op. cit.*, p. 24)

²⁸ Para el pirrónico, tanto la ciencia como la filosofía pecan de dogmatismo, pues pretenden ir más allá de las percepciones inmediatas y pretenden decir lo que las cosas son en sí mismas, y este dogmatismo no representa de ninguna manera, para él, una salida a su intranquilidad.

²⁹ Brochard, *Ibid.*, p. 75.

³⁰ Cf. *Idem.*

los juicios objetivos. Por su parte, De Olazo niega que tal distinción se halle en Pirrón y, más cautelosamente, prefiere emplear la palabra "presentación" en vez de "fenómeno": "Limitarse a narrar lo que se nos presenta no es propiamente un juicio, en el esquema escéptico. Su expresión no pretende decir lo que la cosa es en sí misma sino lo que se nos aparece o presenta".³¹ En todo caso, es importante señalar que el pirrónico no duda de lo inmediatamente percibido, ni del juicio que pudiera hacerse en torno a este tipo de afecciones, su duda se dirige hacia la pretensión particularmente cognoscitiva de suponer que lo percibido corresponde en alguna medida con la cosa misma. De acuerdo con esta interpretación, dice De Olazo, "el escéptico [pirrónico] no puede aspirar a la verdad, si se la entiende como adecuación de la presentación con la cosa misma".³²

Esta precisión en cuanto a la extensión de la duda pirrónica nos va a servir de mucho cuando llevemos a cabo el contraste entre el pirronismo y el pensamiento de Hume.

La tercera etapa es, según De Olazo, la tranquilidad del espíritu (*ataraxia* o también *adiaforia*) que sigue a la suspensión de juicio. Aquellas perturbaciones y aquel agobio frente a las riñas de quienes pretenden decir la verdad sobre algún asunto, encuentran término cuando el pirrónico decide suspender el juicio. El pirrónico, al no tomar partido, aparentemente ya no tiene motivos para estar perturbado y afligido de no poder reconocer la verdad, y experimenta entonces una suerte de grata tranquilidad de pensamiento. Para evitar el dogmatismo —y quizá incluso para evitar el nihilismo—, el pirrónico opta, pues, por la indiferencia. Indiferencia hacia la ciencia y hacia la filosofía. A lo único que no es indiferente, de acuerdo con la precisión anterior, es a lo que siente y percibe, así como a lo que juzga que percibe. Así nos lo dice atinadamente De Olazo:

Cuando el escéptico dice que ha alcanzado la tranquilidad no lo atribuye a haber abolido el mundo de las presentaciones. [...] En todo caso la tranquilidad le llega

³¹ De Olazo, *Op. cit.*, p. 24.

³² *Ibid.*, p. 25.

porque el escéptico adquiere un dominio suficiente de sí mismo como para no infringir siempre el ámbito de la apariencia.³³

Este dominio de sí mismo se hace efectivo cuando el pirrónico decide juzgar sólo sobre lo que le parece ser el caso y cuando evita abrir juicio sobre realidades que escapan a su alcance.³⁴

Por último, tenemos que observar que para el pirrónico, el escepticismo no es un medio para alcanzar la *ataraxia*, es un fin en sí mismo; su duda no pretende ser un método para alcanzar una verdad más o menos indudable —ni siquiera para develar la falsedad—, es una actitud vital en la que la incertidumbre juega un papel fundamental. El escepticismo pirrónico culmina en un escepticismo radical, es decir, en la suspensión total de aquellos juicios que aspiran a ser conocimiento, en una consecuente renuncia a todo compromiso epistémico.

En mi opinión, el tipo de escepticismo que hemos descrito dista mucho de ser el que Hume ha adoptado. Hume mismo nos da razones, implícitas y explícitas, para pensar que no buscaba ser considerado como un seguidor del pirronismo. Voy a señalar primero las aparentes semejanzas entre ambas doctrinas y luego sus diferencias. En primer lugar, se puede observar una cierta semejanza entre el pensamiento de Hume y el pirronismo en el sentido de que ambos buscan tomar una cierta posición frente a las continuas disputas filosóficas y científicas de sus respectivas épocas. Ambas posturas, se diría, parecen reconocer que no existe un criterio de verdad claro, por lo que tratarán de

³³ *Ibid.*, p. 24.

³⁴ De hecho, decir que el pirrónico piensa que sus percepciones son *verdaderas* sería imponerle una opinión errada, pues, si el pirrónico dijera que sus percepciones son verdaderas, diría algo así como que tales percepciones corresponden o se adecúan a las cosas, y ello sería abrir un juicio afirmativo; por el contrario, si dijera que las percepciones no tienen un carácter cognoscitivo y que sólo son episodios fisiológicos, estaría diciendo que *no* corresponden o *no* se adecúan a las cosas, y estaría, del mismo modo, juzgando negativamente. En ambos casos, el pirrónico pecaría de dogmatismo.

combatir el dogmatismo. En lo particular, estoy de acuerdo con este posible punto de vista.

Efectivamente, como señalamos en el capítulo anterior, Hume describe como "desventajosa" la situación de la ciencia y la filosofía de su época debido a que los estudiosos no llegaban a un punto de acuerdo y las acaloradas discusiones que se encendían no cesaban, con lo que se sólo se daba la impresión de que todo era incierto. Según esto, en cuanto a la equivalencia de razones o *isosthéneia* producto de la falta de criterio —la primera etapa de la "experiencia pirrónica"—, Hume no habría tenido ningún inconveniente en declarar en esos mismos términos que tal cosa ocurría en el interior de las disciplinas científicas y especulativas del XVIII (él habría señalado que tal falta de criterio se debía precisamente a una falta de esclarecimiento de los márgenes del entendimiento humano).

Sin embargo, aunque ambas posturas parecen tener el mismo punto de arranque, este paralelismo no se mantiene respecto de sus conclusiones. Pirrón es conducido por la *isosthéneia* hacia la *epojé*, mientras que Hume se involucra en un proyecto científico, a saber, un estudio sobre la extensión de nuestro entendimiento en su aplicación al conocimiento, con la pretensión de resolver hasta cierto punto el problema. Antes de ir a conocer las cosas y de entrar en discusiones sin fin sobre la legitimidad de ese conocimiento, parece proponer Hume, hay que indagar en la naturaleza del entendimiento humano, estudiar a fondo en qué consiste su relación con nuestro conocimiento y cuáles son nuestras posibilidades de obtener un conocimiento legítimo (en última instancia puede decirse que la pregunta guía del primer libro del *Tratado* versa precisamente sobre la posibilidad de legitimidad de nuestro conocimiento). Así, mientras el pirrónico abandona, abrumado, toda actitud judicativa, Hume, animado, emprende la investigación de un nuevo criterio de verdad o, más propiamente, un criterio de justificación de nuestro conocimiento.

Señalemos otras diferencias que saltan a la vista como consecuencia de lo anterior. Al pirrónico termina por serle indiferente el curso de la ciencia y de la filosofía; a Hume le interesa tanto que decidió establecer su "ciencia fundamental", a partir de la cual las demás habrían de progresar. Por otra parte, el pirrónico, quien ha optado por la *epojé*, no está interesado de ningún modo en construir un sistema con su doctrina escéptica —aunque tampoco esté ciertamente interesado en destruir a la ciencia con su postura—; en cambio Hume busca erigir un "sistema completo de las ciencias", edificado, según él, sobre el fundamento de la experiencia. El pirrónico, incluso, duda de que haya fundamento de algo, no tiene de dónde partir, pero ello no es importante, puesto que no desea partir hacia ningún lado. En cambio, Hume piensa, como tendremos oportunidad de ver, que en las regularidades de la naturaleza se encuentra la base de todo conocimiento empírico legítimo en algún sentido (además de que piensa que las ciencias formales, que estudian meras relaciones de ideas, representan cabalmente el conocimiento universal y necesario).³⁵

Otra cierta semejanza que podría insinuarse entre el pensamiento de Hume y el de Pirrón sería que el primero arguye, como el segundo, en contra de que nuestras principales creencias tengan un fundamento en la razón. El escéptico pirrónico diría que ello es razón suficiente para inclinarnos por la *epojé*. Sin embargo, como ya señalamos, Hume no dice nunca que por ello tengamos aún razones de peso para suspender el juicio o para abandonar tales creencias. De hecho, él mismo señala enérgicamente en el *Tratado* que la suspensión total del juicio es imposible y que la doctrina pirrónica es prácticamente insostenible:

Si en este momento se me preguntara [...] si soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en

³⁵ Así, mientras el pirrónico es un escéptico radical porque se decide por la incertidumbre y por la indiferencia al conocimiento, Hume es un *naturalista* porque piensa, como dice Barry Stroud y como veremos más adelante, que la propia naturaleza nos ha provisto del material para conocer justificadamente, es decir, piensa que el conocimiento no sólo es posible, sino que también puede ser legítimo.

ninguna cosa medida *ninguna* ni de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente superflua, y que ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir (T. 183).

En este pasaje la crítica al pirronismo es bastante clara y deja, además, al descubierto lo que se ha llamado el "naturalismo" de Hume. La naturaleza, en opinión de Hume, ha dotado a la mente de una actitud judicativa, por tanto, tal actitud es inevitable e involuntaria, no es algo de lo que podamos decidir hacer o no. El pirrónico ha tratado de argumentar que *se puede* suspender el juicio como si se pudiera hacerlo voluntariamente —ha tratado de tornar, por decirlo así, "evitable" lo "inevitable"—, pero en última instancia, dice Hume, el pirrónico verá que su convicción se ve quebrantada al no poder evitar juzgar sobre tal o cual cosa; por lo tanto, ni él ni nadie podría sostener legítimamente el pirronismo.

Y, dado que al parecer nadie puede sostener el pirronismo, quienes pretendan convencer a los simpatizantes de esta doctrina de que el juicio no se puede suspender, en realidad, como señala Hume, han discutido sin antagonista y han tratado de establecer una facultad que la naturaleza inscribió de antemano en nuestra constitución y que no necesita ser defendida. No es él, sino la propia naturaleza la que refuta al pirrónico.

El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo *total* en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable. (*Idem.*)

Aunque no parezca haber razones para creer en lo que se cree, la naturaleza nos determina a hacerlo, según Hume, por el *hábito*, por un sentimiento dominante, como veremos más adelante. Así, aunque encontremos que nuestras creencias más fundamentales, como la creencia en causas eficientes, no se sostienen racionalmente, *no podemos* desecharlas como si se tratara de algo completamente superfluo, pues la

naturaleza nos dotó de ellas para que pudiéramos subsistir en la vida cotidiana y constantemente nos vemos obligados a creer en ellas.

Para acentuar aún más la diferencia entre ambos tipos de escepticismo, hay que observar que Hume admite en la sección XI de la parte III del libro primero del *Tratado* que existen tres "grados de evidencia", *conocimiento*, *pruebas* y *probabilidades*; esto quiere decir que el autor, además de rechazar la *epojé*, no cancela en ningún momento, a pesar de su crítica al principio causal, la posibilidad del conocimiento, e incluso admite que existen casos en los que nuestras creencias acerca del mundo son más probables que otras, y de las que podemos decir, además, que están legítimamente justificadas en algún sentido. En cambio, el pirrónico no acepta de ninguna manera que haya algún grado de evidencia para nuestros juicios —incluso lo más probables—, puesto que carecemos de un criterio de verdad; por tanto, no se puede hablar, para él, de creencias justificadas en ningún sentido.

Así, mientras el pirrónico se rehusa a adquirir algún compromiso epistémico, Hume tratará de hacer un estudio del hombre en el cual habrá de verse qué posibilidades tenemos de adquirir un compromiso epistémico legítimo; en el caso de las ciencias formales como las matemáticas, el carácter de ese compromiso estará unido a las condiciones de universalidad y necesidad, en cambio, en el caso de las ciencias empíricas, como la física, estará referido a las condiciones de generalidad y probabilidad.

Por último, habíamos dicho que el escepticismo no era para el pirrónico un medio sino un fin en sí. En este ensayo argüiré que para Hume el escepticismo, entendido como la crítica al fundamento racional de nuestras principales creencias, no es más que un medio o un instrumento para poner en cuestión una determinada interpretación de nuestras ideas fundamentales y de la razón como la facultad que nos llevaría al conocimiento absolutamente cierto.

Por lo pronto podemos concluir que definitivamente, según el contraste que acabamos de hacer, el escepticismo de Hume no es "radical", como creyeron algunos de sus intérpretes, si por "radical" entendían el escepticismo pirrónico.

Toca ahora el turno al escepticismo "mitigado" de la nueva Academia. Para esta exposición del escepticismo académico tomaré en cuenta la doctrina desarrollada en de la nueva Academia bajo la dirección de Carnéades más que bajo la de Arcesilao. La razón para ello es muy simple, el escepticismo de Hume puede encontrarse aparentemente más cerca del pensamiento del primero que del último.

Arcesilao sostuvo, con el pirronismo, la *isostheneia*,³⁶ pero este hecho lo condujo hacia un escepticismo "mitigado" en el sentido de que la suspensión del juicio no era total, puesto que Arcesilao se daba a la tarea de argumentar en contra de la idea de que la verdad fuera accesible.³⁷ El pirrónico, acordémonos, no era partidario de tomar una posición al respecto, permanecía indiferente ante la cuestión, pensaba que bien podía haber argumentos a favor o en contra y que ambos valdrían exactamente lo mismo y, por tanto, que no valía la pena emitir un juicio.

En cambio, Arcesilao era de los que optaban por tomar partido, prefería discutir en contra de la posibilidad del conocimiento, entraba en la discusión poniendo sobre todo del otro lado de la balanza los argumentos negativos sobre el asunto.³⁸ Arcesilao contendía sobre todo contra la pretensión estoica de que es posible encontrar

³⁶ Sobre los puntos en común entre el pensamiento de Arcesilao y el de Pirrón, Cf. Brochard *Op. cit.*, p. 118 y ss. Sobre cómo la filosofía de Sócrates y Platón influyó en el escepticismo de Arcesilao, Cf. *Ibid.*, p. 122.

³⁷ Según Brochard, la diferencia esencial entre Arcesilao y los pirrónicos es que "los pirrónicos se limitan a decir que la verdad no se ha encontrado todavía: no dicen que sea inaccesible; no desesperan de verla descubrir algún día [...] Arcesilao cree que no sólo no se ha encontrado, sino que no puede encontrarse; y la razón que da de esto es la de que no hay representación verdadera que sea tal que no pueda encontrarse de ella una falsa absolutamente semejante. Los pirrónicos se limitan a comprobar un hecho; la Academia nueva resuelve una cuestión de principio. (*Ibid.*, pp. 121-122)

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 133-134.

mediante la razón la señal inequívoca de la verdad en los datos sensibles.³⁹ El concluía que ni los sentidos ni la razón pueden alcanzar la verdad.

Pero es en el escepticismo "mitigado" de Carnéades en el que podemos apoyarnos mejor para nuestro contraste por su carácter "probabilista". El escepticismo de Carnéades arranca, también, con la *isosthéneia*,⁴⁰ pero, a diferencia del pirrónico, ésta no lo conduce hacia una total *epojé* sino que el probabilista restringe su alcance, como hace Arcesilao, y, lo más importante, "admite criterios si no racionales sí al menos probables".⁴¹ Pero expongamos primero los rasgos fundamentalmente escépticos de Carnéades y luego centremonos en los rasgos probabilistas.

Siguiendo a Arcesilao, Carnéades arremete contra los estoicos y contra los dogmáticos en general negando que exista un criterio de verdad disponible en las representaciones verdaderas —en el vocabulario de De Olazo serían "presentaciones" verdaderas. Una representación verdadera debe revelar el objeto que la provoca, remitirse a él, de lo contrario no es más que una fantasía. Carnéades niega que haya representaciones verdaderas aludiendo a nuestros errores más comunes de percepción, del sueño, o más específicos como en la embriaguez o en la alucinación. Para Carnéades todo lo que hay son representaciones que no pueden dar lugar a ningún conocimiento cierto. Cree que si las representaciones no ofrecen entre sí ninguna diferencia, es imposible decidir cuáles son ciertas y cuáles falsas. Se afina, pues, el problema del criterio de verdad.

En conclusión, "no hay representación verdadera al lado de la cual no se encuentre una falsa que no difiera de ella en nada".⁴² Lo que los estoicos llamaban una representación verdadera o comprensiva, para Carnéades no tiene una propiedad intrínseca que la distinga de las demás, y, por tanto, no ofrece un criterio de verdad

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 121., sobre sus discusiones contra los estoicos, Cf. *Ibid.*, p. 133-134.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 157-158.

⁴¹ De Olazo, *Op. cit.*, p. 42.

⁴² Brochard, *Op. cit.*, p. 159.

serio. Si la razón no puede distinguir entre una representación verdadera y una falsa, entonces, no podemos suponer que tiene en algún momento acceso a la cosa misma.

Carnéades llegó a poner en cuestión, dada la flaqueza de nuestra razón, incluso la certeza de las proposiciones matemáticas. Para él nada podía ser cierto, todo era incomprensible y como tal, había que suspender el juicio. Pero había algo que lo hizo restringir el alcance de la *epojé*: en la vida práctica es necesario creer. Este parece ser el problema fundamental de todo escepticismo, compaginar una actitud suspensoria del juicio con la actividad de la vida cotidiana.

Los pirrónicos se atenían a asentir a lo que De Olazo llama las "presentaciones" inmediatas e involuntarias.⁴³ Pero se negaron a argumentar a favor de la legitimidad de ese asentimiento involuntario y no consideraban tal asentimiento como una restricción de la *epojé*. Arcesilao, en cambio, se vio obligado a aceptar que en la vida común se tenía que restringir la *epojé*, pero tuvo tantos problemas para justificar dicha restricción que se llegó a pensar que en el fondo era un dogmático disimulado. Sólo Carnéades consiguió exponer una teoría más o menos convincente de la justificación de tener que creer en algo en la vida práctica. Es aquí donde se inserta el carácter "probabilista" del escepticismo académico.

[...] el sabio puede tener opiniones, dar su asentimiento a cosas que no son absolutamente ciertas [...] Sin duda, al dar su asentimiento a proposiciones que son sólo probables, el sabio deberá recordar que no son absolutamente seguras, que son sospechosas en algún respecto; pero esta incertidumbre no le detendrá. Se contentará modestamente con opiniones probables. [...] A Arcesilao concede que no aprehendemos jamás las cosas tales como son en sí mismas; pero no estima que esta impotencia del pensamiento deba prohibirnos toda creencia.⁴⁴

⁴³ Cf. De Olazo, *Op. cit.*, p. 45-46, donde el autor muestra con claridad por qué el pirrónico no es impasible y por qué no está inactivo.

⁴⁴ Brochard, *Op. cit.*, p. 165-166.

Basado en esto Carnéades practicaba, según parece, una *epojé* intermitente que se desapega de la verdad pero no de la probabilidad. Pero tenemos que preguntar, ¿cuáles son, para él, las representaciones probables? Hemos señalado que Carnéades creía que las representaciones en relación al objeto nunca podían ser verdaderas a falta de un criterio de verdad. Sin embargo, en relación al sujeto las representaciones podían ser ya sea verdaderas o probables, o bien falsas. Carnéades no es muy claro con respecto al criterio según el cual decimos que una representación es una cosa u otra, pero al parecer aludía a una especie de discernimiento interno de representaciones —que, por supuesto, podía equivocarse.⁴⁵

Así, entre las representaciones que nos parecen verdaderas hay algunas que tienen apariencia de verdad en un grado muy elevado, por lo que,

[...] cuanta más atención ponemos en ellas, tanto más nos impresionan y nos parecen probables. Aun entonces, pueden ser falsas; pero estas ocasiones son raras, y este riesgo de equivocarnos no debe impedirnos otorgar nuestro asentimiento a las sensaciones probables; sobre ellas conformamos la mayor parte de nuestros juicios y nuestras acciones.⁴⁶

Tal parece que la probabilidad de estas representaciones es reconocida por nosotros, según Carnéades, por una suerte de sentido común; *reconocemos su probabilidad puesto que ellas mismas se revelan como probables, pero en ningún momento menciona que su probabilidad esté conectada con algún grado de evidencia.* Esta es la primera condición de tres, según Brochard, que debe cumplir una representación para merecer nuestro asentimiento. La segunda condición es que la representación además de parecernos probable en el sentido que acabamos de ver, *no*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁶ *Idem.*

debe sufrir contradicción.⁴⁷ La tercera condición es que dicha representación *se examine en detalle*, en la medida de lo posible y si las circunstancias así lo permiten.⁴⁸

Por último, Carnéades era de la idea de que podemos conceder o no asentimiento a una representación que nos parece probable: "podemos otorgar o rehusar libremente nuestra aprobación".⁴⁹ Así, la teoría del conocimiento se une, en el pensamiento de Carnéades, con la del libre arbitrio. Nada nos obliga, en última instancia a asentir a la supuesta probabilidad de ciertas representaciones, siempre tenemos la posibilidad de elegir voluntariamente si la aceptamos o no.

En mi opinión, este tipo de escepticismo "mitigado" también está lejos de ser el que Hume ha adoptado. Aunque parece rozar en muchos puntos con el pensamiento de Hume las diferencias de matiz nos son esenciales para distinguirlos. Hemos reconocido ya que podría decirse en algún sentido que el escepticismo de Hume arranca también con la *isosthéneia*; en ello habíamos señalado al menos un punto de acuerdo inequívoco con el pirronismo y no podemos dejar de reconocerlo también respecto del academismo.

Sin embargo, también señalamos que la *isosthéneia* no conduce a Hume por los mismos senderos que el pirronismo, a la total *epojé*, ya que ésta para nuestro autor es naturalmente imposible. Hay que decir ahora, con respecto a una posible semejanza con el academismo, que la *isosthéneia* no conduce a Hume ni siquiera a una *epojé* mitigada. En el pasaje citado anteriormente del *Tratado* donde se critica la postura pirrónica, se señala claramente el carácter natural e inevitable del juicio. Por tanto, si el juicio es naturalmente inevitable, no puede ser restringido, para Hume, en ningún sentido.

En segundo lugar, la diferencia entre ambos se acentúa con respecto al criterio de verdad. Mientras que para Carnéades, al no haber un criterio de verdad definible, no

⁴⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 170.

existe posibilidad alguna de encontrar racionalmente alguna representación *objetivamente* verdadera —aunque sí al menos una *subjetivamente* probable—, para Hume toda representación o idea simple —que es en su vocabulario el término que quizás mejor corresponda con el de "representación"— puede ser legítima en tanto que cumpla con el criterio de verdad empirista; tal criterio consiste en que toda idea simple debe tener una impresión simple que le corresponda.⁵⁰ Por consiguiente, una idea puede ser verdadera en la doctrina humeana, al menos en este sentido. Ello, por cierto, no lo compromete con la tesis de que la idea corresponde con el objeto en sí mismo; el término "impresión" tiene, en Hume, una referencia exclusiva a la afectación de la subjetividad más que a la objetividad.

La filosofía de Hume, como sabemos, tiene como piedra de toque a la subjetividad, y en esto quizá podría parecerse a la de Carnéades; sin embargo, aún en el nivel de la subjetividad, este último rechaza la idea de que sea posible encontrar un criterio para distinguir una representación verdadera de otra que no lo es; en Hume, puesto que reconoce un criterio básico de verdad, sí pueden haber ideas verdaderas, al menos en el sentido particular de que se deriven de una impresión correspondiente. De ahí que cuando tenemos dudas acerca de la legitimidad de una idea haya que remitirse a

⁵⁰ Hay que recordar los elementos básicos de la teoría de conocimiento de Hume en lo que concierne al establecimiento de este criterio de verdad. A todos nuestros contenidos mentales le llama en general *percepciones*. Estas percepciones se dividen en *impresiones e ideas*. Las impresiones son las sensaciones, pasiones y emociones "tal y como hacen su primera aparición en el alma" (T. 1). Las ideas son imágenes de las impresiones que, cuando éstas no están presentes, nos sirven para pensar y razonar. En general, con esta distinción Hume trata de rescatar la diferencia de sentido común entre sentir y pensar. Todavía falta destacar otra distinción fundamental. Nuestras impresiones e ideas pueden ser o bien *simples* o bien *complejas*. Las impresiones e ideas complejas son aquellas que se pueden distinguir y separar entre sí en elementos más simples; las impresiones e ideas simples ya no permiten su separación ni su distinción (Cf. T. 2). Hume termina dándose cuenta de que a toda impresión simple corresponde un idea simple que es una copia exacta de aquella, y viceversa (Cf. T. 3). De ahí pasa a enunciar el principio que a la larga será su criterio de verdad en lo que respecta a las ideas simples: "*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*" (Cf. T. 4). De tal forma que, si encontramos una idea simple a la que no corresponda una impresión simple, ésta no pasa por el criterio de verdad empirista.

la impresión que le dio origen. De lo contrario, señala Hume, nuestro razonamiento, que tiene que ver con ideas, se obscurecería tanto que todo sería incierto.

Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de que procede (T. 74).

Además, hemos dicho que Hume, sin abandonar el nivel de la subjetividad, admite como conocimientos universales y necesarios a las matemáticas, la geometría y el álgebra, en razón de lo que hoy llamamos su carácter puramente formal. Carnéades, en cambio, ponía en duda, incluso, la verdad de estas disciplinas.

En tercer lugar, para Hume, el conocimiento probable, si es posible hablar en estos términos de una cadena coherente de "representaciones probables", no se deriva —como intentaré mostrar en este ensayo— de ningún discernimiento interno aislado de cualquier otro elemento, sino de un discernimiento de los casos repetidos de fenómenos semejantes observados y sus excepciones. Estas repeticiones o *conjunciones constantes* de fenómenos producen en la mente lo que Hume llama una *costumbre* o un *hábito* y, en tanto mayor sea la repetición y no se presente excepción alguna en los casos, el hábito será más fuerte, y mientras más fuerte, mayor determinación habrá en que la mente pase de un objeto observado a su acompañante habitual. Y este paso no es mediado por ningún razonamiento. Así es como, a grandes rasgos, se establece una relación causal entre dos fenómenos.⁵¹

Esto en el caso en que no se hallen excepciones en los casos, es decir, en el supuesto de que la regularidad observada sea invariable y se haya establecido en nosotros un hábito perfecto. Pero en cuanto al conocimiento probable, es decir, aquél en el que,

⁵¹ "Cuando nos limitamos a seguir la determinación habitual de la mente efectuamos la transición [del objeto considerado como causa al objeto considerado como efecto] inconscientemente, sin interponer ni un instante entre la visión de un objeto y la creencia en su acompañante habitual. Como la costumbre no depende de deliberación alguna, actúa instantáneamente, sin dar tiempo a reflexión" (T. 133).

según Hume, se han presentado excepciones —o en el que no tenemos ninguna seguridad de que no se presenten—,⁵² sí se lleva a cabo una reflexión sobre "la contrariedad de sucesos pasados: comparamos cuidadosamente los distintos aspectos de la contrariedad, sopesando las experiencias de cada lado". (T. 133)

No es, pues, para Hume, que algunas representaciones *nos parezcan* probables y coherentes entre sí o, en otras palabras, que nosotros les concedamos el carácter probable a nuestros conocimientos nada más por una opinión quizás completamente injustificada; son, en última instancia, nuestras observaciones y nuestras experiencias las que nos informan en todo momento, no de la certeza de nuestro conocimiento empírico, sino de su probabilidad⁵³ —pronto veremos por qué—; y en cuanto a su coherencia, ella está enlazada también con nuestras observaciones pasadas, de tal forma que no es una mera suposición ilegítima. Hume sí concede, pues, un rol epistémico a la probabilidad.⁵⁴

Por otra parte, el probabilismo de Carnéades tiene un origen claramente práctico; nace de la incompatibilidad entre una *epojé* total y nuestra vida cotidiana: pereceríamos si pretendiéramos abandonar todas nuestras creencias fundamentales. De ahí que la *epojé* se vuelva intermitente, que se disipe ante lo probable. El probabilismo en Carnéades surge de una preocupación evidentemente práctica y tiene repercusiones

⁵² Cf. T. 130, donde Hume estudia la probabilidad de las causas. Esta sección será atendida con detalle en este ensayo más adelante.

⁵³ Adelantándonos un poco, según Hume, "cuando un objeto viene acompañado de efectos contrarios nos hacemos un juicio de tales efectos únicamente en función de nuestra pasada experiencia, considerando siempre posibles los efectos que hemos observado se siguen del objeto. Y del mismo modo que es la experiencia pasada quien regula nuestro juicio acerca de la posibilidad de esos efectos, igualmente hace esto por lo que respecta a su probabilidad, por lo que tenemos siempre más probable al efecto que más veces ha sucedido" (T. 133). Este pasaje señala justamente que la consideración de un conocimiento probable no es arbitraria sino que se basa en la experiencia y la observación.

⁵⁴ Aunque Hume no diga que los juicios más probables alcancen a ser *conocimiento* en un sentido fuerte —como el de las matemáticas—, veremos más adelante que sí reserva para ellos el grado de evidencia denominado *pruebas* (Cf. T. 124-125), donde entran juicios empíricos, hasta ahora, libres de duda, es decir, juicios en lo que no se ha encontrado ninguna excepción a la repetición de los casos que enuncian. Hume, como veremos, cree que los casos que presentan una mayor probabilidad aportan efectivamente un tipo de evidencia para justificar nuestros juicios probables acerca de ellos y que tales juicios gozan, por ende, de aceptabilidad epistémica.

exclusivamente en este ámbito. El probabilismo de Hume, en cambio, surge al parecer de una preocupación teórica y tiene repercusiones teóricas: tras la crítica lanzada por él mismo al principio causal, el conocimiento empírico o el conocimiento del mundo no puede aspirar a ser universal y necesario, pero sí puede, como veremos, aspirar a ser al menos probable y, en cierto sentido, a estar justificado. Al tratar de cifrar los límites del entendimiento, Hume es consecuente con la exigencia de que no debemos rebasarlos. Parece que trata de decirnos que nuestros conocimientos del mundo no pueden rebasar el ámbito de la probabilidad, pues no rebasan el ámbito de la experiencia —aunque pareciera que sí.

Por último, Hume no diría nunca que el libre arbitrio interviene en nuestro proceso de conocimiento en el sentido de que *decidamos* asentir a la probabilidad de un caso o no. Tras nuestra consideración de las excepciones de un caso, nos inclinaremos por aquél que haya ocurrido con mayor frecuencia. No es que decidamos creer en él o no sino que la experiencia de los casos semejantes acumulados nos determinan en algún sentido a asentir a la probabilidad de que se produzca un caso de este tipo.

Hasta aquí hemos revisado dos formas clásicas de escepticismo.⁵⁵ Cabe percatarse de que, si tuviéramos que considerar el "escepticismo" de Hume como *radical* o bien como *mitigado*, tendría que adoptar alguna de las dos formas de escepticismo expuestas. En efecto, tendría que, o bien invitarnos a una total *epojé*, o bien negar que nuestras creencias más probables puedan tener algún rango epistemológico. En ambos

⁵⁵ En el texto de De Olazo que hemos venido trabajando, el autor hace una comparación del escepticismo de Hume con el que él llama "académico" y encuentra no pocas similitudes; pero lo que él llama escepticismo "académico" está más cerca, en mi opinión, del escepticismo de Sexto Empírico que del de Carnéades. Brochard llama a este tipo de doctrina "escepticismo empírico" y en él, según él se han apoyado muchos de los pensadores escépticos modernos, entre ellos Hume. Es muy probable que en verdad haya un paralelismo entre la doctrina de Sexto y la de Hume, pero el contraste que acabamos de hacer muestra que, al menos, con respecto al pirronismo y el academismo de Carnéades, Hume se distingue de ellos completamente.

casos de lo que se trata, en general, es de poner en tela de juicio la posibilidad de nuestro conocimiento con la intención de abandonarlo o de ser indiferente a él. Pero, en vista de que Hume, según vimos, no propone ni una cosa ni la otra, podemos concluir que su "escepticismo" tiene *otro* carácter.

Por supuesto, estoy consciente de que la conclusión a que hemos llegado no es suficiente aún para considerar el "escepticismo" de Hume como un "recurso metodológico", pero sí considero que es un primer paso determinante para ello. Se ha mostrado suficientemente que Hume no puede ser considerado como un *escéptico*, si por escepticismo entendemos, en general, aquella doctrina que toma distancia de todo compromiso epistémico —aun con respecto a nuestras creencias probables—, y que niega, de alguna u otra manera, la posibilidad de nuestro conocimiento.

Por el contrario, observamos que a Hume le interesa mostrar cuándo y en qué sentido podemos hablar de conocimiento justificado, señalando los límites de nuestro entendimiento. Por consiguiente, puesto que el contraste realizado nos conduce a creer que el "escepticismo" de Hume tiene un carácter distinto del de aquellos que, en general, ponen en cuestión la posibilidad de nuestro conocimiento, cabría preguntarse, entonces, ¿qué pretenden cuestionar los argumentos escépticos del *Tratado*?

Generalmente pensamos que una doctrina escéptica se dirige hacia una concepción particular de algo con la intención de criticarla. Hemos visto que la doctrina de Hume no se dirige contra la posibilidad de conocimiento, entonces, ¿hacia dónde están presuntamente dirigidos los argumentos escépticos de Hume? Sabemos que trató de cuestionar algunas de nuestras creencias fundamentales, entonces se dice que trató de poner en cuestión, por ejemplo, nuestra creencia en la causalidad eficiente. Pero, ¿tales argumentos escépticos ponen en tela de juicio nuestras creencias fundamentales *en sí mismas* con el oscuro interés de mostrar que no están justificadas racionalmente, o quizá más bien hacia una particular concepción de tales creencias?

Si socavara el fundamento racional de esas creencias y pensara que esta es su única justificación posible, se vería conducido a rechazarlas y a sostener que debemos esforzarnos por abandonarlas. Pero este no es el caso, según acabamos de ver. Entonces, sólo nos queda pensar que estos argumentos se dirigen contra una *interpretación* particular de tales creencias; una interpretación aparentemente coherente que a Hume le parece errónea. Y todavía más. Si esta interpretación de nuestras creencias fundamentales se sostuviera, en última instancia, en un manera comunmente aceptada en el XVIII de entender la facultad de la razón, ¿estas críticas no se dirigirían también hacia ella? En mi opinión, una respuesta afirmativa es la respuesta correcta.

El "escepticismo" de Hume trata principalmente de revelarnos los inconvenientes que acarrea el concepto "duro" de razón con respecto al carácter de nuestras creencias más elementales. Si esto es así, su pensamiento está lejos de ser "escéptico", en el sentido que acabamos de mencionar, pues no tiene como objetivo negar nuestra posibilidad de conocimiento sino criticar una cierta interpretación de la razón. Hume no es un escéptico del conocimiento, sino un escéptico de la razón. Por lo tanto, su "escepticismo" podría ser considerado más bien como un *recurso metodológico* que busca evaluar críticamente el concepto tradicional de razón, con base en el cual se interpretan ciertas creencias fundamentales y en el que la probabilidad juegue un papel de peso.⁵⁶

Seguramente, cuando nos acercamos a la obra de Hume por primera vez, llegamos a pensar que su "escepticismo" nada tiene que ver con su propósito "científico" o que surge en el transcurso de sus reflexiones, por decirlo así, accidentalmente, como si el autor sin querer se topara de pronto con él y luego no supiera que hacer con éste. Sin

⁵⁶ Pero esta apuesta por el carácter "metodológico" del escepticismo humeano, tan cercano a la "vía negativa" de Stroud, es algo que intentaré mostrar en las dos siguientes secciones de este capítulo, sobre todo en la sección b) "Reinterpretación del concepto 'duro' de razón". En la sección que nos encontramos —la sección a)—, mi único interés fue empezar a perfilar dicho carácter. Esta fue precisamente la utilidad del contraste que realizamos. Poco a poco espero que se vaya haciendo clara la distinción entre mi propuesta y la de Stroud.

embargo, en este ensayo intentaré mostrar que el "escepticismo" de Hume *forma parte* de su ideal científico original precisamente como un recurso o una táctica metodológica para llevar a cabo su propósito, y que no nace de una manera accidental en el desarrollo del proyecto sino, por el contrario, premeditadamente.⁵⁷

Por otro lado, creo que el "escepticismo" de Hume, además de establecer un examen crítico del concepto "racionalista" de razón —o concepto "duro" de razón—, establece, a su vez, como consecuencia, una tácita reinterpretación del concepto tradicional de ciencia. En efecto, tras la crítica al principio causal, piedra angular de toda investigación científica, se ve notablemente afectado el criterio tradicional de científicidad. Este criterio señala que todo conocimiento científico debe cumplir con las exigencias de *universalidad* y *necesidad*.

En general, para la tradición occidental la ciencia tiene que ver con alcanzar la seguridad última de lo conocido. Sin embargo, Hume parece extrañarse frente a esta manera de entender la científicidad, pues afirma que los filósofos "que han dividido la razón humana en conocimiento y probabilidad, definiendo lo primero como *evidencia surgida de la comparación de ideas*, se ven obligados a incluir todos nuestros razonamientos basados en causas y efectos bajo la común denominación de probabilidad" (T. 124).

Así pues, Hume señala que, bajo esta tradicional "división de la razón", queda excluido un grupo de importantes disciplinas que se han llamado a sí mismas "científicas" y que no operan únicamente con relaciones de ideas, sino que se apoyan en múltiples observaciones a la naturaleza para proponer y apoyar cuestiones de hecho, es decir, afirmaciones acerca del mundo basadas en argumentos de índole causal.

⁵⁷ Será, pues, de fundamental importancia observar cómo es que comienzan a aparecer en el desarrollo del proyecto humeano los argumentos "escépticos" respecto de nuestra idea de causa y efecto —que es el problema base de este ensayo—, para así poder entender a su vez cómo es que se integra a él, o mejor dicho, cuál es su "sentido".

Hume parece estar diciéndole a los filósofos de la tradición que, si eran consecuentes con esta división, no podrían encontrar jamás juicios universales y necesarios en la "filosofía natural", por ejemplo en física, porque su noción de "conocimiento" se agota en el establecimiento de relaciones de ideas, mientras que la filosofía natural tiene que ver fundamentalmente con fenómenos empíricos, por lo que se verían conducidos a concluir que los juicios de las disciplinas empíricas son meramente probables en el sentido de meras opiniones injustificadas, desconectadas de cualquier grado de evidencia.

Esa manera de dividir a la razón y de comprender el conocimiento le resta crédito, en general, a todas las ciencias empíricas naturales —e incluso le restaría crédito a la propia "ciencia del hombre" de Hume— relegándolas, como dice el autor, al umbral de la probabilidad y de la opinión, y negándoles justificación. La división tradicional, en la que a los juicios probables se les niega todo status epistémico y se les califica de meras opiniones, no parece reconocer que "muchos argumentos basados en la causalidad exceden la probabilidad, pudiendo ser admitidos como una clase superior de evidencia" (*Ibid.*), a la que Hume llama "pruebas".⁵⁸ Es por este motivo que propondrá una división *tripartita* de la razón, a saber *conocimiento, pruebas y probabilidad*, de modo que puedan encontrar alguna justificación las tesis de aquellas disciplinas cuya seguridad no depende de la evidencia de relaciones de ideas sino, como veremos más adelante, de la observación de las regularidades de la naturaleza, en general, y, específicamente, de la superioridad numérica de casos iguales en nuestra memoria. Con ello, Hume ha planteado ya una modificación al concepto tradicional de científicidad y de aceptabilidad epistémica o evidencia, ampliándolos para que se pudiera dar cabida a inferencias causales sobre cuestiones de hecho que no se pueden justificar sino empíricamente.

⁵⁸ Es justo aquí en donde se inscribirá la "seguridad" de las tesis principales de la "ciencia" de Hume. Por ejemplo, los argumentos que explican causalmente la formación de la creencia adquirirán fuerza o "evidencia", no por un examen racional, sino porque la experiencia así nos lo dicta. Cuentan con la seguridad que la experiencia nos ofrece. (Cf. T. 125)

Pero para llegar a esto Hume tuvo que haber mostrado previamente que no se puede encontrar la justificación de las inferencias causales dentro del concepto tradicional de razón, con lo cual, el filósofo realizó una crítica y una reinterpretación de dicho concepto. Con ello el filósofo prácticamente se levanta en contra de toda la filosofía tradicional y de su propio tiempo, pues se pensaba que las inferencias causales tenían indudablemente una justificación en la razón —en el concepto "duro" de razón, diríamos nosotros—, y que eran necesarias en un sentido fuerte dado que el principio causal era pensado como un principio autoevidente, y necesario, que emanaba de la naturaleza última de la razón y que de hecho la constituía junto con otros principios lógicos, también evidentes de suyo, como es el de no contradicción o el de identidad.

En realidad, Hume muestra que no podemos decir que nuestros juicios relativos a cuestiones alcancen de hecho necesidad y universalidad, pero tampoco que, por el contrario, en ellos opere una total arbitrariedad o que expresen hechos contingentes, pues en ese caso todas las ciencias empíricas que se basan en observaciones y en el principio causal quedarían invalidadas. Por eso era necesario mostrar la falta de justificación del principio causal en el modelo tradicional de la razón —cosa que veremos en seguida— para poder luego efectuar una reordenación cabal de las ciencias. No es difícil ver, después de lo dicho, que este proyecto involucra implícitamente una reinterpretación del concepto "duro" de razón. Y es justo en este proyecto donde opera precisamente el escepticismo "metodológico" de Hume. "Metodológico" porque es sólo una táctica para exhibir las limitaciones de los modelos tradicionales de la razón y de la cientificidad, sensibilizándonos para un virtual modelo más "flexible" de ambas.

b) Reinterpretación del concepto "duro" de razón

Es necesario que, antes de dar un paso más, nos detengamos a puntualizar brevemente en esta sección en qué consiste el concepto "duro" de razón, y para ello haré una alusión muy general, en el apartado 1 de esta sección, al pensamiento de los tres filósofos racionalistas más importantes de la modernidad: Descartes, Spinoza y Leibniz: En esta exposición se resaltaré la importancia fundamental que tiene para ellos el razonamiento causal en la obtención del conocimiento cierto. Luego abordaré, en el apartado 2, la crítica de Hume al concepto "duro" de razón, que consistirá fundamentalmente en la crítica al *Principio de causalidad* y al *Principio de continuidad de la naturaleza*.

1. Caracterización del concepto "duro" de razón

Durante mucho tiempo y para muchos filósofos, la razón fue, en términos generales, la más importante de las facultades de la mente que nos conducen a la verdad; así lo fue en general para los principales filósofos de la Antigüedad. Pero no fue sino hasta la Modernidad en que este concepto cobró, quizá, su más alta significación. Una vez que los filósofos fueron tomando distancia paulatinamente de las encarnizadas disputas teológicas, ocurrió que dejaron poco a poco de ver a los hombres y a sí mismos principalmente como entes creados o "criaturas" y se vieron como seres con una capacidad para decidir *por sí mismos* lo que era bueno y verdadero, e intentaron dejar de lado los dogmas de fe. El hombre moderno tratará de obtener un conocimiento cierto de la naturaleza y de conocerse a sí mismo desde una perspectiva distinta: la libertad; la rectitud de su actuar y la verdad de sus ciencias dependen de sus propias facultades, en especial de la de su razón. Esta facultad le resultará a la larga de primordial importancia precisamente para el tipo de conocimiento que quiere establecer. Específicamente, se

trata de obtener un conocimiento universal y necesario, y este sólo es posible obtenerlo por el razonamiento causal. En efecto, la razón en su aplicación al conocimiento tendrá que derivar conocimientos firmes y verdaderos, por medio de un axioma particular, tan elemental como el principio de identidad, nos referimos al principio de causalidad. He aquí la importancia de dicha facultad.

No en balde ya Descartes la caracteriza en el *Discurso del método* como "la facultad de discernir lo verdadero de lo falso";⁵⁸ este poder discernidor de la razón —esa "luz natural" como él la llama—, es innato y fue otorgado por Dios, según su opinión, a cada hombre por igual. Dicho concepto vale para él, en última instancia, como criterio de lo universal, como un asidero firme para la calidad de certeza de toda ulterior reflexión sobre el universo y el hombre mismo; si hay una verdad acerca de estas cosas, tendrá que ser *intuida* por la "luz" de la razón.⁵⁹

Descartes, como sabemos, buscaba sin descanso la verdad de las cosas, deseaba conocerlas. Pero esto significaba, para él, que debía tener un conocimiento que se hallara libre de cualquier rastro de falsedad, que fuera evidente y que no pudiera ser puesto en duda de ninguna forma y en ningún momento; quería que fuera, pues, un conocimiento de proposiciones universales y necesarias. Y para ello la razón tenía que dedicarse a indagar "las primeras causas y los principios verdaderos que nos permiten deducir las razones para todo lo que somos capaces de conocer".⁶⁰ Pero, además, sabía que la razón puede ser dirigida incorrectamente y que, en vista de ello, podemos fracasar o equivocarnos en nuestro intento de conocer verdaderamente los objetos; por tanto, pensó que había que encontrar previamente un método para guiar correctamente el razonamiento.

⁵⁸ René Descartes, *Discurso del método*, traducción de Antonio Rodríguez Huéscar, ed. Orbis, primera edición, 1983, p. 7.

⁵⁹ Sobre esta referencia al término *intuir* en relación con la razón, Cf. John Cottingham, *Descartes*, traducción de Laura Benítez Grobet y otros, UNAM, primera edición, 1995, pp. 47 y ss.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 16.

El *Discurso del método* inaugura precisamente esa vía de gran optimismo según la cual se podía razonar con el menor riesgo de error y arribar a la verdad. El método que le seduce como "método universal" es, como sabemos, el método matemático, donde todo el cuerpo de proposiciones se deriva de principios fundamentales evidentes de suyo. En el *Discurso*, Descartes va a proponer el método para descubrir precisamente estos principios fundamentales.

La razón para Descartes no debe distraerse con proposiciones probables —opiniones que permiten un mínimo resquicio de duda—, sino que debe más bien aspirar a un conocimiento científico, sistemático y coherente. La gran pretensión de Descartes en este sentido es que este tipo de conocimiento debe derivarse de un conocimiento lo más simple y fundamental, que en sí mismo sea una certeza absoluta y que sirva de principio a todo su sistema. Según Cottingham, Descartes tiene la idea de que la mente humana "puede obtener un conocimiento sistemático y certero empezando con el conocimiento de lo que es autoevidente".⁶¹ La búsqueda rigurosa de este conocimiento autoevidente fundamental la emprende Descartes en la *Meditaciones metafísicas* —aunque, como sabemos, fue emprendido ya con éxito, aunque un poco apresuradamente, en el propio *Discurso del método*.⁶²

En las *Meditaciones metafísicas* Descartes pone en práctica el método de la duda —prefigurado en el *Discurso*— con el fin de ver si podía hallar algo que fuera completamente indubitable. La duda metódica consiste en poner entre paréntesis aquellas creencias en las que pudiera presentarse la más mínima ocasión de duda.⁶³ Así, como se recordará, después de haber puesto entre paréntesis tanto la verdad de los datos de los sentidos, las verdades matemáticas, e incluso, la dirección de la razón, llega por fin a

⁶¹ *Ibid.*, p. 51

⁶² Cf. Descartes, *Op. cit.* p. 71 y ss.

⁶³ El valor histórico de este método no tiene precedentes, Descartes mostró, como apunta Cottingham, "cómo el rechazo sistemático de las creencias que están sujetas aun a la duda más leve puede servir como vehículo para el descubrimiento de un punto de partida confiable para la filosofía" (*Ibid.*, p. 52)

aquella verdad indubitable, el *cogito, ergo sum*. Descartes había encontrado ese "primer principio de la filosofía" que estaba buscando. Sin embargo, llegados a este punto todavía nos es difícil ver en qué sentido esa verdad puede servir a la filosofía como un "principio".⁶⁴ No es sino hasta que del carácter indubitable de esta proposición Descartes deriva posteriormente el *criterio* de verdad para futuras verdades: la claridad y distinción, cuando entendemos que en este sentido el *cogito* funge como un "principio".

Sin embargo, con todo y que ha encontrado el principio que buscaba, en este punto de sus reflexiones Descartes parece encontrarse solo; ha puesto entre paréntesis la objetividad y ha encontrado la subjetividad pura, de ello ha concluido que existe como *cosa pensante*. Como señala Cottingham, pareciera existir el riesgo, para Descartes, "de quedar aislado en la esfera segura pero en última instancia improductiva de la autoconciencia subjetiva, incapaz de continuar avanzando sin correr el riesgo de caer en el error".⁶⁵ De alguna manera Descartes tiene que indagar si no existe algo fuera de él. Y para ello recurrirá a un principio causal. Es el argumento que demuestra la existencia de Dios donde podremos notar la evidencia que para Descartes tiene el razonamiento causal. El problema es que, según parece, no duda de semejante principio, lo toma por lo más simple y autoevidente: como un principio de razón.

El argumento que demuestra causalmente la existencia de Dios se le conoce como el "argumento de la impronta divina", pues recurre a la idea de que Dios puso dentro de nosotros la idea de sí mismo "como si fuera la marca del artesano estampada en su trabajo".⁶⁶ En la explicación de este argumento seguiré en gran medida la interpretación de Cottingham.

⁶⁴ Según Cottingham, la tarea monumental a la que Descartes sigue enfrentándose, "es la de transformar este acto cognitivo aislado de una visión fugaz [en tanto que el *cogito* tiene, en su opinión, un carácter temporal y provisional] en el fundamento para un sistema sólido y permanente de conocimiento" (*Ibid.*, p. 71)

⁶⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción de Carlos M. Graña, ed. Gredos, 1ª edición, 1987, p. 47.

En primer lugar, Descartes, para atender a su propósito de investigar si existe algo con una existencia independiente de él, inicia un inventario de lo más inmediatamente cercano a él en tanto *res cogitans*, las ideas, y llega, como se recordará, a la conclusión de que de entre ellas, las ideas que representan *sustancias*,

[...] contienen más realidad objetiva que las que sólo representan accidentes; y la idea por la que entiendo un sumo Dios [...] tiene más realidad objetiva, que las que sólo representan sustancias finitas.⁶⁷

La presencia de esta idea de un ser perfecto es la primera premisa del argumento, "en la medida de que, por supuesto no hay forma de demostrar que nada que corresponda a esa idea realmente existe".⁶⁸

La segunda premisa es el principio según el cual, "es manifiesto por luz natural que en la causa eficiente y total debe haber por lo menos tanta realidad objetiva como haya en su efecto".⁶⁹ Descartes caracteriza este principio como "evidente de suyo", es decir, que participa de la misma evidencia y certeza que el *cogito*. El valor de verdad de este principio, parece asumir Descartes, es indudable, no puede ser puesto a prueba. Este principio es llamado por Cottingham el "Principio de adecuación causal" y en él está claramente supuesto el "Principio de causalidad" —según el cual, "a toda causa corresponde necesariamente un efecto y viceversa". Es decir, en el Principio de adecuación causal está implicado un principio más general que es el Principio de causalidad. Y este último, no podría negar Descartes, es de hecho un axioma de la razón y de ahí su aceptabilidad. Se puede decir, en otros términos, que su fundamento racional consiste en su simplicidad y evidencia inmanentes.

La tercer premisa del argumento es que el Principio de adecuación causal no sólo se aplica a objetos ordinarios "sino que también se aplica a la esfera de las ideas, y

⁶⁷ Descartes, *Op. cit.*, p. 36.

⁶⁸ Cottingham, *Op. cit.*, p. 81.

⁶⁹ Descartes, *Idem*.

más importante, a las características que son descritas como parte del contenido 'objetivo' o representativo de una idea".⁷⁰ Esto quiere decir que nuestras ideas que representan sustancias deben estar causadas por objetos que tengan tanta realidad objetiva como ellas, es decir, que existan realmente. La idea en mi mente debe tomar su realidad del objeto que la causó.⁷¹

La última premisa del argumento es el reconocimiento, por parte de Descartes, de que él es un ser finito e imperfecto —en vista, por ejemplo, que hay muchas cosas que desconoce. Así, puesto que tiene la idea de un ser perfecto e infinito y por el Principio de adecuación causal, él no puede ser la causa de esa idea, en ningún sentido. La causa última de su idea de Dios, afirma, debe ser algo distinto de él, algo que contenga realmente todas las perfecciones representadas en esa idea. De aquí concluye que Dios "tiene que existir necesariamente"⁷².

Como podemos notar, el razonamiento causal le fue de gran utilidad a Descartes en su proyecto de construir un conocimiento objetivo del mundo,⁷³ dado que a partir de él logra concluir la existencia necesaria de Dios y a partir de esta conclusión consigue recuperar la objetividad que había puesto provisionalmente entre paréntesis. Pues Dios, al ser perfecto y benévolo, no podría permitir que me engañara con respecto a las nociones más evidentes de esta objetividad, por ejemplo, lo concerniente a la

⁷⁰ Cottingham *Op. cit.*, p. 83.

⁷¹ "De este modo, si una idea A representa a un objeto que es F, entonces la causa de la idea, sea cual sea, debe contener real y verdaderamente tanta realidad (de la propiedad F) como para que pueda ser encontrada 'objetiva' o 'representativamente' en la idea" (*Idem.*).

⁷² Descartes, *Op. cit.*, p. 45.

⁷³ Algunos problemas relativos a la formulación del Principio de adecuación causal pueden verse en Cottingham, *Op. cit.*, p. 84-90. No voy a entrar en esta discusión puesto que lo que me interesaba mostrar era fundamentalmente que el Principio de adecuación causal, que se apoya en el principio general de causalidad, era aceptado por Descartes debido a su supuesto carácter evidente, simple y racional. Así, a mí me interesaba mostrar las condiciones que cumplía, para Descartes, semejante Principio, más que los problemas relativos a su formulación. Según entiendo, Hume lo que va a criticar es la validez de esta *manera de entender* el principio causal, que viene por cierto desde Platón y Aristóteles y que se continúa en Spinoza y en Leibniz.

existencia de la *res extensa*. De no ser por este principio "autoevidente" muy probablemente se le habría dificultado al filósofo salir de ese mundo interno al que había arribado y, asimismo, encontrar que no era la única sustancia existente.

Descartes concibió esencialmente al principio causal como autoevidente; tal principio había sido interpretado también por la tradición filosófica anterior a él como un *principio de la razón* (o dicho en términos más contemporáneos, como un principio *a priori*, en el sentido de *independiente de la experiencia*). El principio de causalidad indica una *conexión necesaria* entre la causa y el efecto, y dicha conexión no es algo meramente supuesto o arbitrario sino algo evidente de suyo. Las características fundamentales de la interpretación tradicional respecto del principio causal son a todas luces su preeminencia "racional", su evidencia y necesidad.

Spinoza, por su parte, siguiendo en buena medida a Descartes, cree que el método deductivo puede conducirnos al conocimiento científico del universo. Para el autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, la razón puede conducirnos al conocimiento verdadero si nos apoyamos en una serie de definiciones y axiomas autoevidentes para derivar deductivamente conclusiones verdaderas —al modo en que los geómetras derivan conclusiones acerca de las distintas figuras geométricas a partir de axiomas extraídos de la naturaleza de ellas mismas. De esta forma, la *Ética* de Spinoza, como sabemos, está estructurada de tal forma que cada proposición está conectada deductivamente con otra anterior y cada una se sigue necesariamente de las definiciones y axiomas expuestos al principio del libro. Estos axiomas, por su parte, tienen un carácter último de verdad en vista de que cumplen con las exigencias de lo que R. J. Delahunty llama una "teoría intuicionista de verdad".⁷⁴ En su opinión, Spinoza abrazó esta teoría en cuanto al establecimiento de sus axiomas y en cuanto a la deducción de sus proposiciones. De acuerdo con una teoría de este tipo,

⁷⁴ R. J. Delahunty, *Spinoza*, Routledge & Kegan Paul, First published, 1985, p. 18.

[...] hay dos y sólo dos tipos de proposiciones que pueden ser racionalmente certificadas como verdaderas: (a) aquellas cuyo verdad es reconocida por algún proceso no-discursivo, el cual puede ser llamado "intuición", y (b) aquellas cuya verdad puede ser derivada por algún tipo de inferencia (idealmente, por la deducción lógica) desde las verdades del primer grupo. La exposición de estas condiciones abarca un criterio general de verdad.⁷⁵

Según este pasaje, el establecimiento de los axiomas de la *Ética* parece responder a la mera "intuición" de su verdad, al reconocimiento "racional" de su autoevidencia; mientras que el valor de verdad de las proposiciones derivadas de esos axiomas se mantiene en relación a su carácter deductivo.

De este modo, la filosofía de Spinoza pretende describir sistemática y deductivamente la Naturaleza, que en última instancia será Dios o "lo absoluto", esto es, una sustancia que es causa de sí, que es infinita, que es una —frente al dualismo cartesiano—, que posee infinitos atributos y en cuyo interior todo está relacionado de manera absolutamente necesaria, por lo que es perfecta.⁷⁶ Y una parte central de esta concepción de esa única sustancia yace en el "principio de causalidad". Este principio está explícitamente puesto en el axioma III y se complementa con el axioma IV de la *Ética*:

III. Dada una determinada causa, de ella se sigue necesariamente un efecto y, al contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que se siga un efecto.⁷⁷

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica.⁷⁸

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ La contingencia queda excluida del monismo espinozista, así como todo aquello que pudiera remitir a una imperfección en dicha sustancia.

⁷⁷ Baruch De Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Oscar Cohan, FCE, cuarta reimpresión, 1996, p. 12.

⁷⁸ *Idem.*

El principio causal no es, para Spinoza, como también para Descartes, de ningún modo una mera *opinión* extraída de la observación empírica (en términos más contemporáneos, no es *a posteriori*), por lo que su verdad y necesidad no pueden ser puestas en tela de juicio: este principio es, para Spinoza, evidente de suyo, de manera que sin dudar lo postula como un *axioma* de su sistema. Evidentemente, lo entiende como un principio constitutivo de la razón y justificado por ella; lo considera, pues, como absolutamente necesario. De acuerdo con esto, la conexión entre una determinada causa y un determinado efecto será totalmente necesaria y sin excepciones. La postulación de la conexión necesaria entre la causa y el efecto es, diríamos ahora, *a priori*, independiente de la experiencia, y no puede ser, de ningún modo, puesta en duda. Parecería que cualquiera haciendo uso exclusivo de su razón, sin necesidad de apoyarse en la experiencia, puede encontrar en su mente este principio y establecer, asimismo, la necesidad de la conexión entre causa y efecto.

Por último, para Leibniz el razonamiento causal es también de gran importancia para el conocimiento científico del mundo y tiene características muy semejantes a las que ya hemos mencionado. En primer lugar, Leibniz señala que todos nuestros razonamientos están fundados, como sabemos, sobre dos principios fundamentales y autoevidentes de la razón, el *Principio de contradicción*, "en virtud del cual juzgamos *falso* lo que implica contradicción, y *verdadero* lo que es opuesto o contradictorio a lo falso";⁷⁹ y el *Principio de razón suficiente*, "en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna aserción verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo".⁸⁰ Estos principios sirven de base respectivamente a lo que él llama las *verdades*

⁷⁹ G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, Roger Ariew and Daniel Garber (edit. and trans.), Hackett, 1989, p 217.

⁸⁰ *Idem.*

de razón, que "son necesarias, y su opuesto es imposible";⁸¹ y las *verdades de hecho*, que "son contingentes y su opuesto es posible".⁸²

Los *principios primitivos* o axiomas, como el principio de causalidad,⁸³ "no pueden ser probados y no necesitan serlo; [...] son las *proposiciones idénticas*, cuyo opuesto contiene una contradicción explícita".⁸⁴ Estos axiomas son verdades de razón apoyadas, pues, en el Principio de contradicción. Tienen su origen en la naturaleza misma del entendimiento, —son innatos— y *a priori* —no se derivan de la experiencia—, sus opuestos son imposibles y son predominantemente analíticos, esto es, el predicado está *explícitamente* contenido en el concepto del sujeto.

En cambio, las verdades de hecho —verdades contingentes— se conocen, en opinión de Leibniz, o bien por medio de la experiencia, es decir, al percibir "suficiente y distintamente" el fenómeno sensible y su relación con otros fenómenos "a través de los sentidos";⁸⁵ o bien, por la razón, "cuando algo es conocido desde el principio general de que nada es sin razón, o de que siempre hay alguna razón por la que el predicado esté en el sujeto".⁸⁶ Estas verdades de hecho se fundan, según Leibniz, en el Principio de razón suficiente —que vendría a ser, en términos generales, la aplicación del Principio de causalidad a la experiencia, pues en última instancia la exigencia de una "razón suficiente" es idéntica a la exigencia de una "causa última" del fenómeno—: "La verdad de las cosas sensibles no consiste más que en el nexo de los fenómenos, que debe tener su razón, y que es lo que les distingue de los sueños".⁸⁷

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 31, donde Leibniz señala que la proposición "*nada es sin razón o no hay efecto sin una causa*" es un axioma evidente de suyo y necesario.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de E. Ovejero y Maury, UNAM, primera edición, 1976, p. 34.

En algún sentido, debería esperarse que las verdades de hecho no fueran necesarias en el mismo sentido que lo son las verdades de razón, puesto que no parecen estar comprendidas bajo el principio de que el predicado de una proposición verdadera debe estar contenido en el concepto del sujeto. Sin embargo, Leibniz advierte que en las verdades de hecho, aunque el predicado no parezca estar incluido *explícitamente* en el concepto del sujeto, sí lo está *virtualmente*. Tales verdades tienen la apariencia de ser sintéticas e informativas, pero en realidad son analíticas y explicativas, pues esta aparentemente "nueva" información está incluida necesariamente —aunque no seamos cabalmente concientes de ello— en el concepto del sujeto. Así lo explica Leibniz en el *Discurso de metafísica*:

Es seguro que toda predicación verdadera tiene cierto fundamento en la naturaleza de las cosas y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido en forma expresa en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, cosa que los filósofos llaman *in-esse* (estar-en, inherir), afirmando que el predicado está en el sujeto.⁸⁸

De todo esto se puede concluir que el Principio de causalidad es tan epistemológicamente fuerte, para Leibniz, que las verdades de hecho alcanzan *en cierto sentido* a ser analíticas y, por ende, necesarias.⁸⁹ Además, el Principio causal vuelve a estar vinculado con Dios, en Leibniz, en el sentido de que él es la causa final de que todo el universo sea así y no de otra manera.

Así podemos concluir que tanto en Descartes en Spinoza y en Leibniz, el Principio de causalidad goza al menos de tres características comunes: a) posee una

⁸⁸ G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, Traducción de Ezequiel de Olazo, ed. Charcas, primera edición, 1982, p. 287.

⁸⁹ Lo que sucede es que, en última instancia, Dios que es la "razón suficiente y última" de todas las cosas (Cf. *Ibid.*, p. 218) puede percibir que el predicado de una verdad de hecho está contenida *actualmente* en el sujeto, pues su percepción es infinita e ilimitada. Por eso, para Leibniz, las proposiciones de hecho son, en un cierto sentido, necesarias. Aunque es sabido que Leibniz intenta defender que existe la *contingencia*. Cf. Chernis, "Contingence in the Philosophy of Leibniz", en R. Woolhouse, *G. W. Leibniz*, Routledge, London & N.Y., 1994.

evidencia a toda prueba, pues se trata de una evidencia "racional"; b) es un principio *a priori*; c) establece una conexión eminentemente necesaria entre dos cosas. En el pensamiento de estos tres autores, en resumen, es posible identificar lo que hemos llamado el concepto "duro" de razón, según el cual, en general, dicha facultad nos ayuda a establecer verdades universales y necesarias, tanto en el terreno de la experiencia como en el de objetos que no pertenecen a ella, valiéndose para ello, de alguna u otra forma, del Principio de causalidad. Ahora veamos con detalle la crítica de Hume al Principio de causalidad, con lo cual formula una crítica al razonamiento causal en general, y a la interpretación "racionalista" de la razón.

2. Crítica al concepto "duro" de razón (Críticas de Hume al principio de causalidad y al principio de uniformidad de la naturaleza)

Hume parece extrañarse frente a la interpretación tradicional de la razón en el sentido que ésta dota necesidad a enunciados sobre hechos o existencias, basados en la relación de causalidad. En primer lugar, en el terreno de los fenómenos físicos ¿cómo podríamos sostener la necesidad de las verdades de hecho más allá de lo que los fenómenos mismos nos informan?, es decir, ¿en qué se funda la necesidad de que dos fenómenos que se han presentado juntos en el pasado se presenten de la misma forma en el futuro?, ¿acaso en una "armonía preestablecida", o en la voluntad de Dios de que los fenómenos se den de esa manera y no de otra? Todo esto a Hume le resulta sospechoso.

En segundo lugar, la referencia a un elemento trascendente para explicar la verdad y necesidad de nuestros conocimientos le parece a todas luces ilegítima. Y si esto es así, como veremos, hay que concluir que en materia de cuestiones de hecho no podemos aspirar a una necesidad como la que se alcanza en materia de relaciones de ideas. En otras palabras, Hume está señalando que la noción de necesidad con la que suponemos que dos fenómenos empíricos están conectados causalmente entre sí no puede

tener el mismo origen que la noción de necesidad que usamos para juzgar que es necesario que un triángulo tenga tres lados y tres ángulos, y no cuatro.

En mi opinión, al señalar esto, Hume asesta un duro golpe a la interpretación tradicional del principio de causalidad y, de paso, formula una tácita crítica a la manera como tradicionalmente se entendía la razón. La crítica a la manera tradicional de entender el principio causal le ha valido a Hume el título de escéptico, principalmente porque muestra que ni este principio ni el principio de continuidad de la naturaleza tienen una justificación en la razón, lo cual es visto como un resultado negativo. Pero, sugiero, mostrar que estos principios no tienen una justificación en *la razón* no los vuelve "irracionales" o carentes de justificación, sino que más bien es descubrir que tales principios no tienen su pretendida justificación en *la razón tal y como era entendida tradicionalmente o en el concepto "duro" de razón*, hallando su justificación, en cierto sentido, en otro ámbito, el de la *experiencia*.

Si revisamos con cuidado el desarrollo de las conclusiones escépticas de Hume podremos ver que este resultado "negativo" se inicia ya en cierto modo con el estudio de las *siete relaciones filosóficas* en general y con el examen de la naturaleza de la idea de causalidad en particular.

De las siete relaciones filosóficas que Hume deduce, a saber, *semejanza, contrariedad, grados de cualidad, proporción en cantidad y número, relaciones de tiempo y lugar, identidad y causalidad*, sólo las cuatro primeras "pueden ser, al depender exclusivamente de las ideas, objetos de conocimiento y certeza" (T. 70).⁹⁰ En cambio, señala Hume,

⁹⁰ Hume pone un ejemplo de esto último: "Es por la idea de un triángulo por lo que descubrimos la relación de *igualdad* que hay entre sus tres ángulos y dos rectos; y esta relación es invariable, en tanto que nuestra idea [de triángulo] siga siendo la misma" (T. 69). Aquí es importante señalar que Hume ha cifrado de inicio la naturaleza del conocimiento, en sentido fuerte, en el carácter *analítico*, es decir, en cuanto relaciones de ideas. Por ello no hay que extrañarnos que más adelante, cuando aborde los "grados de evidencia", el más alto sea el de "conocimiento", entendido como "la seguridad surgida de la comparación de ideas" (T. 124-5).

[...] las relaciones de *contigüidad* y *distancia* entre dos objetos pueden ser cambiadas simplemente por alteración del lugar de éstos, sin que se produzca cambio alguno en los objetos mismos o en sus ideas; y el lugar depende de cien accidentes distintos, imprevisibles por la mente (*Ibid.*).

Estas dos últimas relaciones —incluyendo la de *causalidad*—, a diferencia de las cuatro primeras, no dependen exclusivamente, para Hume, de la naturaleza misma de las ideas ni de las relaciones que pudieran establecerse entre ellas. De este tipo de relaciones, argüye el filósofo, tenemos noticia únicamente por la experiencia, es decir, de un modo *a posteriori* y no por un examen estrictamente racional de las relaciones entre las ideas de los objetos en cuestión:

[...] como el poder mediante el cual produce un objeto a otro no puede nunca descubrirse meramente por la idea de ambos, es evidente que *causa* y *efecto* son relaciones de que tenemos noticia gracias a la experiencia, y no por un razonamiento abstracto o por reflexión [T. 69]

Podemos imaginar el desconcierto que causó en los lectores de Hume el que el autor hubiera incluido la relación de *causalidad* en el grupo de relaciones empíricamente descubribles; esto es algo que, evidentemente, Hume estaba obligado a justificar, pues con ello despojaba a los argumentos causales de aquella evidencia racional inmanente con que, según acabamos de ver, la tradición filosófica los había dotado.

En la *Investigación*, por otra parte, Hume señala que todos los objetos de la razón pueden dividirse naturalmente en dos grupos: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* y que las primeras se fundan en el Principio de contradicción, en tanto que las segundas se fundan en el principio de causalidad (Cf. E. 33-35) —en lo que podemos ver un punto de acuerdo con Leibniz—; sin embargo, para Hume, a diferencia de Leibniz, la evidencia de verdad de las proposiciones de hecho es puramente empírica.

A las relaciones de ideas corresponden exclusivamente "las ciencias de la Geometría, el Algebra y la Aritmética y, en resumen, *toda afirmación que es intuitiva o*

demostrativamente cierta" (E. 33. *Cursivas nuestras*), mientras que las cuestiones de hecho no pueden ser de ninguna manera intuitiva o demostrativamente ciertas. Las relaciones de ideas, según el autor, "pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo" (*Ibid.*); en contraste las cuestiones de hecho no cumplen con esta evidencia intuitiva, dado que:

Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa implicaría una contradicción y no podría ser concebida por la mente de manera distinta. (E. 34)

En este pasaje podemos ver ya algo acerca de lo que Hume piensa sobre la evidencia de las proposiciones de hecho basadas en la relación de causa y efecto: primero, que dicha evidencia no es de tal suerte que pueda igualarse a las proposiciones intuitivamente ciertas de las relaciones de ideas; segundo, que la justificación epistémica de las proposiciones de hecho no tiene que ver con algo que se juegue a nivel de una "mera operación del pensamiento"; y tercero, que la conexión necesaria de la relación causa-efecto que los filósofos anteriores a él suponían que era predominantemente racional, no es descubierta en realidad por ningún tipo de razonamiento, ni demostrativo ni probable.

Además, veremos que Hume creía que la idea de conexión necesaria que afirmamos entre dos fenómenos de distinta especie pensados como causa y efecto procede en realidad de un hábito de nuestras mentes que surge después de observar a ambos fenómenos reunidos constantemente. Pero a esta explicación del origen de la idea de conexión necesaria le precede una crítica a la tesis racionalista de que el Principio de causalidad se deriva o se justifica en el concepto "duro" de razón. En cuanto Hume haya

mostrado las deficiencias y limitaciones de la interpretación tradicional de la razón, se generará una implícita reformulación de este concepto. Y esta reformulación sólo puede tener como base las conclusiones "escépticas" que están orientadas hacia el concepto "duro" de razón. Veamos con detalle qué condujo a Hume a estas conclusiones "escépticas".

En el *Tratado*, al detenerse a investigar con detenimiento la naturaleza de las tres relaciones que no dependen de las relaciones de ideas —*identidad, relaciones de tiempo y lugar y causalidad*— "y que pueden estar ausentes o presentes aunque *esa idea* continúe siendo la misma" (T. 73) Hume concluye que las dos primeras relaciones no requieren de ningún razonamiento, por lo que dice que son más bien *percepciones*, pues, según él:

Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí.⁹¹ [...] Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a *ello* percepción, más bien que razonamiento y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción alguna —hablando con propiedad—, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles. Según este modo de pensar no debemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones de tiempo y lugar* (T 73)

Nuestra actitud frente a estas dos relaciones no consiste sino en limitarnos a recibir las impresiones simples o complejas de los objetos que las presentan, de las cuales obtenemos nuestras ideas a su vez simples o complejas de ellos.⁹² No obstante, Hume se da cuenta de inmediato de que con la tercera relación, la causalidad, nuestra actitud se

⁹¹ Hemos de observar que ya desde la manera como Hume define el *razonamiento* en general en este pasaje, el autor ha tomado distancia de la tradición filosófica. Queda claro que para Hume, un razonamiento no sólo tiene que ver con descubrir las relaciones necesarias entre los objetos —como lo era cabalmente para la tradición— sino también las que no son necesarias, lo cual ya implica una flexibilización del concepto tradicional de razonamiento.

⁹² Es por todos sabido que Hume comulga con la "teoría de las ideas" y en lo que ésta consiste, por lo que no considero pertinente explicarla aquí.

transforma, pues parecemos abandonar nuestra actitud meramente pasiva para adoptar una eminentemente activa. Así, más que tratarse de una percepción puramente receptiva, dice Hume, tal relación tiene la forma de un *razonamiento*, es decir, implica, en cierta forma, una actividad del entendimiento, pues con ella la mente puede ir "más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos" (*Ibid.*).⁹³

Nuestra idea de causalidad tiene precisamente la peculiaridad de hacer que vayamos inmediatamente más allá de los objetos que observamos, hacia las ideas de objetos particulares no percibidos en ese momento. Vemos un vidrio roto y creemos que algo lo rompió, vemos un libro abierto sobre la mesa al entrar a la casa y creemos que hay alguien más en ella. El conocido pasaje: "Sólo la causalidad produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción" (T. 73-4), revela el movimiento *determinado* constitutivo de esa relación, una trayectoria clara desde un objeto percibido hacia otro no percibido en el momento de la captación, afirmando con ello su existencia previa a la presencia del objeto, en el caso de tratarse de una *causa*, o posterior a él, en el caso de tratarse de un *efecto*.

En todo caso, creemos que hay algo que une necesariamente ambas cosas: "Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una relación entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria" (E. 35). Hume parece interesarse por esta peculiaridad inmanente a nuestra idea de causalidad de llevarnos, con una determinación y necesidad latentes, más allá de las impresiones de los sentidos y se propone investigar su naturaleza:

⁹³ Por eso, para Hume, todo razonamiento concerniente a cuestiones de hecho, como veíamos, es eminentemente causal. dado que la causalidad es la única relación que puede llevarnos más allá de lo inmediatamente captado por los sentidos.

Parece [...] que de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede llevarnos más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*. Por consiguiente, intentaremos explicar plenamente esta relación antes de abandonar el tema del entendimiento (T. 74)⁹⁴

¿Qué orilla a Hume a emprender esta investigación? En mi opinión, pueden verse tres móviles que guían este análisis de la relación de causalidad. La primera razón ya quedó expresada arriba, se trata de la necesidad de explicar cabalmente esa cualidad especial que tiene nuestra idea de causa-efecto que nos permite ir más allá de lo percibido, es decir, "que nos informa de existencias y de objetos que no podemos ver o sentir" en el momento presente (*Ibid.*). La naturaleza peculiar de esta idea es lo que parece mover al autor, en primera instancia, a preguntarse por ella: ¿cómo es que nos hace pasar de la pasividad de la *percepción* a la actividad del *razonamiento*?

En segundo lugar, en esta relación parece haber una *cierta evidencia* que hace que esté en la base de todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho y que, como acabamos de ver, no es del mismo tipo que la evidencia *intuitiva* que atañe a las relaciones de ideas; por ello será apremiante preguntar "de qué naturaleza es la *evidencia* que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual de los sentidos" (E. 34. *Cursivas nuestras*).

Y por último, una vez que se concluye que "*causa y efecto* son relaciones de que tenemos noticia gracias a la experiencia y no por un razonamiento abstracto o por re-

⁹⁴ En este punto podemos preguntar por qué es necesario para Hume "explicar plenamente esta relación antes de abandonar el tema del entendimiento?" (T. 74) Podemos argüir que la descripción de la relación de causalidad tal como la ha descrito él es suficiente para entenderla y que no nos resulta problemática. Sin embargo, lo que ha afirmado Hume sobre la causalidad dista mucho de no ser problemático, pues si las ciencias empíricas tiene que ver con *cuestiones de hecho* y su evidencia no es intuitiva en el sentido de *conocimiento* cierto, hay que preguntar de qué índole es esta evidencia para así definir si sus enunciados alcanzan la seguridad propia de las "ciencias" o si por el contrario, tales disciplinas merecen más bien el título de simples "opiniones". Tal y como haré ver en la sección siguiente de este capítulo, su intención al tratar la naturaleza de la causalidad es reformular esa división que excluiría las disciplinas empíricas del terreno de la ciencia desde la perspectiva de la concepción tradicional de la razón.

flexión" (T. 69), surge la pregunta acerca de cómo puede originarse en la experiencia una idea tan importante como ésta, que tiende a ir más allá de la experiencia misma. Conforme a lo anterior, Hume parece preguntarse originalmente por el *cómo* de aquella transición. Y en ello, al preguntarse por el *cómo* de la inferencia, se está preguntando también por su *legitimidad* o *justificación* epistémica.⁹⁵ ¿Cuál es la legitimidad de la relación causal que, siendo *a posteriori*, pretende ir más allá de los límites de lo observado en el presente?, ¿podemos confiar en una inferencia que encuentra su origen en el ámbito contingente de la experiencia? ¿no gozaría, por ende, sólo de una apariencia de necesidad?, en resumidas cuentas, si esta relación tiene un origen empírico ¿cuál es la justificación última de nuestros razonamientos causales en general? Estos parecen ser, pues, los motivos principales que llevan a Hume a examinar la idea de causalidad.

En la *Investigación*, Hume señala que si queremos concluir satisfactoriamente algo de la naturaleza de la relación de causalidad, tenemos que preguntarnos "cómo llegamos al conocimiento de la causa y el efecto" [E. 36] Hume intentará mostrar que el origen de esta idea está en la experiencia, que ella tiene que dar lugar efectivamente a la relación de causalidad, lo que todavía queda por aclarar es *cómo*. En la *Investigación*, este es un presupuesto explícito:

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación [la de causa-efecto] en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí (*Ibid.*).

⁹⁵ Y esto es algo con lo cual Kant está de acuerdo. El filósofo alemán piensa que tanto Locke como Hume erraron el camino de investigación cuando intentaron justificar en la experiencia conceptos que no tienen su origen en ella, o para ser más exacto, que no tienen una "intuición originaria". Confundieron, según él, la "cuestión de hecho" con la "cuestión de derecho", emprendieron una investigación *fisiológica* en lugar de una "deducción trascendental" —vía que inauguraría el propio Kant— que mostrara cómo esos conceptos *a priori* tienen una validez objetiva en tanto que son condiciones de posibilidad tanto de pensar objetos, como de conocerlos —y, en general, de la experiencia misma.

Lo que buscamos al investigar esta relación, entonces, es despejar la incógnita del "cómo de su aparición en la mente" buscando, *en primera instancia*, la impresión sensible en la cual pudiera originarse. En el intento por despejar esta incógnita, como veremos, Hume esgrime sus argumentos escépticos. En su propósito de explicar la génesis de nuestra idea de causa-efecto, es decir, el origen de su presencia en nuestra mente, lo lleva a poner en entre dicho la idea tradicional de que es en la razón donde se origina el Principio de causalidad y en donde se justifica: aquí es donde nace el "escepticismo" de Hume.

Pero esta aparición del escepticismo no es accidental, sino por el contrario, premeditada. Tiene, en mi opinión, un cometido claro: subrayar la debilidad de la interpretación comúnmente aceptada de la calidad de nuestro razonamiento causal. Su "escepticismo" es, por lo pronto, explicativo más bien que "radical", en el sentido que vimos en la sección a) de este capítulo. Con él, Hume pretende mostrarnos en dónde *no* tienen su origen la idea de causa y la de conexión necesaria, así como que *no* están justificadas en el concepto "duro" de razón, como tradicionalmente se pensaba.

Los dos principales argumentos escépticos relativos a los razonamientos causales aparecen, en mi opinión, al tratar de explicar cómo surge en nuestras mentes la idea de conexión necesaria, la relación constitutiva por excelencia de la causalidad. La relación de causalidad es una idea compleja, ~~está~~ compuesta por cuatro relaciones, tres de ellas se pueden percibir efectivamente en la experiencia, a saber, la *contigüidad en espacio y tiempo*, la *prioridad temporal de la causa* y la *conjunción constante*, y una más que representa cabalmente la naturaleza de nuestra idea de causalidad pero que no aparece en la experiencia, justamente, la *conexión necesaria*. Es sabido por todo el que ha leído este pasaje del *Tratado* lo que Hume dice respecto de cada una estas relaciones, por tanto, como no es este el lugar apropiado para comentarlas, únicamente destacaré las dos últimas.

Después de percatarse de que las relaciones de *contigüidad en espacio y tiempo* y la *prioridad temporal de la causa* no bastan para explicar la naturaleza de la causalidad, Hume afirma que para entenderla cabalmente hace falta explicar la *conexión necesaria* de la causa con el efecto, pues encuentra que "un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste" (T. 77). La conexión necesaria parece ser la relación constitutiva por excelencia de la idea de causalidad; por ello, la atención se vuelca ahora totalmente hacia ella. La búsqueda de la justificación de la idea de causalidad se torna ahora por completo en encontrar la impresión original de la idea de "conexión necesaria".

Sin embargo, explicar la naturaleza de esta relación, como quizá se recordará, acarrea un nuevo problema: tal relación no puede ser encontrada ni entre las ideas de las cualidades de los objetos en cuestión ni entre sus relaciones, pues no parece haber más que las dos relaciones que ya se han señalado —más tarde se añadirá, como sabemos, la *conjunción constante*.⁹⁶

⁹⁶ Junto con la *contigüidad en espacio y tiempo* y la *prioridad temporal de la causa*, la *conjunción constante* es una relación que se presenta *efectivamente* en los casos de causa y efecto. En realidad, Hume en el *Tratado* nos conduce desde la *contigüidad* y la *prioridad temporal* hacia la falta de la *conexión necesaria* y sólo después de un "gran rodeo" —como el mismo lo llama— llegamos a la *conjunción constante*. Tal relación consiste en que hemos observado objetos de dos tipos que se han presentado en contigüidad y prioridad temporal repetidas veces e invariablemente en el pasado, de modo que tengo noticia de innumerables ejemplos en los cuales esos objetos se han presentado acompañándose mutuamente sin excepción alguna. La relación de la conjunción constante es quizá, la más importante de las tres que son observables en los objetos. Sin embargo, como Hume dice, ésta no parece ayudarnos mucho, *en primera instancia*, para explicar la conexión causal de los fenómenos, pues ésta "implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero no aumentar los objetos de nuestra mente [...], nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una" (T. 88). En realidad, Hume está señalando aquí el pensamiento de algunos filósofos escépticos clásicos —como Sexto Empírico— que ponían en duda el papel de la generalización señalando precisamente que por más instancias particulares que hayamos observado en el pasado, éstas no nos dan ninguna justificación para extender esas experiencias al plano universal. Hume parece repetir y además estar de acuerdo con este

Aquí es donde tiene lugar el famoso examen *indirecto* de la idea de conexión necesaria, el cual conduce a la crítica al principio de causalidad. Explicaré brevemente en qué consiste esta crítica. Hume encuentra que "la índole necesaria de la causa" (T. 78) se expresa en el principio de causalidad, según el cual "*todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia*" (*Ibid.*).⁹⁷ La crítica a este principio intenta señalar que tal principio no goza de una *certeza intuitiva* que se deba a una comparación de ideas, sino que es más propiamente una *opinión* que se deriva de la experiencia, por lo que su conexión necesaria inmanente no tiene un origen en la razón ni se justifica "racionalmente" —de acuerdo con los modelos tradicionales de la razón y de justificación racional—, y al decir que se deriva de la experiencia Hume sugiere, en efecto, que dicha conexión presentará un cierto aspecto contingente. Tal crítica muestra, pues, que el principio no tiene una evidencia intuitiva ni es *a priori*, sino que tiene un carácter *a posteriori*.

argumento escéptico clásico cuando dice que, a pesar de que hayamos experimentado la conjunción constante de dos objetos, "nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados" (T. 91). Sin embargo, no es así. Aquí, en realidad, al presentar Hume este argumento escéptico está haciendo de "abogado del diablo" del escepticismo que pone en cuestión la justificación de nuestros razonamientos inductivos, pues, como veremos más adelante, el autor afirmará que, pese a lo que este argumento dice, la repetición de casos similares en el pasado es de gran importancia para el surgimiento de la idea de conexión necesaria en nuestras mentes.

⁹⁷ Es importante hacer la observación aquí de que la formulación del principio causal que Hume critica es "todo evento (o todo comienzo de existencia) tiene que tener una causa" y no "todo *efecto* tiene que tener una *causa*". La diferencia es que en la segunda formulación se da una relación analítica entre el concepto de "efecto" y el de "causa", pues ambos términos se implican mutuamente, esto es algo que Hume mismo reconoce en el *Tratado* (T. 82), pero esto, para él, no es más que una frivolidad del lenguaje. "Todo efecto presupone necesariamente una causa, pues 'efecto' es un término relativo, cuyo correlato es 'causa'. Pero esto no prueba que todo ser deba ir precedido por una causa más de lo que se sigue que, porque todo marido debe tener mujer, todo hombre deba estar entonces casado" (*Ibid.*). Lo que el filósofo trata de decir es que, mientras los términos "causa" y "efecto" se implican mutuamente por una relación analítica, los términos "todo evento" o "todo comienzo de existencia" no implican analíticamente el concepto de "causa". Esto es precisamente lo que Hume le critica a la tradición filosófica anterior: fue víctima de una lamentable confusión.

El argumento se sostiene fundamentalmente en la distinguibilidad y separabilidad de las ideas simples. La idea de "comienzo de existencia", dice el filósofo, puede ser separada de la de "causa", de modo que, si podemos pensar sin contradicción en que algo llegue a existir sin que tenga necesariamente una causa de su existencia, entonces el principio causal no es una certeza intuitiva o demostrativamente cierta; si esas ideas se pueden separar, ello muestra que no están unidas por una necesidad tal como la que encontramos en que los ángulos internos de un triángulo sumen 180° . Si estuvieran unidas de esta forma, afirma Hume, no podrían ser separadas de ninguna manera por la imaginación, pero como esto sí se puede hacer, hay que concluir que su unión es contingente. Y esa separación real no puede ser refutada, según él, por ningún argumento analítico. (Cf., T. 79)⁹⁸

Un examen *directo* del origen de la idea de conexión necesaria, arguye Hume, sería preguntar cómo la experiencia puede producirla a pesar de que no encontramos por ningún lado una impresión sensible de la que podamos decir que se origina. Este examen se lleva a cabo, en realidad, cuando se examina la inferencia que resulta de nuestra observación de una *conjunción constante* entre dos objetos, y este examen nos conducirá a la crítica al principio de la uniformidad de la naturaleza. Explicaré ahora brevemente en qué consiste esta crítica.

Hume encuentra que la inferencia causal se deriva de algún modo de la experiencia, pues, señala que "luego de descubrir la conjunción constante entre dos objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro" (T. 88). En

⁹⁸ Este argumento presenta la dificultad, como señala acertadamente Barry Stroud, de que no se ha señalado previamente el criterio para determinar cuándo dos ideas simples son distintas y en qué se basa la posibilidad de separarlas (Stroud, *Op. cit.*, p. 71 y ss.) Además, presenta el problema de que parece haber un salto desde el ámbito de la posibilidad lógica a la posibilidad real u ontológica, en el sentido de que Hume piensa que si las ideas se pueden separar lógicamente sin contradicción, esta separación lógica se extiende hasta la separación real de los objetos. Cree, pues, que si la idea de causa puede ser separada lógicamente de la idea de evento o de comienzo de existencia, entonces, en la realidad, todo lo que comienza a existir *puede* llegar a existir sin una causa.

este punto se propone examinar la naturaleza de la inferencia causal con la intención de rastrear el origen de nuestra idea de conexión necesaria.

La inferencia causal consiste, según Hume, en la transición inevitable de la impresión presente de un objeto a la idea vívida del objeto al que lo hemos visto constantemente unido. A esta idea vívida Hume le llama *creencia*. Hume se pregunta entonces si la experiencia produce la aparición de estas ideas vívidas o creencias "por medio del entendimiento", si es "nuestra razón la que nos obliga a realizar la transición" (*Ibid.*). Hume responde negativamente con el segundo argumento "escéptico":

Si la "razón" nos determinara a tener creencias —o lo que es lo mismo, si las tuviéramos por medio de alguna "cadena de razonamientos" (E. 44)—, requeriría proceder bajo el supuesto de que el principio de uniformidad de la naturaleza, según el cual "*casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue uniformemente el mismo curso*" (T. 89) es verdadero. Pero la verdad de este principio debe a su vez establecerse mediante algún razonamiento, o bien *demostrativo* o bien *probable*.⁹⁹ Hume argüirá que ningún razonamiento puede establecer la verdad de tal principio. Como veremos esto nos conducirá a la conclusión de que no hacemos inferencias causales particulares porque estemos respaldados por una especie de "principio general de inferencias causales", como el principio de uniformidad, establecido por algún razonamiento firme, sino por nuestras experiencias pasadas particulares.¹⁰⁰

Tal y como hizo en la crítica al principio de causalidad, para criticar al principio de uniformidad Hume alude a que las proposiciones *demostrables* sólo son

⁹⁹ Para Hume, todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases: "el razonamiento demostrativo [deductivo] o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento probable o aquel que concierne a las cuestiones de hecho y existencia" (E. 45).

¹⁰⁰ Además, por lo que toca a las creencias humanas, Hume piensa que ha demostrado que no adquirimos creencias en lo no observado como consecuencia de haber efectuado algún proceso de razonamiento que nos justifique a creer en lo que creemos, sino que llegamos a creer en una cosa siempre en vista de lo que hemos observado en el pasado con respecto a ella.

aquellas cuyas negaciones implican contradicción y no pueden ser concebidas por la mente de otro modo; sin embargo, como puede ser concebido sin contradicción un cambio en el curso de la naturaleza, es posible la negación del principio de uniformidad, por tanto, no hay ninguna prueba *demonstrativa* de ese principio. El principio de uniformidad, pues, no pasa la prueba analítica y no es, por tanto, una *certeza intuitiva*.

Por otra parte, si el principio puede establecerse sobre la base de un "razonamiento probable" o "experimental", tal razonamiento deberá consistir en alguna inferencia que vaya de premisas que afirman algo acerca de los casos que se han observado hasta el momento a una conclusión que enuncie el "principio de uniformidad". Pero cualquier inferencia de este tipo, que vaya de los casos observados a algo concerniente a casos no observados, estaría ella misma "fundada en la razón [rígida añadiríamos nosotros]" sólo si se pudiese mostrar que el "principio de uniformidad" es verdadero. Y ello requeriría proceder en un círculo. Así lo expresa Hume en el Tratado:

La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, la cual nos indica que ciertos objetos particulares han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados. Y como se supone que un objeto similar a aquellos está inmediatamente presente en la impresión, conjeturamos la existencia de un objeto similar a su habitual acompañante. De acuerdo con esta exposición, [...] *la probabilidad está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados. Y, por consiguiente es imposible que esta conjetura pueda deberse a la probabilidad.* (T. 89-90. Cursivas nuestras).

El núcleo central de este argumento es que lo que queríamos concluir por medio del razonamiento probable —el principio general de uniformidad— estaría dado por supuesto en dicho razonamiento. En la *Investigación*, Hume señala de manera más concisa este problema:

Hemos dicho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestro conocimiento de esa relación se deriva totalmente de la experiencia, y que *todas nuestras conclusiones experimentales*

se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto por argumentos probables o que se refieren a lo existente, evidentemente supondrá moverse dentro de un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda (E. 46. Cursivas nuestras).

Hasta aquí, según lo dicho por Hume, podemos corroborar que el principio de uniformidad no está de ninguna forma basado en razonamientos de ninguna especie, por lo que se podría argüir que semejante principio, que se tenía por racional, en realidad no está justificado, que es *irracional* creer en la continuidad de la naturaleza y que habría que desechar esta creencia. Sin embargo, Hume dista mucho de considerarlo así.

En la *Investigación* afirma que a la proposición (A) "*He encontrado que a tal objeto ha correspondido siempre tal efecto*" le sigue *necesariamente* la proposición (B) "*preveo que otros objetos, que en apariencia son similares [a los que he observado], serán acompañados por efectos similares*" (E. 44), y señala agudamente:

Aceptaré, si se desea que una proposición [(B)] puede correctamente inferirse de la otra [(A)]. Sé que, de hecho, siempre se infiere. Pero si se insiste en que la inferencia es realizada por medio de una cadena de razonamientos, deseo que se presente aquel razonamiento. (E. 44-45 Cursivas nuestras)

Según esto, Hume considera, primero, que es un hecho que inferimos una proposición a partir de la otra y, segundo, que es correcto hacerlo —podríamos decir, que es *racional* en un sentido particular y novedoso—; el único problema que encuentra el autor en esta inferencia es que tradicionalmente se había pensado que dicha inferencia tenía lugar por medio de un razonamiento a partir del cual estuviéramos justificados en hacerla, esto es lo que Hume pone en entredicho. Por esta razón Hume concluye: "La relación entre estas dos proposiciones no es intuitiva" (E. 45). La inferencia estaría justificada en la razón si el principio de uniformidad —o algún principio general de la inferencia causal— fuera demostrable, pero hemos visto que Hume no cree que haya manera de demostrar su verdad.

Hume, empero, no cree que nuestras inferencias causales sean incorrectas o irracionales —a pesar de no estar justificadas por la "razón"—, lo que sí cree que es incorrecta es la suposición tradicional de que tales inferencias son legítimamente apoyadas por la razón; para él, no hay ninguna cadena de razonamientos que medie el paso de la proposición i) "He encontrado que en el pasado todos los *A*'s han sido seguidos por *B*'s" a la proposición ii) "En el futuro, objetos similares a *A* serán acompañados por objetos similares a *B*". En mi opinión, Hume está pensando que en nuestra naturaleza existe un sentimiento que nos compele a creer que la naturaleza se comportará tan regularmente como lo ha hecho en el pasado, se trata, en otras palabras, de un instinto natural más que de un principio racional.

Así, en tanto instinto de supervivencia básico, el sentimiento de que la naturaleza se comporta uniformemente es una condición de posibilidad elemental de todas nuestras inferencias causales y creencias, sin embargo, la verdad de tal sentimiento no puede ser explicada racionalmente, es decir, no puede ser establecida mediante ningún tipo de argumento. Esto es lo que sugiere Hume en la *Investigación*:

En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre los objetos naturales, lo cual nos induce a esperar [en el futuro] efectos semejantes a los que hemos observado en tales objetos [en el pasado]. [...] De causas que parecen *semejantes* esperamos efectos *semejantes*. Ahora bien, parece evidente que si esta conclusión fuera formada por la razón, sería tan perfecta al principio y en un solo caso, como después de una larga sucesión de experiencias. Pero la realidad es muy distinta. [...] Sólo después de una larga cadena de experiencias uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme respecto a un acontecimiento. (T. 47)

Así pues, Hume considera que, en lugar de haber una "cadena de razonamientos" que legitime nuestras inferencias causales, lo que hay es una "larga cadena de experiencias uniformes", que le da seguridad y justificación a nuestros juicios o creencias empíricos. Sin embargo, Hume se guarda muy bien de decir que esa

inferencia —que no es de naturaleza intuitiva ni demostrativa o *a priori*— tenga una naturaleza empírica o *a posteriori*, pues ello lo llevaría a caer en una petición de principio, ya que, como vimos, toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante al pasado. El instinto de continuidad no justifica de ninguna manera nuestra inferencia, pero sí la posibilita:

Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y de que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna (E. 49)

Sentimos que debe haber una semejanza del pasado con el futuro pero ese sentimiento no está justificado; en otras palabras, no hay razones para creer que la naturaleza se comportará como en el pasado: "Se acepta que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular. Esto por sí solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo" (T. 49)

Una de las conclusiones de Hume más importantes es precisamente esta: que no es la razón —entendida a la manera tradicional— la que nos hace suponer que el pasado será semejante al futuro ni la que nos hace esperar efectos semejantes de causas que parecen semejantes, sino un sentimiento.¹⁰¹ Pero ello no significa que nuestras inferencias causales particulares sean completamente injustificadas o que sean incorrectas en sí mismas, sino que para la justificación de cada una de ellas hay que apelar únicamente a lo experimentado en el pasado, más que a un principio general de uniformidad imposible de justificar.

¹⁰¹ En el *Tratado* es clara la sugerencia de Hume a este respecto cuando afirma que "nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia [la conjunción constante] más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados [en el pasado] y los que están más allá de nuestra experiencia actual" (T. 91-92) Hume parece insinuar que suponemos que el principio de uniformidad es verdadero, pero nunca podemos probarlo mediante ningún argumento.

Y, hemos argüido aquí, apelar a lo observado en el pasado no es *irracional*, sino por el contrario, en un sentido "amplio" es completamente racional. A pesar de que no hay ningún principio general de la inferencia causal, parece decir Hume, nuestras inferencias causales particulares se justifican en la experiencia —y se corrigen en ella. por supuesto, una justificación como esta no es la que esperaría un racionalista del XVI y mucho menos aceptaría que, a pesar de haberse hecho un buen razonamiento, nuestra inferencia causal sea susceptible de corregirse. Esto solamente pudo haberlo conseguido Hume poniendo en entredicho la *a prioridad* y la evidencia intuitiva del principio causal y del de uniformidad de la naturaleza.

Ambas críticas, entre otras cosas, le han valido a Hume el título de escéptico; no obstante puede verse cómo son parte de ese esfuerzo de encontrar el origen —y, por tanto, la *justificación epistémica*— de nuestra idea de causalidad.¹⁰² El "escepticismo" de Hume hace que reconozcamos que, al contrario de lo que el modelo de la razón "rígida" proponía, los principios de causalidad y de uniformidad, de los que se predicaba necesidad, carecen en realidad de ella. La justificación de nuestras creencias causales particulares está en la regularidad con que la naturaleza nos muestra objetos de distinto tipo constantemente reunidos, y esta regularidad legitimará, en última instancia, aquellos "argumentos derivados de la relación de causa y efecto, que están enteramente libres de duda e incertidumbre" (T. 124), llamados por Hume "pruebas".

Para llegar a tales argumentos fue necesario explicar, primero, por qué la causalidad, como relación filosófica, no estaba incluida en el grupo de relaciones de índole *analítica* (lo cual fue posible mediante las críticas "escépticas" que ya revisamos —críticas que, como hemos argüido aquí, también van implícitamente contra la

¹⁰² Así, más que adjudicar a estas críticas una especificidad *negativa*, debería analizarse su índole *positiva*: estas críticas pretenden señalar los límites de acción del entendimiento, haciéndonos ver que no podemos encontrar nunca una justificación racional de las inferencias causales como si esa justificación dependiera de manera *a priori* en las ideas de los objetos —es decir, bajo la interpretación de la razón "rígida".

interpretación tradicional de la razón); y segundo, a qué se debía su evidencia y justificación. Las críticas "escépticas" desplazan la justificación de las inferencias causales del dominio de la razón "rígida" hacia el dominio de la experiencia —más propiamente al ámbito de las "pruebas", en el que tienen cabida las regularidades de la naturaleza, pero sin que por ello tales inferencias sean consideradas en lo sucesivo como irracionales o incorrectas. Y con ello realiza una "ampliación" del concepto "duro" de razón. En resumen, Hume extrae la categoría de *causa* del ámbito del "conocimiento" y la sitúa en un terreno intermedio, entre la "completa indiferencia" (T. 125) del azar y la certeza del conocimiento, la sitúa en el ámbito de las "pruebas", aquél en el que nuestros juicios no son meramente arbitrarios sino que se avalan en las regularidades de la naturaleza.

En este punto sólo nos queda explicar de dónde sugiere Hume que se origina nuestra idea de conexión necesaria, en ello podemos pensar una parte de la reformulación del concepto tradicional de razón.

3. Reformulación del concepto "duro" de razón.

Algo que ya debe haber quedado claro hasta aquí con respecto a la idea de conexión necesaria es que, según Hume, no la extraemos por abstracción aislada de la experiencia. No es, por ejemplo, que del simple examen racional de los objetos en cuestión podamos extraer su unión, sin apoyarnos para nada en la observación de sus conjunciones costantes: no encontramos, por ejemplo, por ningún lado en el objeto considerado como causa aquella *impresión sensible* que lo conecte de manera necesaria con otro objeto, de la que pudiera derivarse nuestra idea de conexión necesaria. Lo único que podemos observar objetivamente es que el primer objeto es anterior al otro en

tiempo y lugar, y que hemos tenido noticia de que en el pasado objetos semejantes se han presentado siguiéndose uno a otro invariablemente.

Lo único que podemos percibir en esos objetos, pues, son las tres relaciones que Hume ya ha mencionado: contigüidad, prioridad de la causa y conjunción constante. De estas tres relaciones la más importante para lo que investigamos es la última. En efecto, si yo no hubiera visto que objetos semejantes a los que veo ahora han aparecido reunidos invariablemente en el pasado, yo no podría creer que es necesario que, en el momento que veo al primero de esos objetos, ocurra el otro al que lo he visto constantemente unido; en otras palabras, no podríamos concebir una conexión entre ambos objetos ni podríamos comenzar a hacer una inferencia del uno al otro. A ciencia cierta, dice Hume, "concebimos" una conexión entre ambos objetos a partir de su conjunción invariable, y no es que "observemos" abiertamente dicha conexión a partir de esa repetición de casos. He ahí la importancia de la *conjunción constante* para el origen de la idea de conexión necesaria.

Sin embargo, de esta relación de conjunción constante, por muy importante que sea, no podremos obtener nunca *directamente*, arguye Hume, la idea de conexión necesaria: "La reflexión sobre los distintos casos se limita a repetir los mismos objetos, con lo que nunca podrá llegarse a una nueva idea" (T. 155).¹⁰³ Aquí, lo que Hume afirma es que nuestra idea de conexión necesaria no se deriva directamente de la experiencia. Hume hace esta afirmación para negar que solamente a partir de la observación de objetos constantemente reunidos podamos obtener nuestra idea de conexión necesaria como si hubiera una impresión de algo así como una cualidad

¹⁰³ En otro pasaje señala el autor que "la repetición de casos perfectamente similares no puede nunca, *por sí sola*, engendrar una idea original diferente de la encontrada en un caso particular, según se ha señalado. [...] Dado, pues, que la idea de poder es una idea nueva y original que no puede hallarse en un sólo caso, pero que tampoco surge de la repetición de varios casos, se sigue, que la repetición *sola* no tiene ese efecto" [T. 163]

sensible observable que los conectara de manera necesaria —por ejemplo, la impresión de su *poder productivo*.

Lo que sí sucede, sugiere Hume, es que a partir de la observación de una conjunción constante de casos similares, se produce gradualmente en nuestras mentes una nueva impresión, una "impresión de reflexión";¹⁰⁴ para ser exactos, se produce el sentimiento de que nuestra mente está determinada a pasar de un objeto a otro inmediatamente. Por esta razón, Hume pensaba que de alguna manera la experiencia "debe *descubrir o producir* algo nuevo [en la mente] que sea la fuente [directa] de esa idea" (T. 163),¹⁰⁵ por ello reconsidera:

[...] luego de un ulterior examen encuentro que la repetición no es exactamente la misma en todo respecto, sino que produce una nueva impresión y, por este medio, la idea que al presente examino. En efecto, luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve *determinada* por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o *determinación* la que me proporciona la idea de necesidad (T. 155-156).

¹⁰⁴ Recordemos lo que es una impresión de reflexión, para Hume, a diferencia de una impresión de sensación. Para Hume las impresiones sólo pueden ser de dos clases: de sensación y de reflexión. La primera clase, según él tiene causas desconocidas y de ellas se originan las ideas correspondientes de sensación. La segunda clase en cambio se origina de las ideas de sensación. Después de que una impresión de sensación tiene lugar, surge en la mente una idea de sensación que es una copia fiel de la primera. Esta idea de sensación cuando tiene lugar en nuestra mente provoca nuevas impresiones. Estas impresiones son llamadas "de reflexión" porque no se derivan directamente de impresiones de sensación sino de sus ideas correspondientes. Estas impresiones de reflexión son identificadas por Hume como nuestras pasiones, deseos y emociones. Por tanto, cuando Hume dice que, tras la observación de una conjunción constante de objetos, se produce en nuestras mentes un impresión de reflexión, debemos entender que surge ese sentimiento de la mente de ser determinada a pasar de un objeto a otro. Y, de este modo, nuestra idea de "conexión necesaria" será más bien una *idea de reflexión* que una idea de sensación.

¹⁰⁵ El que la repetición de casos produzca algo "en la mente" lo señala Hume en otro lado: "Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva, que es su verdadero modelo" [T. 165].

Así pues, la observación de un número de casos semejantes repetidamente unidos origina paulatinamente *directamente* una impresión de reflexión en nuestras mentes, una pasión sentida por la mente de estar compelida a pasar a la idea de otro objeto no observado al estar en presencia de un objeto dado, y de esta pasión se deriva, a su vez, nuestra idea de conexión necesaria; por lo tanto, la observación de la conjunción constante de dos objetos es el origen *indirecto* de nuestra idea de conexión necesaria. El sentimiento *interno* de determinación inmediata experimentada por la mente cuando pasa súbitamente de la observación de un objeto a la creencia en otro objeto que lo acompaña habitualmente, es la impresión de reflexión original de que se deriva nuestra idea de necesidad causal, que tanto habíamos buscado y que, en buena medida, propició los argumentos escépticos que hemos revisado.

Pero, si el sentimiento de "inevitabilidad" es involuntario e inconsciente, debe haber una correspondencia entre el comportamiento de la naturaleza y lo que experimenta la mente; el hecho de que la mente padezca este sentimiento *no es una coincidencia ni mucho menos algo arbitrario*; por el contrario, este sentimiento es un reflejo del comportamiento de los fenómenos naturales, por lo que podemos decir que, de acuerdo con la psicología asociacionista de Hume, nuestras inferencias causales se justifican en la probabilidad basada en la observación de frecuencias relativas en la naturaleza, de las cuales nuestra mente actúa como un espejo. Hume no nos conduce, pues, a un psicologismo ramplón. Más adelante desarrollaremos este punto con mayor detalle.

Por otra parte, según Hume, la razón —entendida a la manera tradicional— no nos ayuda mucho en la obtención de esta idea tan importante para las ciencias, pues señala que "la razón no puede nunca engendrar por sí sola [independientemente de la experiencia] una idea original" y también que "la razón, *en cuanto distinta de la experiencia*, no podrá nunca llevarnos a concluir que para cada comienzo de existencia sea absolutamente necesaria una causa" (T. 157. *Cursivas nuestras*). Aquí podemos ver

de un modo más claro cómo la crítica al principio de causalidad, según argüimos en la sección anterior, está apuntando hacia cierta concepción de la razón que Hume trata de criticar y cambiar.

El filósofo parece sugerirnos que dejemos de ver a la razón como una facultad ilimitada que no debe ni necesita ayudarse substancialmente de la experiencia; al contrario, señalaría él, en cuestiones relativas al ámbito empírico, nuestros razonamientos deben apoyarse en todo momento en la experiencia si lo que queremos es inferir correctamente. Podemos ver también que el propósito final de mostrar que el principio de causalidad no tiene justificación en la razón "rígida" era precisamente el de descubrir el origen *directo* de la idea de necesidad de las causas en un sentimiento, y no *directamente* en la razón "rígida" como anteriormente se pensaba.

Sin embargo, de alguna manera, añadiría Hume, nos habíamos olvidado de que el origen indirecto de este principio fue la experiencia —y más propiamente el hábito— y lo habíamos tomado por un principio de la razón "rígida", completamente *a priori*, independiente de la experiencia. Esta interpretación es justamente la que trata de cambiar Hume.

De alguna manera, el hecho de que dos objetos se hayan presentado reunidos regularmente en el pasado y se sigan presentando hasta ahora del mismo modo nos informa de que hay un aparente vínculo entre ambos objetos; pero lo que no podemos suponer es que en algún momento de nuestras vidas podamos conocer esa conexión y explicarla cabalmente, jamás podremos saber, en opinión de Hume, por qué esos dos fenómenos aparecen juntos invariablemente. Tratar de ir más allá de estas observaciones intentando estipular que dos fenómenos están conectados con una necesidad absoluta sería ir ilegítimamente más allá de los límites de nuestra razón:

[...] por lo que respecta a que pueda decirse que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, he de señalar que yo también admito tal cosa, y que de acuerdo con ello, he dicho que los objetos

tienen entre sí relaciones de contigüidad y sucesión [...] Pero si vamos más allá y atribuimos poder o conexión necesaria a esos objetos, nunca podremos observar tal cosa en los objetos mismos, sino que es de lo que sentimos internamente, al contemplarlos, de donde sacamos la idea de poder (T. 168-9).

Ni por medio de la razón, ni siquiera de la observación empírica podemos acceder a la naturaleza íntima de los objetos. La única justificación que tenemos para creer que dos objetos se presentarán reunidos en el futuro de la misma manera que los hemos visto en el pasado es, como veremos más adelante, el número de casos semejantes observados de que tengamos memoria. Esa es la única razón para pensar que nuestra creencia es legítima, y no podemos exigir ninguna otra. "Es la conjunción constante de objetos, junto con la determinación de la mente, lo que constituye una necesidad física; y cuando se quita esto no queda otra cosa que el *azar*" (T. 171).

Creo que con lo dicho, puede verse de mejor manera que el carácter del escepticismo humeano debe ser entendido positivamente o mejor aún "metodológicamente". En efecto, si para Stroud el escepticismo de Hume es una "fase negativa" que consigue socavar exitosamente, por ejemplo, el fundamento racional de nuestro Principio de causalidad, entonces, no puedo comprender cómo esta "fase" podría posibilitar el "naturalismo" o la "fase positiva", si antes no se ha explicado qué fundamento podrá tener en lo sucesivo cualquier razonamiento de índole causal. Mi interpretación muestra que la crítica establecida contra la justificación racional del Principio causal es virtualmente exitosa, pero *además*, señala el otro posible sentido en el que Hume justificaría los enunciados científicos y sus propios descubrimientos en materia de la ciencia del hombre. El escepticismo "metodológico" señala que no hay ni puede haber justificación racional del principio causal, pero que sí la puede haber en la experiencia y la observación.

ESTA TESIS NO DEBE
VALER DE FUNDAMENTO

De hecho, así lo expresa el propio Hume cuando dice que la filosofía escéptica parece poco expuesta a buscar "una apariencia de razón para permitirse una licencia total e incontrolada" (E. 54). En este tipo de filosofía Hume pretende más bien tratar acerca "del peligro de determinaciones precipitadas, de limitar las investigaciones del entendimiento a unos confines muy estrechos y de renunciar a todas las especulaciones que no caen dentro de los límites de la vida y del comportamiento comunes" (*Ibid.*). Lo que la filosofía anterior a él hacía, diría Hume, era justamente formular especulaciones arbitrarias y precipitadas basadas en una manera de interpretar a la razón y al entendimiento como facultades de conocimiento *a priori*. Hume pretende señalar que la razón tiene límites y que había sido entendida equívocamente y el método empleado fue su "escepticismo". Veamos ahora cómo esta crítica de la razón "rígida", apoyada en el "escepticismo metodológico", conlleva a una reformulación de la interpretación tradicional de ciencia.

c) *Reinterpretación del concepto tradicional de ciencia*

Antes de mostrar en qué consiste la reinterpretación de Hume del concepto tradicional de ciencia debemos esclarecer este concepto; para ello en el apartado 1 de esta sección, me remitiré a las concepciones de *ciencia* de los principales filósofos de la modernidad que ya abordamos con anterioridad en este capítulo: Descartes, Leibniz y Spinoza. En esta exposición deberán destacarse dos condiciones que, para ellos, debe cumplir todo conocimiento científico, a saber, la *necesidad* y la *universalidad*, y cómo nuestras observaciones empíricas, según ellos, las pueden cumplir. Después, veremos en el apartado 2 en qué sentido Hume hace una crítica al concepto tradicional de ciencia, que tendrá que ver precisamente con la idea de que las disciplinas empíricas pueden cumplir con las condiciones exigidas para la ciencia.

1. Caracterización del concepto tradicional de ciencia

En realidad, al caracterizar el concepto "duro" de razón en el capítulo anterior, encontramos mucho de lo que debemos decir ahora sobre lo que tradicionalmente se pensaba que debía ser la ciencia. El razonamiento causal, según vimos, era de fundamental importancia para el establecimiento del conocimiento cierto, en virtud de que el Principio de causalidad mostraba una aparente evidencia a toda prueba. Así, la razón "racionalista" no debía contentarse con obtener un conocimiento probable en ningún terreno, sino que debe pretender un conocimiento cabalmente verdadero, con base en sus principios inmanentes. También vimos que en el conocimiento puramente formal, como el de las matemáticas, veían el ejemplo concreto de que la razón humana podía llegar a conocimientos ciertos e indudables. En esta exposición del concepto tradicional de conocimiento sólo nos resta ocuparnos de explicar cómo era posible, para los racionalistas, que disciplinas no formales, como la filosofía natural, que parte de

observaciones al ámbito siempre variable de los fenómenos, alcancen a ser consideradas ciencia. La pregunta guía será ¿cómo es que para los racionalistas de lo contingente y particular llegamos a lo necesario y universal?

El *modelo de ciencia* que Descartes en sus primeros escritos tiene en mente para conseguir un conocimiento cierto del mundo es, como ya se había señalado, el modelo matemático,¹⁰⁶ y el *modelo de razonamiento* por excelencia —es decir, aplicable a toda ciencia— es, por ende, el deductivo. Esta idea del conocimiento, heredada de Galileo, en la que se concibe a la matemática como la llave para captar comprensivamente la naturaleza y para despojarla de ese carácter sobrenatural de que la había dotado la escolástica, dio pie en general a una nueva actitud frente al conocimiento del mundo. Descartes compartió inicialmente esta idea: pensaba que el conocimiento debía ser como un sistema de proposiciones verdaderas derivadas deductivamente de principios indudables, para que de este modo no hubiera misterio alguno en la naturaleza que no pudiera ser desentrañado.

El verdadero conocimiento, tal como lo concibe Descartes en sus primeros escritos, debía cumplir tres características: *unidad*, *pureza* y *certeza*.¹⁰⁷ Que el conocimiento debe tener *unidad* quiere decir que no sea un mero conjunto de disciplinas separadas entre sí con métodos propios e independientes, sino un sistema orgánicamente articulado. La exigencia de que el conocimiento tenga *pureza* significa que se busca que esté libre de duda, que parta de lo más evidente y simple hacia lo más complejo. Por último, se requiere que el conocimiento sea *cierto*, es decir, que estemos completamente seguros de la verdad de lo que decimos conocer.¹⁰⁸ La ciencia, para Descartes, no está

¹⁰⁶ Según Cottingham, este modelo fue paulatinamente abandonado por Descartes con el paso de los años. Cf. Cottingham, *Op. cit.* p. 140.

¹⁰⁷ Cf. Cottingham., *Op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁸ Recordemos, a propósito del carácter de certeza y pureza de la ciencia, lo que nos dicen las reglas I, II y III de las *Reglas para la dirección del espíritu*: "REGLA I. *El fin de los estudios debe ser dar al espíritu una dirección que le permita formular juicios sólidos y verdaderos sobretudo lo que se presenta a él*"; "REGLA II. *Solamente hemos de ocuparnos de aquellos objetos para cuyo conocimiento cierto e*

conformada de ninguna manera por probabilidades, sino de "un conocimiento cierto y evidente".¹⁰⁹ Para ello la "luz natural" juega un papel preponderante, pues ésta "no puede alcanzar ningún objeto que no sea verdadero, en la medida en que sea alcanzado por ella misma, esto es, en la medida en que sea percibido clara y distintamente".¹¹⁰

¿Pero cómo alcanzamos la certidumbre de nuestro conocimiento de objetos materiales? Está claro que en cuanto a objetos formales la "luz natural" y el método deductivo parecen funcionar muy bien, pero ¿acaso tenemos que suponer que en cuanto a los objetos materiales también debemos esperar una percepción clara y distinta de ellos? ¿Podemos alcanzar a percibir tan bien este tipo de objetos? Dado que al final de su texto *Sobre los principios de filosofía*, Descartes concluye firmemente que no admite "en física principios distintos a los de las matemáticas, porque todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse y demostrarse a partir de ellos",¹¹¹ podemos argüir que quizás el autor estaba pensando que la física tiene el tipo de precisión y certeza que la acerca a la posibilidad de demostraciones matemáticas, porque los fenómenos físicos pueden explicarse a partir de axiomas geométricos.¹¹² Según Cottingham, Descartes en este punto da la impresión de que se propone:

indudable parecen ser suficientes nuestras mentes"; y "REGLA III. [Lo que hay que buscar es] lo que nosotros podemos ver por intuición con claridad y evidencia, o lo que nosotros podemos deducir con certeza: no es otra, en efecto, la manera en que se adquiere la ciencia" (René Descartes, Reglas para la dirección de la mente, traducción de Francisco de P. Samaranch, ed. Orbis, primera edición, 1983, pp. 143-156).

¹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 146.

¹¹⁰ René Descartes, *Sobre los principios de la filosofía*, traducido por E. López y M. Graña, ed. Gredos, primera edición, 1989, p. 43.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 121.

¹¹² Esta idea está apoyada por lo que dice Descartes: "confieso abiertamente que la única materia de las cosas corpóreas que reconozco es aquella absolutamente divisible, configurable y móvil, que los géómetras llaman cantidad, y que toman como objeto de sus demostraciones; y no considero en ella nada más que estas divisiones; ni admito como verdadero acerca de éstos nada que no se deduzca, a partir de las nociones comunes [axiomas] de cuya verdad no podemos dudar, de un modo tan evidente que pueda considerarse como una demostración matemática. Y como todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse así [...] me parece que no hay por qué admitir o deseas en física principios distintos de aquéllos" (*Idem.*)

[...] deducir todos sus resultados [en física] muy independientemente de la experiencia, simplemente sobre la base de lo que se sigue lógicamente de la definición esencial de materia como 'sustancia extensa'. Y cuando el nos dice que admite como verdadero solamente lo que ha sido 'deducido evidentemente de nociones comunes indubitables' (*Principios* II 64), parece, de manera inevitable, estar dando a entender que la física consiste enteramente en la derivación de series de consecuencias que se siguen de unos principios primeros autoevidentes.¹¹³

Sin embargo, para Descartes, las investigaciones físicas no se reducen al frío desarrollo de problemas geométrico-matemáticos. Para él, sería absurdo plantearse la física desde una perspectiva puramente *a priori*, es decir, sin valerse de la experiencia. Según dice él irónicamente, los filósofos naturales que descuidan las experiencias "creen que la verdad debe salir de su propio cerebro como salió Minerva del de Júpiter";¹¹⁴ así, Descartes reconoce la importancia de la experiencia para la formulación de los conocimientos físicos.¹¹⁵ Lo único que podemos deducir *a priori* sobre la naturaleza de los fenómenos se limita a las propiedades de una clase extremadamente abstracta y general. En el *Discurso del método*, Descartes confiesa que los principios de su método:

[...] son tan simples y generales, que casi no encuentro ningún efecto particular que no conozca de antemano que puede ser deducido de ellos de varias maneras diferentes, y [...] mi mayor dificultad consiste de ordinario en averiguar cuál de estas maneras es la verdaderamente adecuada; para lo cual no sé de otro expediente que el de buscar repetidamente nuevas experiencias.¹¹⁶

Descartes parece sugerir en este pasaje que, en general, se pueden deducir ciertos principios abstractos estructurales *a priori* y que estos son el armazón de su física. Pero cuando queremos hacer la explicación detallada de un fenómeno específico hay que

¹¹³ Cottingham, *Op. cit.*, p. 141.

¹¹⁴ Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, p. 166.

¹¹⁵ "[...] hay solamente un reducido número de naturalezas puras y simples que pueden verse por intuición a primer golpe de vista y en sí mismas, sin dependencia de ningunas otras, sino en las mismas experiencias o bien gracias a una luz que nos es innata" (*Op. cit.*, p. 169).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

recurrir a múltiples observaciones. En opinión de Cottingham, en este punto "Descartes se aparta del *a priorismo* y va hacia algo que está mucho más cercano a la idea moderna de un planteamiento 'hipotético-deductivo'. Se adelanta una hipótesis y se prueba viendo si sus consecuencias observables se ajustan a la experiencia".¹¹⁷ Este parece ser, en opinión de Cottingham, el método empleado por Descartes en la tercera parte de los *Principios*, que trata sobre los principios del mundo visible.¹¹⁸ Así, la experiencia tenía un papel crucial para la ciencia; a partir de ella se puede decidir cuál de las muchas hipótesis posibles, consistentes con los principios generales, es la que explica verdaderamente el fenómeno.

A esta idea debemos anexar la opinión cartesiana de una "enumeración suficiente y metódica" de los casos —también llamada por él, *inducción*—¹¹⁹ con el propósito de darle la mayor certidumbre a nuestros conocimientos. Él define esta enumeración como "la búsqueda de todo lo que se refiere a una cuestión propuesta, búsqueda tan diligente y tan cuidada, que sacamos de ella la conclusión cierta y evidente de que no hemos omitido nada por descuido o inadvertencia".¹²⁰ La inducción, según parece entenderla Descartes, nos conduce a la verdad de su conclusión con la misma evidencia que la simple intuición reconoce la verdad de los axiomas.¹²¹

Con todo Descartes reconoce que, si bien es necesario que la enumeración sea suficiente, a veces ocurre que no es completa, de modo que si hacemos una omisión "toda la certeza de la conclusión se desvanece".¹²² Pero, a pesar de ello, si no hemos encontrado ninguna excepción a los casos enumerados, parece insinuar Descartes, no

¹¹⁷ Cottingham, *Op. cit.*, p. 143.

¹¹⁸ Cf. *Idem.*

¹¹⁹ Descartes, *Op. cit.*, p. 174.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 174-175.

¹²¹ "Hay que notar, además, que por enumeración suficiente o inducción, entendemos solamente aquella que nos da la verdad en su conclusión con más certeza que cualquier otro género de prueba, salvo la simple intuición" (*Ibid.* p. 175).

¹²² *Idem.*

tenemos motivo alguno para dudar que nuestra enumeración sea completa y por ende, no podemos dudar de la *certeza* de su conclusión.¹²³

De esta manera, presumía Descartes, conseguiríamos reconocer que hay "ciertas leyes que Dios ha establecido de tal manera en la Naturaleza, y de las cuales imprimió en nuestras almas tales nociones, que [...] no podríamos dudar de que se cumplan con exactitud en todo lo que hay o acontece en el mundo".¹²⁴

Descartes, en resumen, creía que solamente había *una* clase de conocimiento, el que se refiere a lo cierto y evidente, este conocimiento único engloba todas las disciplinas —incluyendo las empíricas—, en vista de que las diversas ciencias están interconectadas a la manera de "ramas", según lo explica el filósofo en el ejemplo del "árbol de la ciencia".¹²⁵

Spinoza, por su parte, en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, distingue tres niveles de conocimiento:

I. *Conocimiento del primer género, opinión o imaginación*. Este modo de conocimiento se divide en dos muy fundamentales:

i) *Conocimiento por experiencia vaga*. Es el modo de conocimiento compuesto por las percepciones "de las cosas singulares que nos son representadas por los sentidos mutiladas, confusas y sin orden para el entendimiento"¹²⁶

ii) *Conocimiento de los signos*. Es el modo de conocimiento que tenemos cuando, "por ejemplo, al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas y

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 175 y ss.

¹²⁴ Descartes, *Discurso del método*, p. 79.

¹²⁵ "[...] toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral, es decir, la moral más alta y perfecta, que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría". (Descartes, *Sobre los principios de la filosofía*, p. 22)

¹²⁶ Spinoza, *Ética*, p. 86.

formamos de ellas ciertas ideas semejantes a aquellas por las cuales imaginamos las cosas. A uno y otro de estos modos de considerar las cosas los llamaré".¹²⁷

El "conocimiento del primer género" es, para Spinoza, el conocimiento que se tiene de algo en tanto que afecta nuestra sensibilidad y nos provoca una idea de sensación, a la que él llama "idea de la imaginación". La actitud de la mente en este nivel de conocimiento es meramente pasiva, sólo se limita a recibir las ideas generadas por el cambio de los cuerpos. Esas ideas aparecen en la mente sin una coherencia; reflejan una experiencia, pero esa experiencia es vaga, por ello, las ideas que reflejan cambios de objetos corporales no representan un conocimiento científico y coherente; esta experiencia es, como dice Spinoza, "causa de la falsedad".¹²⁸

Este primer nivel del conocimiento es el más fundamental —equiparable, al nivel platónico de la *doxa*— puesto que es el conocimiento sensible de un objeto en cuanto que afecta mi cuerpo; es un conocimiento más de su apariencia que "adecuado" a su naturaleza o esencia.¹²⁹ Este nivel como depende puramente de la percepción sensible es, asume Spinoza, inadecuado y confuso.

II. *Conocimiento del segundo género. Conocimiento de razón.* Es el modo de conocimiento de que tenemos "naciones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas".¹³⁰

El *conocimiento del segundo género* comprende, en terminología spinozista, nuestras ideas adecuadas o esenciales [axiomas], y es propiamente el nivel de conocimiento que nos interesa pues es el modo del conocimiento científico. En él se

¹²⁷ *Ibid.*, p. 86-87.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹²⁹ Cf. Delahunty, *Op. cit.*, p. 67-70.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 87.

comprenden ideas que son comunes a todos los hombres y que permiten que sean enunciadas verdades universales.¹³¹

Estas ideas comunes —como por ejemplo, la idea de extensión— son ideas simples, claras y distintas, y, en tanto que son *comunes*, son la base de los principios fundamentales tanto de las matemáticas como de la física. Además, las conclusiones que pueden derivarse lógicamente de dichos principios representan también ideas claras y distintas. Las "nocións comunes" son, pues, lo que hace posible el conocimiento sistemático y científico del mundo.

Pero Spinoza no limitó el término "nocións comunes" a los principios fundamentales de las matemáticas y de la física, sino que lo extendió a todas las verdades fundamentales y, en su opinión, evidentes de suyo. Spinoza, como Descartes, está pensando el conocimiento del mundo como un sistema deductivo de proposiciones generales. Estas proposiciones constituyen conocimiento científico debido a su interconexión lógica.

Por otra parte, ciencias como la matemática y sobre todo la física, no representan, según Spinoza, nada concreto sino que se elevan a lo universal, a una generalidad abstracta que ha logrado despojarse de lo contingente y cambiante. Por eso las leyes de la física cumplen una necesidad cabal. Sin embargo, Spinoza era conciente, desde luego, de que, aunque las características esenciales de las cosas extensas puedan ser deducidas o descubiertas por análisis lógico, estaría fuera de las posibilidades de la mente humana el exhibir el conjunto total de la naturaleza, con todos sus modos concretos, como un sistema lógicamente interrelacionado. Nuestra naturaleza finita no nos permite acceder esta omnisciencia.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p 88. Cf. Delahunty, *Op. cit.*, p. 70-78.

III. *Conocimiento del tercer género.*

i) Conocimiento intuitivo. Es el modo de conocimiento que "procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas".¹³²

En este tercer nivel de conocimiento volvemos a las cosas particulares pero las comprendemos en relación con Dios, no como en el primer nivel del conocimiento, como fenómenos aislados e inconexos. Sólo se puede alcanzar este tercer nivel de conocimiento habiendo alcanzado el segundo; si podemos percibir lo universal y necesario de los principios del mundo, podemos volver a las cosas particulares pensándolas como parte integrante de Dios, es decir, de la naturaleza.

En la concepción spinozista del conocimiento las ciencias naturales al parecer alcanzan como con Descartes, un grado de evidencia equiparable al de las ciencias demostrativas, debido a que la razón nos provee de manera inmediata de ideas comunes y principios fundamentales a partir de los cuales se puede derivar el conocimiento como un todo perfecto.

Para Leibniz, por último, el conocimiento o la ciencia propiamente dicha está constituida por las verdades de razón, que, como ya habíamos señalado en el capítulo anterior, son proposiciones necesariamente verdaderas en el sentido de que son o bien proposiciones evidentes por sí mismas, o bien proposiciones reducibles a otras que lo son. Estas verdades se basan en el principio de no contradicción, esto es, si entendemos realmente lo que una de esas proposiciones significa, vemos que su contradictoria no puede concebirse como verdadera. Por ejemplo, "cada cosa es lo que es" y "A es A". Estas verdades son conocidas *intuitivamente* por la razón, y son evidentes por sí mismas.

El conocimiento científico, al estar conformado por verdades de razón, es, para Leibniz, totalmente cierto puesto que no puede ser contradicho, y tiene un carácter

¹³² *Idem.*

deductivo en tanto que de las verdades de razón se pueden deducir proposiciones igualmente verdaderas y autoevidentes. La ciencia, en tanto que está constituida por dichas verdades, se refiere, señala el filósofo, al campo de aquello que no implica contradicción, de lo que es necesario.

La ciencia por excelencia para Leibniz será, como para toda la tradición, la matemática por su carácter deductivo y por referirse al ámbito de lo necesario. En efecto, cuando decimos que es necesario que $2 + 2$ sumen 4 decimos que esta es una verdad necesaria, pero no decimos que tales entidades existen en el mundo.

Por otro lado, Leibniz sabe que en materia de cuestiones de hecho, no se puede proceder totalmente mediante la deducción. Las verdades de hecho o de existencia se sostienen en el principio de razón suficiente, según el cual nada ocurre sin una razón por la que algo deba ser así y no de otra manera. Las verdades de hecho se refieren al ámbito de la existencia, o sea, postulan la existencia de uno o más objetos; este ámbito es el de lo "contingente";¹³³ dichas verdades no son contingentes debido a que sus contrarias son concebibles y es posible negarlas sin contradicción lógica. Pero las leyes de la física, por ejemplo, dependen, para él, "de algunos principios maravillosos de la metafísica o de nociones inteligibles",¹³⁴ que tienen un carácter indudable. Sin embargo, en su aplicación a la experiencia son *hipotéticamente* necesarias, no demostrativamente, puesto que son indemostrables en sí mismas.

[...] en cuanto a las verdades contingentes, aun cuando el predicado esté en el sujeto, ésto no puede ser demostrado, ni una proposición puede ser reducida incluso a una igualdad o a una identidad, sino que la resolución procede al infinito; sólo Dios ve, no el fin de la resolución, por su puesto, que no existe, sino la conexión de los términos o el constreñimiento del predicado en el sujeto.¹³⁵

¹³³ Debemos entender el término "contingente", en Leibniz, como sinónimo de "hipotéticamente necesario", es decir, en un sentido menos fuerte de necesidad.

¹³⁴ Leibniz, *Philosophical essays*, p. 192.

¹³⁵ *Ibid.*, 96.

Leibniz piensa que las verdades de hecho son necesarias en un sentido muy peculiar: sólo Dios puede comprender la necesidad última de estas verdades. Los hombres no podemos alcanzar a conocer la conexión que existe entre el predicado de una proposición empírica verdadera y el concepto del sujeto, es decir, no podemos concebir el carácter analítico de dicha proposición debido a nuestra finitud e imperfección. Como las verdades de hecho sólo pueden ser conocidas *a priori* por la mente divina, que es infinita y perfecta, son para nosotros aparentemente contingentes, pero en sí mismas —o para Dios—, son necesarias.

Podemos decir, en vista de lo anterior, que el concepto tradicional de ciencia comprende, en general, aquellas disciplinas en las que se aspira un conocimiento de proposiciones verdaderas, universales y necesarias. Este conocimiento debe conformar un sistema jerárquico, en el cual están incluidas las leyes generales de las ciencias naturales —en virtud de su carácter general y abstracto—, y en el que se excluyen proposiciones sobre cuestiones de hecho particulares, en virtud de su carácter meramente probable.

Hume, por su parte, parece darse cuenta de que no podemos negar caprichosamente que los enunciados que refieren a cuestiones de hecho particulares gozan de una *cierta seguridad*, pero también parece ser conciente de que no podemos adjudicarles *necesidad*, en vista de su carácter empírico. La manera tradicional de entender la ciencia, parece sugerir Hume, si se compromete con los criterios establecidos, o bien termina dejando de plano fuera lo que hoy llamamos "investigaciones empíricas", o bien, por el contrario, si pretende incluirlas, tiene que mostrar cómo podrían aspirar a la certeza e infalibilidad, lo cual, para Hume, no es posible.¹³⁶

¹³⁶ Un intento encomiable es el de Leibniz, quien, según vimos, trató de mostrar que las verdades de hecho eran *potencialmente* analíticas, es decir, que el predicado estaba virtualmente incluido en el

Hume encuentra que la manera tradicional de interpretar a la ciencia presenta un grave inconveniente. Suponiendo que sea verdad que "ciencias" en sentido estricto sólo pueden ser aquellas disciplinas que se basan en relaciones de ideas y que poseen un carácter *a priori*, ¿qué opinión se tendría de todo el campo de la *filosofía natural* que comprende tanto a las ciencias sociales como a las que se ocupan de los objetos de la naturaleza? Ante este problema parecería que sólo pueden darse dos respuestas distintas: la primera, concluir de plano que los juicios de esas disciplinas, por ejemplo, de la física, no pueden ser universales y necesarios apelando a su carácter evidentemente empírico, con lo cual quedarían excluidas del concepto de ciencia y relegadas al dominio de la opinión injustificada; la segunda, intentar defender que por lo menos algunos de estos juicios sí pueden cumplir efectivamente con las condiciones de universalidad y necesidad, por lo que se las podría incluir en el concepto de ciencia. Pero, quien contestara de este modo estaría obligado a mostrar de qué manera las *cuestiones de hecho* cumplen supuestamente con los criterios de universalidad y necesidad que el concepto tradicional de ciencia exige, lo cual le presentaría serios problemas.

Por esta razón, como argüiré en lo que sigue, Hume se da a la labor de reinterpretar el concepto tradicional de ciencia para proponer un nuevo concepto que no excluya la validez de la "filosofía natural" y que tampoco pretenda comprometerla con exigencias que no puede cumplir. En el capítulo anterior vimos en qué sentido los principales argumentos escépticos de Hume podían ser vistos como un *recurso metodológico* para formular una crítica al concepto "duro" de razón, indagemos ahora cómo es que esos mismos argumentos escépticos sirven para criticar el concepto tradicional de ciencia y permiten proponer uno nuevo.

concepto del sujeto, aún cuando nosotros no fuéramos conscientes de ello. Con esta teoría Leibniz trataba de mostrar que los enunciados de las ciencias empíricas eran en sí mismos analíticos pero sintéticos en apariencia. Sin embargo, en donde encontramos que su teoría se vuelve sospechosa es en sus implicaciones metafísicas y teológicas —como ocurre con la idea de ciencia platónica.

2. Crítica al concepto tradicional de ciencia

Ya desde la "Introducción" al *Tratado*, Hume señala que la nueva fundamentación de las ciencias deberá estar íntimamente ligada al estudio de los principios de asociación de ideas, ya que, como él mismo sugiere,

[...] al intentar explicar los principios de la naturaleza humana [a saber, los principios de asociación y otros también muy fundamentales] proponemos, de hecho, *un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento enteramente nuevo* [la experiencia y la observación], *y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad* (T. XX Cursivas nuestras)

De este modo, Hume advierte que encontrando y clasificando nuestros principios de asociación de ideas es como encontraremos la base de un "sistema completo de las ciencias".

Las siete relaciones filosóficas que Hume ha encontrado, como ya señalamos, pueden clasificarse en dos grupos: las que dependen cabalmente de las ideas que comparamos y las que no dependen en modo alguno de la comparación de ideas (Cf. T. 69). Sólo las relaciones de *semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número* "pueden ser, al depender exclusivamente de las ideas, objetos de conocimiento y certeza" (T. 70).¹³⁷ Hume puso un ejemplo de esto último: "Es por la idea de un triángulo por lo que descubrimos la relación de *igualdad* que hay entre sus tres ángulos y dos rectos; y esta relación es invariable, en tanto que nuestra idea [de triángulo] siga siendo la misma" (T. 69).

En el ejemplo se arguye que la relación de "igualdad" depende, en este caso, de la naturaleza de nuestra idea de "triángulo", cuyos ángulos hemos comparado con la

¹³⁷ Aquí es importante señalar que con esto que ha dicho Hume, ha cifrado ya de inicio la naturaleza misma del conocimiento en el carácter *analítico* de sus juicios, pues las relaciones que acabamos de mencionar dependen "exclusivamente de las ideas"; por ello no es de extrañarnos que más adelante, cuando aborde los distintos *grados de evidencia* , el más alto sea el de "conocimiento", entendido como "la seguridad surgida de la comparación de ideas" (T. 124-5).

idea de dos rectos. Cuando decimos que "la suma de los ángulos de un triángulo *es igual* a dos rectos", establecemos una relación entre las ideas de tales ángulos y las ideas de dos rectos, y esta relación no se alterará en tanto que nuestra idea de "triángulo" no varíe en su definición. Establecer invariablemente esta relación de igualdad sólo es posible, sugiere Hume, porque lo que se compara son *ideas* y lo que se determina son *relaciones* entre ellas. La *evidencia* de un juicio geométrico como el anterior reside, entonces, en los componentes básicos con que definimos nuestras diversas ideas de las diferentes figuras geométricas y en la coherencia con que los relacionamos entre sí; podemos decir, pues, que se trata a todas luces de una evidencia de tipo "analítica".

Según esto, el "conocimiento", en sentido estricto, universal y necesaria sólo puede ser, para Hume, aquél cuyos juicios son de carácter *analítico*, es decir, juicios que sólo atañen a ideas y a las relaciones que se establecen entre ellas. Tales juicios poseen, por ello, el más alto grado de certeza o *evidencia intuitiva*. El conocimiento sólo podría ser infalible e indubitable si es *demostrativo*, esto es, si sólo se encarga de establecer la verdad de juicios en los que se relacionan de alguna manera dos o más ideas y que no refieren a nada que suceda en el mundo. De este modo, "conocimiento" en sentido estricto serán, para Hume, únicamente las matemáticas, la geometría¹³⁸ y el álgebra (E. 33). En ello, como podemos observar, concuerda en primera instancia la perspectiva humeana con lo que era el "conocimiento" bajo el punto de vista de la tradición. Así lo señala también Ian Hacking:

En los escritos de Hume, el término 'conocimiento' está reservado para las matemáticas puras. Esto concuerda con la concepción escolástica del conocimiento como demostración a partir de primeros principios. [...] Para Hume, la demostración es un asunto de 'comparación de ideas'. [lo que Hacking llama

¹³⁸ "[...] tan sólo el álgebra y la aritmética [más tarde en la *Investigación* se incluirá también a la geometría] parecen ser las únicas ciencias en que pueda efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas. Estamos en posesión de un criterio preciso para poder juzgar de la igualdad y proporción de los números, y según éstos correspondan o no a dicho criterio determinamos sus relaciones, sin posibilidad alguna de error" [T. 71].

también "evidencia interna"! Esta operación puede ser llevada a cabo sobre todo en el dominio de las matemáticas.¹³⁹

En contraste, aquellas disciplinas que no atañen a conexiones entre ideas y cuyos juicios refieren más bien a cuestiones de hecho —algo que sucede en el mundo— o, dicho en otros términos, que refieren a fenómenos empíricos, no pueden cumplir cabalmente con esas condiciones. De ello se sigue, sin duda, que las ciencias empíricas no son un "conocimiento", por que nuestro entendimiento tiene límites, y uno de ellos se refiere a la comprensión de la *necesidad* de un fenómeno. Si pudiéramos conocer efectivamente aquello que hace que el fenómeno se dé de una manera y no de otra, comprenderíamos cabalmente el fenómeno, sin embargo, esto, para Hume, no es posible.

Dado que el término "conocimiento" en Hume está ligado todavía, como hemos dicho, a las condiciones de universalidad, necesidad y *a prioricidad*, una parte sustancial del saber humano como la física, la química —apenas naciente—, la astronomía, etc., que no cumplen con estas condiciones, *aparentemente* pasaría a formar parte del ámbito de la *opinión*, sin ninguna posibilidad de *evidencia* y, por tanto, de legitimidad epistémica. Esta conclusión resultaría peligrosa para las ciencias empíricas.¹⁴⁰

¹³⁹ Ian Hacking. *The Emergency of Probability*. Cambridge University Press. 1975, p. 180.

¹⁴⁰ Tradicionalmente se ha pensado, como vimos, que se pretende que los juicios de las ciencias empíricas tengan una cierta *legitimidad*, que cubran las condiciones de universalidad y necesidad propias del concepto tradicional de ciencia, y que de hecho se han formulado una serie de leyes sobre ciertos fenómenos. Sin embargo, bajo la perspectiva que he mencionado, tales juicios y leyes no tendrían sino una mera apariencia de necesidad y universalidad, apariencia que, por cierto, no alcanza a encajar con su carácter *a posteriori*. Aunque Hume no toque explícitamente el tema de las leyes de las ciencias experimentales, mi interpretación contempla cómo las conclusiones "escépticas" de Hume sobre nuestras inferencias causales las afectan tácitamente puesto que son proposiciones de hecho apoyadas en inferencias causales. Pienso que de algún modo Hume está continuando con la tarea emprendida inicialmente por Descartes de buscar el fundamento de las ciencias, continuada por Leibniz y asumida de uno u otro modo por un gran número de filósofos de la modernidad. Creo que en los argumentos "escépticos" de Hume se encuentra la posibilidad de renovar el concepto de ciencia heredado por la tradición. Por ello, constantemente haré alusión a las características de los juicios empíricos de las ciencias experimentales, aunque, repito, Hume no se refiera directamente a ellos.

¿Es Hume un "escéptico" porque hace que dudemos de la justificación de las ciencias empíricas?, ¿trata de decirnos acaso con este resultado que es inútil toda pesquisa de fenómenos naturales? He estado arguyendo hasta aquí que Hume no pretende negar que exista un sentido en el cual podemos decir que los juicios de las ciencias empíricas tienen una evidencia. No obstante, los intérpretes que vieron en Hume a un filósofo puramente negativo seguramente responderían positivamente a estas preguntas. A partir de este resultado aparentemente "negativo", algunos intérpretes dedujeron precipitadamente la contradicción e incompatibilidad del propósito "científico" de Hume con su escepticismo. Pero cabe preguntarse, ¿qué es lo que en realidad piensa Hume respecto de las ciencias empíricas?, ¿en verdad cree que carecen de toda posible evidencia?, y habría que preguntar principalmente ¿es la evidencia derivada de la comparación de ideas o "analítica", para Hume, la única posible para las ciencias?

Para constesta a esta pregunta, retomemos el hilo de nuestra exposición. El pretendido "sistema completo de las ciencias" (T. XX) que Hume hizo explícito en la "introducción" al *Tratado* no estaría acabado si no se ha conseguido explicar aún el papel epistémico —o no epistémico— de las ciencias empíricas. Ya hemos adelantado en otro lado que Hume *no* rechaza de plano el carácter científico de la física, astronomía, etc., ni mucho menos el de su propia ciencia de la naturaleza humana, pero tenemos aún que aclarar cabalmente por qué, para él, aunque estas ciencias no puedan acceder a las condiciones de las ciencias demostrativas, *son, sin embargo, ciencias, en qué sentido se dice que lo son y, si lo son, cuál es el grado de evidencia que les corresponde.*

Para aclarar estas cuestiones no tenemos más que seguir el curso de argumentación del propio autor en el *Tratado*. Ya en T I, 3, ii, Hume ha puesto en claro cuál es el ámbito propio de la certeza.¹⁴¹ Ahora se dispone a investigar la naturaleza de

¹⁴¹ Quizá sea conveniente apuntar aquí algo más referente a los títulos de esta parte del *Tratado*. La parte III del primer libro se titula "Del conocimiento y la probabilidad" (T. 69), la primera sección de esta parte se llama "Del conocimiento" (Ibid.) y la segunda se llama "De la probabilidad y de la idea de causa y efecto" (T. 73). Ello sugiere que en la parte III se va a explicar dos ámbitos completamente

las tres relaciones restantes que no dependen de las ideas "y que pueden estar ausentes o presentes aunque *esa idea* continúe siendo la misma" (T. 132). Las dos primeras, la *identidad* y las *relaciones de tiempo y lugar* son, como vimos en el capítulo anterior, relaciones que no requieren de ejercicio alguno de razonamiento, por lo que se dice que son más bien *percepciones*. En cambio, la relación de causa-efecto sí es más propiamente un *razonamiento* —ya vimos también en qué sentido lo es para Hume. Y en vista de que es la única relación que puede llevarnos "más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir" (T. 74), habrá que determinar cuál es su naturaleza. Hay que señalar que toda posible legitimidad epistémica de nuestras creencias acerca de cuestiones de hecho —de que se nutren las ciencias empíricas— depende de lo que Hume diga en este examen de la idea de causalidad.

La paradoja que parece ver el filósofo con esta idea, como ya hemos señalado, es que si ella se origina, en última instancia, indirectamente de la experiencia, podría decirse que, entonces, es contingente, y que, no obstante, nos lleva más allá de lo inmediatamente observado como si hubiera en ella una especie de justificación. Además, dicha relación, a pesar de su carácter empírico, goza de una *cierta evidencia* que nos

distintos: el del *conocimiento* y el de la *probabilidad*. La primera sección trata, como su nombre lo indica, lo referente al primero de estos dos ámbitos, el conocimiento. En efecto, las relaciones de *semejanza*, *contrariedad*, *grados de cualidad*, y *proporciones en cantidad y número* que en ella se estudian son, según el propio Hume, "objetos de conocimiento y certeza" (T. 70) y también "el fundamento de la ciencia" (T. 73). En cambio, en la segunda sección se trata el ámbito de la probabilidad. A ella pertenecen las relaciones de *identidad*, *situaciones en tiempo y lugar* y *causalidad*, siendo ésta última la más importante, en tanto que de ella dependen las cuestiones de hecho. Parecería, pues, que con esta división Hume está diciendo que las cuestiones de hecho, aquello de que se nutren las ciencias empíricas, corresponden al ámbito de la probabilidad, de la *opinión*. Sin embargo, Hume en la sección XI, después de haber hecho el análisis de la idea de causalidad y de la creencia, nos plantea que hay que postular un dominio intermedio al "conocimiento" y a la "probabilidad", este ámbito será el grado de evidencia llamado "pruebas", que es el de la seguridad "proporcionada por la experiencia" (T. 124). Por "pruebas" Hume entiende, como veremos con detalle más adelante, "los argumentos derivados de la relación de causa y efecto, y que están enteramente libres de duda e incertidumbre" (T. 124), hemos de ver, pues, cómo es que los juicios empíricos que enuncian cuestiones de hecho pueden estar, como dice el autor, *enteramente libres de duda e incertidumbre*, o en otras palabras, en qué consiste su evidencia, con lo cual habremos solucionado el problema de relegar a las ciencias experimentales al umbral de la probabilidad.

conduce a creer necesariamente en la existencia de aquello que está más allá de lo percibido en el momento. Por ello se pregunta Hume ¿de qué índole podría ser entonces esta evidencia?

Evidentemente, Hume no puede estar pensando que la evidencia *intuitiva* sea la única posible para la justificación de las ciencias,¹⁴² puesto que se pregunta por la naturaleza de una cierta evidencia que parece ser distinta de aquélla.

Tradicionalmente se pensaba, parece argüir Hume, que nuestras creencias acerca de relaciones causa- efecto, estaban basadas (por lo menos en parte) en un principio causal *a priori*, racional, del que se poseía una evidencia intuitiva; esto es, que la conexión entre la causa y el efecto era necesaria en un sentido fuerte, y que, por lo menos en ocasiones, podía hacerse el descubrimiento de una conexión causal entre cierto tipo de objetos, sin ayudarse para nada de la experiencia.

Sin embargo, los argumentos "escépticos" de Hume que presentamos en el capítulo anterior señalaron que no podía sostenerse la *a prioricidad* de nuestro conocimiento de esa relación, ni mucho menos su certeza intuitiva, con lo cual el autor pretendía mostrar también que la conexión predicada por el "principio de causalidad" entre la causa y el efecto no es necesaria *en el sentido en que tradicionalmente se había entendido*, es decir, como una relación dada en los objetos mismos y que, una vez que descubierta por la razón, nos justificaría a hacer ciertas inferencias causales tales que las conclusiones de esas inferencias se desprendieran necesariamente de las premisas iniciales.

¹⁴² De hecho, si hacemos memoria, Hume comienza el examen de la naturaleza del principio de causalidad —que explica por qué una causa es siempre necesaria— revisando la asunción tradicional de que es una certeza *intuitiva* e incuestionable (T. 78-9). Pero los argumentos escépticos que expone en esta parte del *Tratado* muestran que esa asunción es incorrecta: ni es una certeza intuitiva ni es incuestionable, por lo tanto, Hume no está pensando que la *evidencia* de la relación causal sea intuitiva. Muchos intérpretes se confundieron pensando que lo que muestran esos argumentos es que dicha relación carece de *toda* evidencia.

En efecto, Hume argüirá, como ya vimos, que nuestra idea de conexión necesaria entre la causa y el efecto es un sentimiento de la mente, la sensación de estar siendo determinada a pasar de uno a la idea del otro, por lo que no es nada que se dé en los objetos, y mucho menos algo que se justifique en la razón "rígida".

Tanto la crítica al "principio de causalidad" como la del "principio de uniformidad" cuestionan respectivamente una presunta "conexión necesaria" que se da entre los causa y efecto y la *justificación* de las inferencias causales —por medio de un razonamiento demostrativo que las justifique. Pero ello no implica que, para Hume, los juicios empíricos que se basan en tales inferencias no tengan alguna justificación en el número de casos repetidos invariablemente observados en el pasado. Únicamente ha mostrado que la manera en que se entendía su justificación no era correcta.

Al examinar, en la sección III del primer libro del *Tratado*, la naturaleza del "principio de causalidad" y al mostrar que no tiene una justificación en la razón "rígida", Hume termina exhibiendo el carácter empírico y contingente del mismo. Con ello, Hume *parecería* estar arguyendo que las cuestiones de hecho tienen un carácter, asimismo, contingente, y ello *parecería* implicar que no pasan de ser, para él, más que simples opiniones. Por otra parte, al mostrar en la sección VI que el "principio de uniformidad" de la naturaleza no es tampoco un principio autoevidente y racional, sino un *sentimiento* interno que subyace a nuestras inferencias causales, del cual no se puede establecer su verdad, Hume refuta la pretendida justificación "racional" de todas las inferencias causales de las disciplinas experimentales. La conclusión de ambas críticas dice explícitamente lo que hemos venido señalando con respecto a la conexión necesaria y a la justificación de nuestras inferencias causales:

[...] no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados (T. 91-92).

En este pasaje parece como si la filosofía de Hume condujera efectivamente hacia un escepticismo del conocimiento, donde todo es incierto. Se diría que lo que Hume afirma es que no hay ninguna evidencia ni, por ende, justificación alguna para los juicios de las disciplinas experimentales, incluyendo, lamentablemente, su propia "ciencia del hombre". Sin embargo, Hume dista mucho de querer decir algo como esto.

Tendemos a imaginar falsamente, dice Hume, que podemos descubrir los efectos de objetos desconocidos "por la mera operación de nuestra razón, sin acudir a la experiencia" (E. 37). El autor señala esto de modo brillante con un ejemplo:

Nos imaginamos que si de improviso nos encontráramos en este mundo, podríamos desde el primer momento inferir que una bola de billar comunica su movimiento a otra al impulsarla, y que no tendríamos que esperar el suceso para pronunciarnos con certeza acerca de él. Tal es el influjo del hábito que, donde es más fuerte, además de compensar nuestra ignorancia, incluso se oculta y parece no darse meramente porque se da en grado sumo. (E. 37-38)

Pero imaginamos esto porque no nos hemos percatado de que el *origen* de las inferencias causales está en la experiencia y no en la razón "dura".

Es fácil notar que al seguir esta relación [la de causa-efecto], la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva simplemente de un examen de dichos objetos en particular, ni de una intuición en su esencia capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto al otro. [...]

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro (T. 86-87).

La *costumbre* de ver constantemente reunidos objetos de especies distintas nos mueve a hacer la inferencia de uno a otro de un modo inmediato o, como sugiere Hume, "sin más preámbulos" (T. 87), es decir, sin la intervención de razonamiento alguno. Este es el primer paso por lo que toca a la procedencia de la inferencia. El segundo paso será señalar que si bien la experiencia es el ámbito donde nacen las inferencias causales, es también en este mismo ámbito donde encuentran su justificación. ¿Qué podrían justificarlas? En breve veremos que Hume afirma que el número cada vez mayor de

casos similares observados en el pasado dotará de evidencia y seguridad a nuestros juicios causales y, así, estarán justificados.

Cuando hemos visto constantemente reunidos objetos del tipo A y objetos del tipo B, y cuando tenemos en el presente la impresión de un A creemos inevitablemente que un B tendrá lugar, ¿qué justifica nuestra creencia de que un B ocurrirá? Ya mostró Hume que esa justificación no la podremos encontrar en la razón "rígida". Lo único que podría justificarla sería la evidencia empírica con que contáramos, es decir, la invariabilidad de los casos en que he observado que esos dos objetos aparecen reunidos. Esto lo veremos y comentaremos en breve cuando revisemos los pasajes en los que Hume habla de los "grados de evidencia" y la naturaleza de la idea de conexión necesaria. Por lo pronto podemos decir que ya puede verse que las proposiciones de hecho de cualquier investigación experimental tienen efectivamente una *cierta* justificación y una *cierta* evidencia, mas no la justificación *demonstrativa* y la evidencia *intuitiva* de las proposiciones analíticas, sino una justificación y evidencia apoyadas en las múltiples observaciones acumuladas de casos similares en el pasado. Veamos.

Cuando el autor nos dice que a partir de las conjunciones constantes de dos objetos se da una unión de las ideas de ambos objetos en la imaginación y que esta unión es propiciada por ciertos principios de asociación de ideas, lo que está sugiriendo es que la naturaleza de la imaginación humana es tal que, en general, corresponde a las regularidades que se presentan en la naturaleza. Siempre que se ha encontrado invariablemente que objetos del tipo A y del tipo B aparecen unidos uno tras otro, nuestra imaginación proyecta, compelida por la información empírica de que dispone, la idea de un objeto B cuando encontramos un A, pero no puede decirse que esa proyección sea injustificada ni arbitraria. En este caso, la imaginación está respondiendo naturalmente a lo que la naturaleza misma le ha dictado. Y la justificación de nuestras inferencias sobre esos objetos radica en las regularidades particulares y regulares que hasta ahora la naturaleza le ha presentado. De alguna forma nuestra imaginación actúa como un reflejo

de como ocurren los eventos en la naturaleza, de modo que lo que proyecte la imaginación como algo inevitable en una situación particular deberá estar avalado por lo que la experiencia misma nos haya informado hasta el momento sobre esa situación particular. Por lo menos parte de la justificación de nuestras inferencias causales yace en el hecho de que la naturaleza se conduce de tal modo que avala a cada momento tales inferencias.

Con respecto a estos principios, Hume afirma que "los únicos principios *generales* de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad" (T. 92-93). Evidentemente, el principio de asociación que interviene fundamentalmente en la formación de nuestras inferencias causales es el de *causalidad*.

No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre reunidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. [...]

Así, y aunque la causalidad sea una relación *filosófica* —en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en cuanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad (T. 93-94).

3. Reformulación del concepto tradicional de ciencia. (Grados de evidencia y reglas para juzgar de causas y efectos)

De este modo, con lo que Hume ha señalado hasta aquí podemos ver lo que piensa en realidad sobre las proposiciones acerca de cuestiones de hecho basadas en la relación de causa y efecto. cada una de estas proposiciones tendrá una evidencia, como ya dijimos, en la experiencia pasada, en la observación de dos tipos de objetos constantemente reunidos entre sí. Además, a mayor observación de casos similares, mayor evidencia y mayor determinación de la mente de pasar de uno a otro, pero esto en sí mismo no justificaría nuestro paso de uno a otro si no contáramos además con la

información que la experiencia pasada nos ha proporcionado. No es, como veremos enseguida, la intención de Hume condenar de ningún modo los juicios de las ciencias empíricas al umbral de la probabilidad, entendido como el ámbito de las opiniones injustificadas y arbitrarias. Por el contrario, es precisamente porque le interesa mostrar que tales juicios tienen un cierto grado de evidencia y están justificados, por lo que decide reformular el concepto tradicional de la razón. Esto está puesto explícitamente cuando Hume dice que:

Los filósofos que han dividido la razón humana en *conocimiento y probabilidad*, definiendo lo primero como *evidencia surgida de la comparación de ideas*, se ven obligados a incluir todos nuestros razonamientos basados en causas y efectos bajo la común denominación de probabilidad. Sin embargo, [...] es con todo cierto que en el habla corriente afirmamos fácilmente que muchos argumentos basados en la causalidad exceden la probabilidad, pudiendo ser admitidos como una clase superior de evidencia. Si alguien dijera que es sólo probable que el sol salga mañana o que todos los hombres deben morir, haría el ridículo. Y sin embargo, *es evidente que no tenemos más seguridad en estos hechos que la proporcionada por la experiencia* (T. 124. Cursivas nuestras).

No es, pues, repito, la intención de Hume el incluir todas las proposiciones causales en el ámbito de las opiniones injustificadas, sino que reconoce que algunas poseen una cierta evidencia "proporcionada por la experiencia" —como dice el propio Hume en el pasaje—, una suerte de evidencia empírica nutrida por los casos de conjunciones constantes entre dos objetos observados en el pasado. Hume está dispuesto a *reformular esa división de la razón* que restaría toda seguridad a tales juicios —incluyendo la que pudiera darnos la experiencia—, en vista de que no se trata de juicios, en última instancia, arbitrarios y azarosos o carentes de justificación, como es el caso de los juicios meramente "probables", pero tampoco son juicios que puedan poseer una evidencia cierta e intuitiva como los juicios del "conocimiento"; lo cierto es que tales juicios poseen, para Hume, un cierto grado de evidencia:

Quizá sería más conveniente, por esta razón, que a fin de conservar el significado normal de las palabras y señalar sus distintos grados de evidencia, dividiéramos la razón humana en tres clases: *conocimiento, pruebas y probabilidades* (*Ibid.*).¹⁴³

El grado de evidencia llamado "conocimiento" ya ha sido revisado ampliamente más arriba y coincide con el concepto de "conocimiento" de la tradición. El grado de evidencia llamado "probabilidades" comprende, por el contrario, todas aquellas opiniones injustificadas y dudosas. En cambio, el grado de evidencia intermedio al "conocimiento" y la "probabilidad" llamado "pruebas" es un ámbito epistemológico completamente distinto a los otros dos.

Entiendo por conocimiento la seguridad surgida de la comparación de ideas. Por pruebas, *los argumentos derivados de la relación de causa y efecto, y que están enteramente libres de duda e incertidumbre*. Por probabilidad, la evidencia todavía acompañada por la incertidumbre (*Ibid.* *Cursivas nuestras*).

Este ámbito, según Hume, está conformado por juicios causales "enteramente libres de duda e incertidumbre" —según las propias palabras de Hume en el pasaje anterior—; ya se puede adivinar que este los juicios de las disciplinas empíricas deberán ser abarcados por este ámbito.

En este punto, si nos apegáramos a la interpretación tradicional de Hume como un escéptico "radical" o incluso como "mitigado", ¿no dejaría de sorprendernos que el autor haga una afirmación como ésta? Por supuesto que sí. ¿Cómo puede sostener, diríamos, que hay juicios causales *ciertos e indubitables*, cuando nos ha demostrado anteriormente que las inferencias causales no se justifican racionalmente? Si el autor nos había mostrado exitosamente que tales inferencias no tenían una justificación en la

¹⁴³ En el *Ensayo* esta división tripartita de nuestros razonamientos es mantenida por Hume. Aquí explica para ello algo muy semejante a lo que dice en el Tratado: "Locke divide todos los razonamientos en demostrativos y probables. Desde este punto de vista podemos afirmar que solamente es probable que todos los hombres han de morir o que el sol saldrá mañana. Pero para ajustar más nuestro lenguaje al uso común, debemos dividir los razonamientos en *demonstraciones, pruebas, y probabilidades*, entendiéndose por pruebas aquellos argumentos derivados de la experiencia que no dejan lugar a duda o discusión" (E. 73).

"razón" ¿cómo pretende que pensemos ahora que pueden haber juicios causales que lleguen a estar "libres de duda"? Evidentemente, no podríamos evitar pensar que Hume está contradiciéndose. Sin embargo, creo que si dejamos de pensar que Hume es un escéptico en el sentido de que pretende anular nuestra posibilidad de conocer empíricamente, este pasaje no presenta ninguna contradicción con el resto de sus afirmaciones. Por el contrario, nos señala que todo el interés de argumentar escépticamente estaba dirigido a "redividir" —dice él— o reformular —diríamos nosotros—, el concepto "racionalista" de razón y el concepto tradicional de ciencia. Este grado de las "pruebas" sólo puede sostenerse en la medida en que se llevó a cabo un examen crítico de la división tradicional conocimiento-probabilidad.

El intérprete tradicional de Hume preguntaría, ¿cuál es la justificación de los juicios de hecho si se ha señalado que nuestras inferencias causales no se justifican racionalmente? El mismo respondería: "ninguna". Por este motivo piensa que Hume se ha contradecido y, además que, en última instancia, su "ciencia", al igual que toda ciencia que se sirva de la observación, es teóricamente imposible. Pero esta manera de ver las cosas demuestra que en el fondo se está presuponiendo que, para cualquier juicio cierto, *no puede haber otra justificación posible que la de la razón "rígida"*.

A este respecto, he argüido que Hume trata de mostrar que los juicios causales particulares, aunque no estén justificados por la "razón", sí tienen una justificación de *otro tipo*, aunque esta otra justificación no ofrece conocimiento cierto y necesario. Los juicios de cuestiones de hecho son más bien *probables*, no pueden ser "ciertos e indudables" en el sentido en que la tradición pensaba. La gran aportación de Hume en este sentido es que la probabilidad puede tener un valor epistémico. ¿Cuál es este valor epistémico de la probabilidad? La experiencia.

Esta idea está claramente expuesta en el *Tratado* cuando Hume, después de distinguir el ámbito de las "pruebas", señala que está conformado por aquellos hábitos de inferencia se han ido perfeccionando por las regularidades naturales observadas:

Dado que el hábito, que produce la asociación, surge de la conjunción frecuente de objetos, deberá ser de un modo gradual como llegue a ser perfecto, con lo que adquirirá nueva fuerza a cada caso que caiga bajo nuestra observación. [...] Y así, lentamente y paso a paso llega nuestro juicio a alcanzar seguridad plena (T. 130)

A este proceso, en el cual nuestros juicios causales adquieren seguridad, Hume lo llama la "gradación de probabilidades a pruebas" (*Ibid.*). ¿Qué le da seguridad y justificación a mis juicios causales en última instancia? Que no se trata de juicios azarosos sobre cosas que ocurren de manera distinta una y otra vez —como cuando lanzo una moneda al aire y digo que caerá cruz—, por lo que no podemos decir que tengamos un parámetro para nuestras predicciones; sino que refieren a casos que se han presentado invariable y regularmente en el curso de nuestra experiencia. Si dentro del ámbito general de la probabilidad es posible hallar juicios más probables que otros, ello reside en la frecuencia con la que se hayan presentado los fenómenos a que refieren, y en el no haber encontrado excepciones, y esta es su única justificación posible. La "seguridad" de nuestros juicios de hecho está, pues, en relación directa con nuestras observaciones pasadas, y aumenta paulatinamente conforme se va enriqueciendo nuestra observación. Así según Hume nuestro juicio, antes de alcanzar seguridad,

[...] atraviesa por varios grados inferiores; y en todos ellos deberá ser estimado solamente como presunción y probabilidad. Por tanto, la gradación de probabilidades a pruebas es en muchos casos insensible, percibiéndose más claramente la diferencia entre estas clases de evidencia en los grados mutuamente distantes que en los cercanos y contiguos. (T. 131)

Dentro del ámbito de las "pruebas" tienen cabida, dice Hume, aquellos juicios cotidianos derivados de la experiencia que tienen alguna seguridad —como que "el sol saldrá mañana" o que "todos los hombres son mortales"—, pero, también tienen cabida juicios acerca de cuestiones de hecho derivados de investigaciones empíricas —como las leyes de la física—, en tanto que son también, en última instancia, juicios que se basan en la relación de causa-efecto y en la acumulación de observaciones semejantes.

Hay causas que son absolutamente uniformes y constantes en la producción de determinado efecto, y jamás se ha encontrado fracaso o irregularidad alguna en su operación. Siempre ha quemado el fuego, y el agua siempre ha ahogado a cualquier ser humano. La producción de movimiento por impulso y gravedad es una ley universal a la que, por ahora, no se ha encontrado excepción alguna [...] Al estar determinados por costumbre a trasladar el pasado al futuro en todas nuestras inferencias, cuando el pasado ha sido absolutamente regular y uniforme, esperamos el acontecimiento con la máxima seguridad y no dejamos lugar alguno para la suposición contraria (E. 75).

Aunque Hume no lo diga aquí explícitamente, su propia "ciencia del hombre" pertenece a este ámbito. Y, a pesar de que estas disciplinas empíricas no se equiparan con las matemáticas o la geometría, tienen el carácter de ciencias, parece decirnos Hume, *en tanto que sus objetos de estudio se han comportado regular e invariablemente hasta ahora*.¹⁴⁴

Sin embargo, Hume sabe que no todos los fenómenos se comportan tan regularmente como quisiéramos, es decir, no podemos dejar de reconocer que, algunas veces, hemos encontrado excepciones en fenómenos aparentemente regulares.¹⁴⁵ Hume advierte que seríamos en verdad afortunados si los mismos fenómenos aparecieran siempre conectados entre sí y no tuviéramos que temer de la invariabilidad de la naturaleza. Pero "como se ha encontrado frecuentemente que una observación contradice a otra, y que causas y efectos no se siguen en el mismo orden de que teníamos experiencia" (T. 131), nos vemos obligados a cambiar nuestro razonamiento "en vista de tal incertidumbre", así como a tener en consideración las excepciones. La contrariedad de fenómenos en el pasado, según Hume, conduce a que el hábito de inferencia de un

¹⁴⁴ Lo que hacemos al llevar a cabo la transición de un objeto observado a uno no observado, hemos visto, es responder a un sentimiento, el sentimiento de que la naturaleza se comporta uniformemente; pero éste no es una mera coincidencia o algo meramente subjetivo, sino que está avalado por la naturaleza misma.

¹⁴⁵ "Una vez que hemos concluido que algo se sigue de un objeto, concluimos que siempre se seguirá de él; y si no siempre se tiene está máxima por cierta, ello no se debe a que falte un número suficiente de experiencias, sino a que frecuentemente nos encontramos con ejemplos en contrario" (T. 131).

objeto a otro no sea tan perfecto como cuando la relación es invariable.¹⁴⁶ Esto quiere decir que el paso de un objeto a otro en la mente no es inmediato e inconsciente sino que nos vemos forzados a examinar las excepciones que se nos han presentado y a reflexionar sobre cuál de los efectos anteriormente vistos es probable que ocurra.¹⁴⁷ Y, en vista de que la transición de un objeto percibido a otro no percibido no es directa sino *mediada*, Hume concluye que "este tipo de razonamientos [probables] no surge *directamente* del hábito, sino que lo hace de un modo *indirecto*" (T. 33); es decir, este tipo de razonamientos surgen de la reflexión y de sopesar cuál es el efecto más probable en vista de que ha ocurrido más veces.

Es evidente que cuando un objeto viene acompañado de efectos contrarios nos hacemos un juicio de tales efectos únicamente en función de nuestra pasada experiencia, considerando siempre posibles los efectos que hemos observado se siguen del objeto. Y del mismo modo que es la experiencia pasada quien regula nuestro juicio acerca de la posibilidad de esos efectos, igualmente hace esto por lo que respecta a su probabilidad, por lo que tenemos siempre más probable al efecto que más veces ha sucedido. (T. 133).

Hume señala que los razonamientos probables también se basan en "la transferencia del pasado al futuro" (T. 137), es decir en la opinión de que *el futuro es semejante al pasado* —la cual ya vimos que, para Hume, no es un principio que se sostenga mediante ningún argumento, que es más bien una *suposición* que se deriva de la experiencia, una especie de sentimiento o determinación inconsciente. Y como se toman en cuenta las observaciones pasadas, aunque sean contrarias, la mente se verá inclinada

¹⁴⁶ "Cuando la conjunción de dos objetos es frecuente pero no enteramente constante, la mente se ve determinada a pasar de un objeto a otro, pero no con un hábito tan perfecto como cuando la unión es ininterrumpida y todos los casos encontrados son uniformes y de la misma clase" (T. 131-132).

¹⁴⁷ "Como la costumbre no depende de deliberación alguna, actúa instantáneamente, sin dar tiempo a reflexión. Pero en nuestros razonamientos probables no tenemos sino unos pocos ejemplos de este modo de proceder, menos desde luego que en los razonamientos derivados de la conjunción invariable de objetos. En el primer tipo de razonamientos tomamos conscientemente en consideración, por lo común, la contrariedad de sucesos pasados: comparamos cuidadosamente los distintos aspectos de la contrariedad, sopesando las experiencias de cada lado" (T. 133).

por el caso que más veces se haya presentado; pero esta inclinación ya no será inmediata. Es así como, según Hume, razonamos en la vida común —teniendo en cuenta que pocas veces alcanzamos seguridad en nuestros juicios respecto de fenómenos invariables.

Uno de los propósitos más importantes de reformular el concepto tradicional de la razón, en mi opinión, era presumiblemente el de rescatar el ámbito en que los seres humanos nos desarrollamos en nuestra vida cotidiana. En el *Compendio* Hume señala que otros estudios de la naturaleza humana,

[...] son muy prolijos cuando explican las operaciones del entendimiento en la construcción de demostraciones, pero son harto concisos o parcos cuando tratan acerca de probabilidades y de *aquellas otras medidas de evidencia de las que dependen enteramente la vida y la acción, y que son nuestras guías incluso en la mayor parte de nuestras especulaciones filosóficas* (A. 8. Cursivas nuestras).¹⁴⁸

De este pasaje podemos extraer el carácter del "escepticismo" dentro del proyecto humeano, a saber, como el mejor recurso para situar y abordar al hombre en su ámbito propio: la probabilidad. Con el escepticismo, Hume a logrado situarnos en el terreno en el que los hombres nos desenvolvemos, donde nuestras creencias o juicios acerca del mundo y de los otros hombres adquieren alguna relevancia. No se trata del terreno del "conocimiento", sino del de la "prueba", en el que *no* todo juicio acerca del mundo es arbitrario, sino que estamos justificados en enunciar algunos de ellos dado el cúmulo de nuestras observaciones de ciertas regularidades naturales. Esta justificación se deriva de la experiencia; la justificación de las inferencias causales no puede ser, para Hume, *racional* sino *empírica*. Pero esto no quiere decir que tal justificación sea irracional; Hume se está moviendo en *otro* sentido de racionalidad.

¹⁴⁸ David Hume. (A) *Abstract of a Treatise of Human Nature* (eds J.M. Keynes y P. Sraffa), Cambridge University Press, 1938.

Ahora bien, tanta es la confianza de Hume en que los juicios basados en la relación de causa y efecto pueden estar justificados que, después de explicar en la sección XIV del libro I del *Tratado* de dónde surge la idea de *conexión necesaria*, en la sección siguiente enuncia sus "Reglas para juzgar de causas y efectos". Para completar y fortalecer lo que hemos llamado en este apartado la reformulación del concepto tradicional de "ciencia" debemos examinar brevemente sus reglas de causalidad, que le serán de utilidad, supone Hume, como una "lógica" para su propia investigación.

En la sección XV del primer libro del *Tratado*, sección titulada —sorpresivamente para algunos— "Reglas para juzgar de causas y efectos", Hume enuncia sus ocho reglas que pretenden decirnos cuándo estamos justificados para hacer inferencias causales y cómo debemos hacerlas. Evidentemente, el carácter de estas ocho reglas es *normativo*, es decir, ellas pretenden decirnos cómo debemos juzgar causalmente: De hecho ya con anterioridad (en la sección XIII) Hume se había referido al carácter normativo de estas reglas en los siguientes términos:

Posteriormente examinaremos algunas reglas generales por las que *debemos regular nuestro juicio relativo a causas y efectos*. Y esas reglas están formadas en base a la naturaleza de nuestra experiencia de sus operaciones en los juicios que hacemos de los objetos (T. 149. *Cursivas nuestras*).

Hume estaba preocupado por proporcionarnos normas para la justificación de nuestras inferencias causales tras los resultados de su investigación. La razón por la que el filósofo decide enunciarlas es que, sin haber consultado antes a la experiencia, según dice, no podríamos llegar a creer justificadamente que un objeto sea la causa de otro, pero, del mismo modo, no podríamos llegar a creer tampoco que ese objeto *no* sea la causa de este otro. Tanto una creencia como la otra, sin el aval de la experiencia, carecen de justificación. Esto es lo que sugiere Hume cuando dice que:

[...] no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen [racional], y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como

tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra. (T. 173)

En efecto, dada la hipótesis de que no hayamos tenido aún experiencia de ninguna conjunción constante de objetos, podríamos llegar a creer, al observar en primera instancia esos objetos, que cualquier cosa puede *lógicamente* producir cualquier otra. Sólo después de ser informados empíricamente de que dos objetos aparecen constantemente unidos puedo llegar a creer que están conectados causalmente, es decir, puedo hacer la inferencia de la observación de uno a la idea del otro. Pero, puesto que "todos los objetos pueden [lógicamente] llegar a ser causas o efectos entre sí", afirma Hume que "quizá sea conveniente determinar algunas reglas generales para poder conocer cuándo son realmente una cosa u otra" (T. 173). Estas reglas deben su carácter normativo al hecho de que con ellas podemos saber cuándo dos objetos son realmente causa y efecto. Tales reglas, además, son derivadas de la propia investigación de Hume en torno a la causalidad y pretenden dirigir nuestras inferencias causales señalando cuándo estamos justificados en creer que un objeto debe seguir necesariamente a otro e incluso corrigiéndolas: "Lo que sigue de las reglas generales constituye una especie de probabilidad muy poco filosófica, y, sin embargo, *sólo siguiendo esas reglas podemos corregir tanto ésta como las demás probabilidades no filosóficas*" (T. 150. Cursivas nuestras). Evidentemente estamos en todo nuestro derecho de preguntar ¿cuál es el origen de la fuerza normativa de tales reglas? La pregunta se refiere específicamente a *por qué debemos seguir esas reglas*. Antes de responder a esta pregunta mencionaremos estas reglas y las comentaremos brevemente.

Las reglas de inferencias causales describen tipos de inferencias en relación a su grado de evidencia, el cual puede ser establecido a partir de la observación de casos sin excepciones o a partir de la observación de casos con pocas excepciones. Las tres

primeras reglas se refieren a las condiciones observables que deben cumplir los objetos que se hayan bajo la relación de causalidad:

1. La causa y el efecto deben ser contiguos en espacio y tiempo.
2. La causa debe ser anterior al efecto.
3. Debe haber una constante unión entre las causas y el efecto. Es sobre todo esta cualidad la que constituye la relación [de causalidad]. (T. 173)

Como podemos observar, estas tres reglas enuncian respectivamente cada una de las tres relaciones observables que constituyen la relación compleja de causalidad, y que ya hemos comentado. La cuarta regla dice lo siguiente:

4. La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge en ningún caso sino de la misma causa.

Evidentemente esta regla se deriva de manera necesaria de las tres anteriores, y sobre todo de la tercera. A partir de la observación de la reunión reiterada e invariable de dos objetos considerados como causa y efecto respectivamente, podemos inferir legítimamente que la misma causa produce el mismo efecto. Esta regla se refiere, pues, sobre todo a una inferencia hecha a partir de la observación de la invariabilidad de ciertos casos, la cual nos lleva a creer que de una causa particular se debe seguir un efecto particular. Hume hace muy bien en remarcar que "debemos este principio a la experiencia" (T. *Ibid.*), pues esta formulación recuerda mucho a la de la tradición filosófica anterior a él, en la cual tal principio era derivado de la razón "rígida".

A partir de la regla 5 en adelante puede decirse que Hume está dando reglas para dirigir la investigación empírica, pues ellas describen cómo *debemos* proceder en lo que respecta a nuestras inferencias causales y en la búsqueda de las causas y efectos de acontecimientos.

5. [...] cuando varios objetos diferentes producen el mismo efecto, esto debe suceder por medio de alguna cualidad que descubrimos es común a todos ellos (*Ibid.*).

Si ya habíamos concluido que a una misma causa corresponde un mismo efecto y viceversa, un efecto particular que tiene diversas causas será sólo posible por alguna característica común que compartan sus causas. Por ejemplo, si el efecto *F* es un efecto compuesto y causado por las causas *A*, *B*, *C* y *D*, entonces tanto *A*, *B*, *C* y *D* deberán compartir una característica *a* que haga explicable que ese efecto particular se siga de esas cuatro causas. Hume piensa que de efectos semejantes pueden inferirse causas semejantes: si un efecto es aparentemente provocado por varios tipos de sucesos, estos sucesos deberán ser semejantes entre sí por alguna cualidad que hemos descubierto que es común a ellos. En realidad, hablando estrictamente, ese efecto particular es producido por una sola causa que es una característica común a sus cuatro causas. Hume en esta regla destaca sobre todo que "debemos atribuir siempre la causalidad a la circunstancia en que descubrimos la semejanza de sus causas" (*Ibid.*). Esto quiere decir que las causas son semejantes en una circunstancia particular y pueden no serlo en otra circunstancia particular. La regla 6 por su parte dice que:

6. La diferencia en los efectos de objetos semejantes tiene que deberse a la circunstancia en que difieren (*Ibid.*).

Esta regla está en consonancia con la regla anterior. Si el efecto particular esperado no se sigue, sólo puede deberse a "alguna diferencia en las causas" (*Ibid.*) en una circunstancia particular.

7. Cuando un objeto aumente o disminuya con el aumento o disminución de su causa, tendrá que ser considerado como un efecto compuesto derivado de la unión de varios efectos diferentes, que surgen de las varias partes diferentes de la causa (*Ibid.*).

Esta regla dice que un efecto compuesto deberá tener una causa compuesta, de tal forma que si a su causa le falta uno de sus componentes al efecto le faltará también una parte proporcional. Por el contrario, si la causa aumenta, será muy probable que aumente el efecto proporcionalmente.¹⁴⁹ Por último la regla ocho señala que:

8. [...] un objeto que existe durante cierto tiempo en toda su perfección, sin producir un efecto, no será la sola causa de ese efecto, sino que tendrá que ser ayudado por algún otro principio que pueda activar su influencia y operación.

Esta regla tiene que ver con lo que Hume piensa sobre dos objetos relacionados causalmente; él supone que la causa y el efecto han de aparecer en idénticas relaciones de contigüidad espacial y sucesión temporal inmediatas, por lo que si observamos que un objeto no produce ninguna causa inmediatamente contigua en espacio y tiempo, ese objeto necesitará de otro objeto que le sirva como "activador" para que produzca su efecto correspondiente.

Ahora bien, hemos señalado que estas reglas describen las maneras en que *debemos* inferir las causas o los efectos de ciertos acontecimientos y que refieren a los tipos de inferencias aceptadas y a sus grados de evidencia. Pero podemos preguntar ¿por qué dice Hume que *debemos* seguir estas reglas?, ¿cual es la razón por la que debemos seguirlas?, en otras palabras, ¿cuál es el origen de su fuerza normativa? Está claro que para Hume tales reglas tienen una fuerza normativa para su investigación de la naturaleza humana, puesto que señala que el conjunto de estas normas "es toda la LOGICA que creo conveniente emplear en mis razonamientos" (T. 175). Pero por supuesto, Hume no cree que la utilidad de esta "lógica" se restrinja sólo a sus propias investigaciones, sino que este conjunto de reglas *generales* fue propuesto explícitamente por él como una

¹⁴⁹ Sin embargo, Hume hace la advertencia de que no siempre sucede que un objeto aumente con el aumento de su causa, "Un grado de calor proporciona placer; si disminuyes el calor disminuye el placer, pero no se sigue que si lo aumentas más allá de cierto grado aumentará también el placer, pues encontramos que se convierte en dolor" (T. 174).

suerte de guía fundamental para que un ser humano averigüe, basado en la experiencia, cuándo los objetos que considera que pueden ser causas y efectos lo son efectivamente. De modo que si estas reglas pretenden establecer cuándo es correcto suponer que dos objetos son causa y efecto entre sí, entonces tales reglas pretenden señalarnos, en última instancia, cuándo estamos *justificados* en nuestras inferencias causales sobre esos objetos.

Pero si esto es así —si tales reglas pretenden decirnos cuándo estamos justificados en nuestras creencias particulares sobre eventos particulares—, esas reglas presumiblemente tienen entonces un carácter normativo. ¿De dónde extraen, pues, estas reglas su carácter normativo? Para explicar este punto examinaré algunas de las tesis de Annette Baier sobre el origen de la fuerza normativa de las reglas de Hume sobre nuestras inferencias causales, con quien concuerdo sobre este punto.

En su artículo "Real Humean Causes", Baier supone que Hume identifica la descripción de los procesos que intervienen en la formación de nuestras inferencias causales particulares con una descripción de los "hábitos" de inferencias causales particulares derivadas de la observación de las regularidades naturales observadas. Y añade la autora, que Hume a veces se mueve desde la descripción de nuestros "hábitos" —es decir, desde la descripción de *lo que es* o del *hecho* mismo—, hacia la aprobación normativa de algunos de esos hábitos —o sea, hacia la afirmación de que así es como *se debe* proceder—, es decir, el filósofo nos lleva desde la descripción de las causas de los distintos tipos de inferencias causales que de hecho llevamos a cabo hasta la aprobación de algunos de esos tipos de inferencias causales como reglas para regular nuestros juicios causales. ¿Cómo se justifica este paso?

Baier sugiere que Hume aplica a sus reglas la "prueba del auto-examen" como la que aplica, por ejemplo, al sentido moral —según ocurre en el libro III del *Tratado*— cuando trata de discernir lo que es ventajoso de lo que no es ventajoso así como lo que es placentero de lo que no lo es. La mente, en este caso, aplica el sentido moral al sentido oral, el cual después de una reflexión, se auto-prueba. En el caso de nuestras

inferencias causales, arguye Baier, sucede exactamente lo mismo. Hume utiliza la "prueba de auto-examen" para distinguir hábitos de inferencias causales correctos de los incorrectos. Así, la mente humana no sólo hace inferencias causales sino que, además, puede formular los principios mediante los cuales tienen lugar en ella algunas de esas inferencias y los aprueba. Nuestros razonamientos causales adquirirán nueva fuerza cuando, al reflexionar sobre ellos mismos, se aprueben los principios que subyacen a algunos de nuestros razonamientos causales. Así, algunos de los "hábitos de inferencia causal" tomarán nuevo vigor de la auto-aprobación de la mente hacia ellos. En otras palabras, cuando la mente reflexiona causalmente sobre sus principios causales naturales, los pone al descubierto y al volverlos conscientes, tiene una suerte de auto-asentimiento acerca de ellos. Esto es precisamente lo que ha hecho Hume, nos ha puesto al "descubierto" los principios que subyacen a nuestras inferencias causales, los hábitos de inferencia "ocultos" o intrínsecos a la naturaleza de la mente, y de su descubrimiento pasó a apoyarlos empíricamente como normas de inferencia correcta. A este proceso Baier lo llama "reforzamiento positivo".

Por supuesto, este descubrimiento de nuestros hábitos de inferencia inconscientes no es ni arbitrario ni casual; por el contrario, Hume ocupó la parte central del libro III en investigar la naturaleza de nuestras inferencias causales y encontró que eran propiciadas por las regularidades de casos observados en el pasado. Tuvo, pues, que indagar en nuestro entendimiento empleando el entendimiento, y tuvo que hacer y verificar juicios causales sobre nuestros juicios causales antes de poder formular propiamente las reglas normativas para este tipo de juicios. De ahí que Baier diga con toda razón que "Las reglas son formadas reflexivamente más que imprudentemente".¹⁵⁰

La explicación de nuestros hábitos de inferencia es una explicación genética, es decir, trata acerca del origen de nuestras inferencias causales señalando a las

¹⁵⁰ Annette Baier, "Real Humean Causes", en *Central themes in early modern philosophy: essays presented to Jonathan Bennett*, Cover J. A. (ed), Indianapolis Hackett, 1990, p. 251.

conjunciones constantes como causa de la unión en la imaginación de las ideas de dos eventos constantemente reunidos, por la cual se da el sentimiento de determinación de pasar de la impresión de un objeto a la idea de su acompañante habitual en vista de su semejanza con los objetos que vimos en el pasado. Este matiz genetista le da fuerza a la explicación de Hume, pues aparte de ser una explicación empírico-causal, es una explicación eminentemente *reflexiva*. En efecto, la mente vuelve sobre sí para ilustrarnos sobre un fenómeno que tiene lugar en ella —el razonamiento causal—, y al explicarlo sólo puede hacerlo mediante inferencias causales basadas en las conjunciones constantes de eventos mentales; con ello la mente cobra conciencia, por así decirlo, de las condiciones causales de esas inferencias y termina admitiendo como reglas esos hábitos inmanentes, ahora puestos a la luz, que se han corroborado y corregido en el transcurso de la investigación y que prometen conducirnos hacia nuevas inferencias confiables.

Las reglas humeanas son el resultado último de la investigación sobre nuestra idea de causa y señalan cómo es que sucede el fenómeno de las inferencias y cómo es que debe suceder en futuras investigaciones. El carácter normativo de estas reglas está dado por este matiz *reflexivo* y autoconciente de la explicación. En efecto, Hume nos muestra por medio de juicios causales cómo es que en nuestras mentes las conjunciones constantes naturales originan una tendencia irresistible o sentimiento de determinación, y cómo de él se origina la idea de conexión necesaria que tendemos a proyectar en el mundo. De este modo, tal descripción se mueve desde la reunión de ciertos objetos sensibles exteriores hacia los eventos mentales producidos por esta reunión, y esa reunión constante de eventos externos e internos, que es una relación eminentemente causal, es encontrada y confirmada en todos los casos en que la mente humana se ha encontrado en tales situaciones. Esta investigación auto-referencial dota de cierta confianza a nuestras futuras inferencias causales. Baier señala que una vez que somos concientes de nuestros hábitos de inferencia, el paso de la impresión hacia la idea vívida de su acompañante habitual o creencia será también conciente:

[...] En Hume se puede reconocer un continuum de casos que van de la inferencia inconsciente hasta la inferencia totalmente conciente, donde conocemos y aprobamos lo que hacemos. [...] Si además de saber que nuestra mente está seleccionando singularmente su propia idea próxima, *aprobamos* su manera de operar, entonces, una suerte de asentimiento epistemológico estará también presente, un "apoyo" de la mente conciente de las determinaciones de la mente subconsciente. Esta aprobación estará presente en el lector, [...] siempre que sea claro que su inferencia no se conforma solamente con hábitos adquiridos, sino con los hábitos que han sido aprobados, y así vueltos normas.¹⁵¹

Para mí como para Baier, el origen de la fuerza normativa de las reglas para juzgar de causas y efectos depende de este "reforzamiento positivo": sacar a la luz los hábitos inconscientes de inferencia, verlos corroborados y confirmados invariablemente en un gran número de casos y asentir a ellos como reglas que deben dirigir nuestros juicios causales. Las reglas son postuladas como tales tras haberlas descubierto como resultado de la investigación de la causalidad y no son rastreadas, pues, sino empíricamente. No hay nada arbitrario en su postulación, por el contrario, tienen una legitimidad a ultranza dado que, como el propio Hume lo dice, esas reglas "están formadas en base a la naturaleza de nuestro entendimiento, así como sobre nuestra experiencia de sus operaciones en los juicios que hacemos de los objetos" (T. 149).

Sin embargo, aunque no se le puede objetar ya a Hume que sus reglas sean arbitrarias —pues hemos visto que tienen una fuerza legítimamente normativa—, se le puede objetar aún que hay circularidad es la postulación de sus reglas. En efecto, una objeción de este tipo diría que Hume pretende derivar normas "epistémicas" de la investigación que realizó siendo que esas normas ya estaban implicadas en su investigación desde el comienzo de esta; por lo tanto, la postulación de esas reglas es inevitablemente circular. Para responder a este punto recurriré a los argumentos en respuesta a la objeción de circularidad propuestos Harold I. Brown sobre normas epistémicas en epistemología naturalizada.

¹⁵¹ Baier, *Ibid.*, p. 259.

Harold I. Brown, en su artículo "Normative Epistemology and Naturalized Epistemology", arguye que el hecho de que las normas se deriven de la propia investigación empírica es algo que sucede de hecho en las investigaciones actuales de las ciencias experimentales y que está lejos de ser en sí mismo problemático. Brown afirma que no se puede esperar que las normas de la ciencia tengan que ser —o puedan ser— "trans-empíricas". Esto quiere decir que las reglas que dirigen las investigaciones científicas normalmente se originan en la investigación misma, y en ella misma están sujetas a posibles correcciones; hay que aceptar entonces que "las normas [epistémicas] son proporcionadas y evaluadas en el curso normal de hacer ciencia",¹⁵² —tal y como hemos argüido que las reglas de Hume tienen lugar. Brown señala que las dos únicas fuentes de normas epistémicas científicas son los principios teóricos. —como el principio de causalidad o el de conservación de la materia— y la observación. En el caso de los principios teóricos, Brown reconoce su carácter empírico y los considera como sujetos a evaluación empírica. Por ello no hay que extrañarse de que continuamente encontremos casos en los que aparecen nuevos principios teóricos científicos que llegan a ser normativos, y casos en que normas previamente aceptadas hayan sido reevaluadas. Esto es algo que, según Brown, sucede de hecho en el interior del fenómeno que llamamos ciencia y no debe extrañarnos para nada:

[...] los científicos evalúan teorías y observaciones sobre la base de poderosos imperativos, pero esos imperativos son parte de la ciencia. Nuevos imperativos pueden ser introducidos e imperativos familiares pueden ser rechazados en tanto que la ciencia se desarrolla —y la fuerza que guía este proceso viene desde el interior de la ciencia misma.¹⁵³

Estos imperativos reguladores de la práctica científica no son, en definitiva, "trans-empíricos" —o como diríamos kantianamente "categóricos". Por lo que toca a la

¹⁵² Harold I. Brown. "Normative Epistemology and Naturalized Epistemology" p. 69.

¹⁵³ Brown, *Ibid.*, p. 70.

observación, es claro que ella juega un papel central en la ciencia, e incluso que la ciencia opera bajo la demanda normativa general de que las afirmaciones teóricas tienen que ser probadas en la observación. Pero lo que vale como una observación ha cambiado como resultado del desarrollo interno de la ciencia. Por ejemplo, el concepto actual de observación establece que la gran variedad de cosas que ocupa el mundo físico va más allá de lo que podamos detectar nada más apoyados en nuestros sentidos; como consecuencia de ello, tenemos que apoyarnos en telescopios y microscopios a fin de realizar una investigación científica más confiable. Y fue la búsqueda científica misma la que nos condujo a reconocer que el mundo físico está lleno de cosas que rebasan los alcances de nuestros sentidos —como la radioactividad o los neutrinos. Además, parece que el estudio de esas cosas no observables es mucho más importante para entender el mundo físico que el estudio de aquellas cosas que podemos detectar exclusivamente con nuestros sentidos. Así, arguye Brown, "cuando hemos reconocido la importancia de tales 'inobservables' la exigencia de que la ciencia dé un rol epistémico a la información proporcionada únicamente por nuestros sentidos deja de ser sostenible". Por consiguiente, el imperativo metodológico científico que nos dirige a estudiar el mundo concediendo un libre rango a nuestros sentidos ha sido reemplazado por uno en el cual el concepto de "observación" ha sido refinado a través de la propia investigación científica. Todos estos casos de cambios en los imperativos metodológicos de la ciencia tratan de señalar, según Brown, el carácter hipotético-empírico de los mismos.

El autor concluye que el intento de la epistemología naturalizada de derivar normas desde hechos no es ilegítimo, ya que lo que se intenta no es *deducir* o probar normas sobre la base de hechos. "El punto clave aquí es que las normas son en sí mismas hipótesis".¹⁵⁴

Por otra parte, con respecto a la objeción de circularidad —que comúnmente se le hace a la epistemología naturalizada—, Brown señala que no hay nada circular en el

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 75.

intento de buscar metodologías científicas en la práctica científica. No hay, según él, un grupo de reglas normativas que sea constitutivo de la ciencia a la manera de principios *a priori*. Si las hubiera y fueran de igual modo reglas metodológicas, entonces la objeción de circularidad tendría sentido.

O estaríamos asumiendo esos mismos principios cuándo afirmamos probarlas científicamente, o la prueba no sería una prueba científica del todo. Pero he estado arguyendo que el fenómeno histórico que conocemos como ciencia no se ajusta a ese modelo".¹⁵⁵

En otras palabras, para Brown, no hay razones para aceptar un *esencialismo metodológico* que afirme que hay un conjunto de principios y reglas metodológicos a los cuales toda actividad y toda teoría científica debe someterse puesto que son definitorias de lo que es la "ciencia". Para Brown, toda metodología normativa, al no estar dictaminada *a priori*, tiene que provenir de la propia actividad experimental del investigador. Y esto se adecua a lo que hemos dicho sobre Hume: Las reglas de inferencia han sido extraídas por él, no de manera *a priori*, sino de los hábitos de inferencia causal que la mente reflexiva y conscientemente reconoce y aprueba en el curso de su investigación, en vista de su corroboración empírica.

El último punto a tratar es esta sección de este capítulo —en el que vimos cómo pueden hallarse en la filosofía de Hume las primeras líneas de un cambio en la concepción tradicional de la ciencia—, es el que concierne a la justificación de la propia "ciencia del hombre". Intentaremos esbozar una posible solución a este problema. Como sabemos, una epistemología naturalizada concibe a los seres humanos como parte del mundo natural y al conocimiento humano como un fenómeno que debe ser estudiado por medio de las mismas técnicas científicas que se usan al estudiar cualquier otro fenómeno

¹⁵⁵ *Idem.*

de la naturaleza. Es claro que ésta es precisamente la perspectiva que Hume tiene del hombre y de su conocimiento al arrancar su investigación. Por tanto, podemos decir que el modelo de ciencia de Hume se ajusta en gran medida al modelo de la epistemología naturalizada. Por otro lado, hemos argüido a lo largo de este ensayo que Hume usa al escepticismo, no para conducirnos a un nihilismo filosófico y científico, sino como un recurso metodológico que busca señalar las fallas de la interpretación tradicional de la razón y de la ciencia. Así, se ha señalado que las tesis constitutivas de su "ciencia del hombre" no entran en conflicto de ninguna manera con su recurso al "escepticismo metodológico". Además, hemos defendido que tales tesis tienen un carácter normativo y hemos visto en qué puede estar basado este carácter.

Sin embargo, aún podemos preguntar ¿la empresa científica de Hume está justificada en sí misma? Brown se hace esta misma pregunta con respecto a la ciencia en general tras haber debatido las objeciones que hemos mencionado, y señala que aquellos que todavía hacen esta pregunta muy probablemente están buscando el tipo de justificación *última* que sólo puede ser proporcionada por una epistemología *a priori*, es decir, aquella para la cual la justificación de la ciencia estaría situada en un nivel meta-metodológico, independiente de las prácticas científicas; pero esto es precisamente lo que ya se ha rechazado.¹⁵⁶ De hecho, si esto es correcto, entonces, infiere Brown, no podemos justificar la ciencia en el sentido extremadamente fuerte que era pretendido por la epistemología tradicional.

En mi opinión, lo mismo se puede decir de la epistemología de Hume. Buscar una justificación *última* para sus tesis propositivas respecto de a la naturaleza y al alcance normativo de nuestras inferencias causales sería una tarea vana e inadecuada. En efecto, si le preguntáramos a Hume cuál es la justificación de sus tesis propositivas, evi-

¹⁵⁶ En efecto, Brown arguye que ninguna justificación de este tipo está disponible para los agentes cognitivos humanos, "al menos en tanto que pensemos a los seres humanos como criaturas del mundo natural" (*Idem*). Por tanto, la idea de alcanzar una justificación última choca de entrada con el carácter "naturalista" de las ciencias experimentales.

dentamente que no podría contestar a esta pregunta aludiendo a principios *a priori*, pues tal justificación sería posible erigirla únicamente desde la interpretación de la razón "rígida", a la cual critica. Claramente se ve que al contestar de esta forma, el filósofo caería en una lamentable contradicción: no tendría bases para afirmar algo como esto en vista de los argumentos "escépticos" que anteceden. Para ser consecuente consigo mismo, la justificación de su ciencia tendrá que estar en la *experiencia* misma. Y así lo dice Hume un poco de paso en la "introducción" del *Tratado*:

[...] como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que *la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación*" (T. XX. Cursivas nuestras).

Para Hume, hay que notar, tan "válida" es la justificación de la razón para las ciencias analíticas como la justificación empírica para las ciencias experimentales, aunque difieren, claro, en sus objetos y resultados: *las ciencias empíricas deben a la observación y la experimentación vistas como fundamento lo que las ciencias analíticas deben a las relaciones de ideas*.

Vimos que no encontraremos la justificación de la "ciencia del hombre" en el sentido *fuerte* en el que la tradición pretendería justificarla, —i. e. demostrándola. No podemos predicar la verdad de los principios empíricos —como el principio causal— basándonos en otra cosa, sugeriría Hume, que no sea la invariabilidad de las conjunciones constantes y su creciente superioridad numérica. Y en esta misma evidencia encuentro, en primer lugar, que se apoyan las tesis mismas de la ciencia de la naturaleza humana —así como también cualquier otra investigación empírica. Efectivamente, las tesis de su ciencia no pueden aspirar a la certeza *a priorística* o absoluta de las ciencias demostrativas, puesto que se trata de juicios constitutivos de una ciencia experimental. Y si, por ejemplo, los juicios de la física están justificados en el éxito de explicar ciertos fenómenos en relación a su constante verificación, la "ciencia del hombre" ha de

apoyarse también en la *regularidad* con que se presentan esos fenómenos *del modo en que Hume los ha explicado*. Por ejemplo, la explicación de la génesis de la creencia y de su apoyo epistemológico encuentra justificación en el modo en que experimentamos que la creencia surge tanto en nosotros mismos como en los otros hombres, corroborándose una vez más la teoría. Esa es la única evidencia que Hume *puede* ofrecernos, y también la única que *podemos* exigirle. Que sus tesis no tengan —y, de hecho, no puedan tener— una justificación en la razón, *entendida a la manera tradicional*, no las convierte en falsas o en injustificadas sino en "pruebas", es decir, inferencias causales basadas en las observaciones de regularidades sin excepciones, como lo son a su vez las conclusiones que las demás ciencias empíricas llevan a cabo en sus investigaciones.

Esto es algo que Brown señala muy bien cuando dice que una vez que hemos concluido que la ciencia no tiene una justificación desde principios *a priori* no debemos concluir que, sin una justificación última, ninguna justificación es disponible para ella.

La historia de la ciencia muestra que conocemos en mayor medida que nuestros antepasados. Cuando confrontamos esta conclusión con la carencia de una justificación última para la ciencia no estamos obligados a inferir que la ciencia esté injustificada —podemos igualmente inferir muy bien que una justificación última no se requiere para el aumento del conocimiento.¹⁵⁷

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 75-76

III. Conclusiones

A manera de conclusión de este ensayo discutiré en este capítulo, en primer lugar, las ventajas de la interpretación que sostengo, refiriéndome principalmente a la posible solución de los problemas con el "escepticismo" de Hume señalados en la sección b) de la introducción de este ensayo, y en segundo lugar, examinaré, bajo la línea de mi interpretación, el problema relativo al "escepticismo" de Hume en la interpretación de Stroud que señalé brevemente también en aquella sección. Confío en que este examen servirá para señalar las diferencias entre la interpretación que yo sostengo y la de Stroud.

Desde la introducción a este trabajo, he argüido que otras interpretaciones, de acuerdo con las cuales Hume es un verdadero escéptico, no pueden explicar cabalmente cómo encajan las tesis "escépticas" de Hume con su propósito científico. Algunas de estas interpretaciones afirman o bien 1) que no hay un esfuerzo serio por parte de Hume de alcanzar su "ciencia del hombre"; o bien 2) que, a pesar de esforzarse en su propósito científico, fracasa en su intento a causa de sus tesis escépticas; o bien 3) que en algún sentido, a pesar de sus tesis escépticas, Hume no fracasa en su proyecto científico, dado que tales tesis escépticas constituyen una "fase negativa" necesaria y complementaria de una "fase positiva" en la que se postula el origen alternativo de nuestras creencias fundamentales.

Llamamos a las dos primeras líneas de interpretación "incompatibilistas", puesto que destacan la supuesta incompatibilidad entre el propósito científico humeano y su escepticismo, mientras que a la última la designamos como "compatibilista". Esta última línea de interpretación es, según dijimos, la que sostiene Barry Stroud a través de su perspectiva "naturalista" de la filosofía de Hume. Analicemos primero los factores en los que fallan las interpretaciones "incompatibilistas" a la luz de lo que se ha expuesto en este ensayo, y luego pasemos a la interpretación "naturalista".

Las dos líneas de interpretación "incompatibilista" señaladas parecen claramente pasar por alto, no sólo lo que Stroud llama la "fase positiva" de la filosofía de Hume, sino también los pasajes del *Tratado* en que Hume nos habla de los distintos niveles de *evidencia*, y parecen también hacer caso omiso de las reglas para juzgar acerca de causas y efectos —pasajes que la interpretación que sostengo toma muy en cuenta. Estas interpretaciones sólo hacen énfasis en aquellos pasajes negativos del pensamiento de Hume, en los que el autor parece destruir toda esperanza de justificación racional de nuestras creencias fundamentales. Si esto es así, ¿qué otra cosa podrían decir los intérpretes "incompatibilistas" respecto del origen alternativo de nuestras creencias fundamentales, de los tres grados de evidencia y de las reglas para juzgar de causas y efectos sino que Hume era un pensador escindido y contradictorio? Estos intérpretes, en resumidas cuentas, hacen una lectura indudablemente parcial del *Tratado*.

En los capítulos anteriores he argüido que los supuestos problemas de contradicción y de inconsistencia en la filosofía de Hume pueden ser resueltos si vemos su "escepticismo" como un *recurso metodológico* utilizado para criticar las interpretaciones tradicionales de la razón y de la ciencia, y que el propósito de su "escepticismo" no es el de imposibilitar nuestro conocimiento en ningún sentido ni rechazar de plano la justificación de nuestras inferencias causales, sino proponer una reinterpretación de la razón y de la ciencia. Esta tesis es la propuesta fundamental de este ensayo. Y las bases que encuentro para destacar este aspecto peculiar de su escepticismo son precisamente los pasajes que he mencionado.

Es evidente que si Hume hubiera pretendido establecer un sistema completo de escepticismo filosófico y científico, no habría propuesto por ningún motivo su plan de una "ciencia de la naturaleza humana", ni tampoco habría postulado los tres diferentes "grados de evidencia" de algunos de nuestros juicios —tanto de los juicios de la vida común como de los científicos—, ni mucho menos habría dado una serie de reglas para guiar y legitimar algunas de nuestras inferencias causales. Por el contrario, si Hume

hubiera pretendido ser considerado un escéptico serio, al menos en alguno de los dos sentidos que revisamos en la sección a) del capítulo II de este ensayo, simplemente habría tenido que limitarse a mostrar de alguna manera, primero, que ninguno de nuestros juicios basados en relaciones de ideas puede justificarse racionalmente debido a la falta de un criterio de verdad —con lo que pondría en tela de juicio la validez epistémica del conocimiento matemático—; y segundo, que tampoco se puede justificar ninguna de nuestras inferencias causales que son la base de nuestros juicios sobre cuestiones de hecho —con lo que pondría en cuestión la validez epistémica de nuestro conocimiento empírico. Una vez argumentado esto, Hume no habría tenido obstáculo alguno para concluir, si este fuera su propósito, que ningún conocimiento —ni científico ni filosófico— es posible. Lamentablemente, hubo intérpretes que entendieron precisamente esto último. Estos intérpretes parecen no haber tomado en cuenta los pasajes mencionados.

Lo que he venido haciendo en este ensayo es precisamente lo contrario. Desde la "introducción" a mi ensayo señalé que la idea de que Hume tenía un "propósito científico" al escribir el *Tratado* iba a guiar nuestra lectura y que por ende, había que "tomarlo en serio". Esto quiere decir que he asumido desde el principio que Hume se comprometió seriamente con su propósito de llevar a cabo una "ciencia fundamental", y he intentado destacar los pasajes que parecen sugerir la idea de que Hume estaba convencido de que su "ciencia del hombre" estaba siendo correctamente encaminada (de este modo aquél propósito fue una guía para la lectura). Pero si esto es así, si Hume estaba realmente convencido de que su "ciencia" iba por buen camino, de alguna manera el filósofo nunca debió haber sospechado que sus argumentos escépticos se volvieran en algún momento contra su ciencia —e incluso no debió haber esperado que sus lectores los esgrimieran en contra de ella. Y esto quizá porque Hume pensaba que el carácter negativo de su escepticismo podía afectar únicamente al concepto tradicional de la razón, mas no al concepto de razón que él había configurado.

Se ha señalado en este ensayo que Hume usa los argumentos escépticos simplemente para criticar, por ejemplo, la interpretación tradicional del principio de causalidad como un principio cognoscible *a priori* —mas no para criticar el principio mismo, es decir, para rechazarlo calificándolo de "irracional". Se ha argüido también que, tras su crítica, Hume elabora una *nueva* interpretación de ese principio —interpretación plausiblemente *empirista*. Se ha argüido, a su vez, que estas críticas de Hume apuntan en general al concepto "duro" de razón y a la interpretación tradicional de ciencia que recorren la historia de la filosofía hasta la época de Hume y que, en esta labor crítica, puede entreverse una reformulación de dichos conceptos. Por lo tanto, mi interpretación no se limita a señalar únicamente que los problemas con el supuesto "escepticismo" de Hume pueden ser virtualmente disueltos caracterizando a su escepticismo como un "recurso metodológico", sino que también pretende averiguar, o al menos esbozar, las posibles reformulaciones de ambos conceptos tras su crítica y cómo los argumentos escépticos no se vuelven contra ellos.

Pero todo esto es sólo parte de lo que significa *tomar en serio* o *tener como guía* la meta de Hume de una "ciencia del hombre". La otra parte, más importante quizá, consiste en que, una vez que se acordó que la ciencia del hombre se sostiene en algún sentido, se investigara el carácter normativo de las reglas de Hume y la posible justificación de su ciencia. Esto fue precisamente lo que tratamos en la última sección del capítulo anterior. Por lo tanto, me parece que la interpretación que presento de la filosofía de Hume trata de ser lo más consecuente posible consigo misma y busca proporcionar una explicación integral de la *teoría de conocimiento* de Hume.

Con todo, a la interpretación que sostengo puede todavía señalársele la objeción de que, en resumidas cuentas, se diferencia muy poco de la interpretación de

Stroud.¹⁵⁹ A la luz de la interpretación "naturalista", como vimos, Stroud intenta conciliar sugerentemente el lado "escéptico" de la filosofía de Hume con su lado propositivo. Stroud le otorga a los argumentos escépticos de Hume la facultad de ser una "fase negativa" que cuestiona más o menos exitosamente el fundamento en la razón de nuestras creencias fundamentales. Esta "fase negativa" posibilita la postulación de un origen alternativo de esas creencias. La postulación de este origen alternativo constituye, para Stroud, la "fase positiva" de la filosofía de Hume. Para él, resulta evidente que la "fase negativa" tienen un carácter *necesario y complementario* respecto de la "fase positiva", pues sin aquélla Hume no hubiera siquiera podido emprender investigación alternativa alguna. Podría objetarse, pues, a mi interpretación que el supuesto carácter "metodológico" del escepticismo de Hume no añade nada a la idea de que la "fase negativa" de su pensamiento prepara el terreno para la "fase positiva".

Sin embargo, la interpretación que presento se distingue claramente de la de Stroud en un punto significativo. Como ya señalé, la interpretación "naturalista" presenta un grave inconveniente. Si Stroud acepta que Hume logra poner exitosamente en entre dicho la justificación de nuestras inferencias causales y piensa, además, que no puede haber otra justificación posible para ellas, me parece que esta interpretación nos conduce inevitablemente a la conclusión de que las tesis constitutivas de la investigación de Hume no tienen justificación o *legitimidad epistémica* en absoluto.

En opinión de Stroud, cuando Hume niega que la "razón" o el "entendimiento" seas las fuentes de nuestras inferencias causales (en el sentido de que no estamos determinados por ellos para efectuar la transferencia), basándose en que el principio de

¹⁵⁹ Coincido en afirmar que mi interpretación tiene varios puntos en común con la de Stroud, por ejemplo, en lo que respecta a conceder al estudio humeano un carácter científico o en que las críticas escépticas de Hume atentan contra el concepto de razón de los racionalistas. Pero se distinguen entre sí fundamentalmente en que mi interpretación hace ver cómo, con base en la reformulación de los conceptos tradicionales de razón y de ciencia, podemos apoyarnos para explicar no sólo de dónde se deriva el carácter normativo de sus reglas del razonamiento causal, sino principalmente en qué sentido podemos decir que la "ciencia del hombre" está justificada.

uniformidad de la naturaleza no se sostiene por medio de ningún argumento, está llevando a cabo un proyecto "escéptico". Al respecto dice: "Este es su más célebre resultado escéptico. Y no hay duda de que Hume le atribuía este sentido escéptico".¹⁶⁰ Sin embargo, señala Stroud, la importancia de la filosofía de Hume no se detiene en este resultado negativo, puesto que éste fue propuesto con una finalidad positiva.

Esta finalidad positiva es, según Stroud, que Hume muestra con sus argumentos escépticos:

[...] que nunca es razonable o justificable ninguna inferencia que lleve de una pasada conjunción constante de *As* y *Bs* y un *A* observado en el presente a una creencia en que tendrá lugar un *B*. Las experiencias pasadas y presentes *no nos dan razón en absoluto* para creer nada acerca de lo no observado.¹⁶¹

Stroud señala que, a pesar de que Hume muestra que no es la "razón" la que determina nuestras inferencias causales, el autor cree que es precisamente a partir de la conjunción constante de *As* y *Bs* y la impresión presente de un *A* como llegamos a creer que un *B* tendrá lugar, pero que es la "imaginación" la que nos determina a hacer tales inferencias.

Trata de encontrar esos principios "de asociación y relación de percepciones", esas disposiciones naturales y primitivas de la mente, que son responsables de que hagamos inferencias. La búsqueda de tales principios es precisamente el estudio naturalista y experimental de la naturaleza humana que Hume define.

Cabe preguntar, esta búsqueda de tales "disposiciones naturales y primitivas de la mente", responsables de nuestras inferencias causales, ¿es una investigación exclusivamente acerca de la *determinación alternativa* de nuestras inferencias en la influencia de la imaginación o es también una investigación acerca de la *justificación alternativa* de tales inferencias? Pues, si la determinación supuestamente *racional* de

¹⁶⁰ Stroud, *Op. cit.*, p. 80.

¹⁶¹ *Idem.* Cursivas nuestras.

nuestras inferencias causales estaba directamente conectado con la posibilidad de justificar *racionalmente* nuestras inferencias, ¿por qué debemos pensar que al postular una influencia alternativa de la imaginación en esas inferencias no se está proponiendo una *justificación alternativa* de las mismas? Stroud parece suponer que ninguna justificación alternativa es posible para nuestras inferencias causales.

En este sentido, se podría decir que, para Stroud, Hume no lleva a cabo, como pensamos nosotros, ninguna ampliación del concepto tradicional de razón. Pero entonces, ¿qué sentido tendría criticar tal interpretación? ¿acaso el de decir que no tenemos razón en absoluto para creer en nada no observado a partir de lo observado? Es este ensayo yo he sugerido que no es este el sentido del escepticismo de Hume. Sin embargo, para Stroud sí lo es.

Hume condena como injustificable todo un modo de inferencia o patrón de razonamiento. Afirma que la experiencia pasada de una conjunción constante entre *As* y *Bs*, y una impresión presente de un *A*, no nos da "*ninguna razón en absoluto*" para creer que tendrá lugar un *B*.¹⁶²

Es importante señalar que, según mi interpretación, Hume a veces utiliza un sentido del término "razón" para referirse a la noción tradicional de esta facultad y en otras ocasiones está hablando en el sentido de "dar razón" de algo, y éste puede ser tanto el sentido tradicional de dar razones *a priori* de algo —explicar por qué esto es así y no de otra manera— como el que Hume quiere derivar. Por tanto, en los pasajes anteriores, según mi interpretación, podría leerse que la experiencia pasada de una conjunción constante de dos objetos de distinta especie y la impresión presente de uno de esos objetos no nos dan ninguna razón, *en el sentido tradicional*, para creer nada acerca de su acompañante habitual no observado, pero en un *sentido amplio*, sí.

¹⁶² *Idem.* Cursivas nuestras.

Según parece Stroud considera que la única justificación posible de nuestras inferencias causales era la "racional" y que cuando Hume mostró que tales inferencias carecían de este tipo de justificación, las dejó desprovistas de toda justificación posible y de toda legitimidad epistémica.

[...] para mostrar que la operación de la "razón" del hombre no es lo que lo lleva a aquella creencia [es decir, que no hay ningún razonamiento que medie entre lo observado y lo no observado y que justifique ese paso], Hume afirma que el hombre no tiene razón *para* creer lo que cree. Su creencia no tiene apoyo o justificación racional [en el sentido tradicional, diríamos nosotros]. No tiene, y no puede tener, una creencia razonable de que tendrá lugar un *B*.¹⁶³

Hemos señalado suficientemente, creo, que el hecho de que Hume cuestione la labor de la razón en nuestras inferencias causales no las convierte en inferencias irracionales que haya que desechar. De hecho, para Hume, no podríamos desecharlas. Por consiguiente, si no hay ningún razonamiento que justifique el paso de lo observado a lo no observado y esto no implica que haya que rechazarlas ni decir que son irracionales, entonces, evidentemente que para Hume tales inferencias tienen una posible justificación. Pero esta justificación no tiene el carácter de una justificación "racional" en el sentido tradicional sino "racional" en el sentido amplio que hemos venido manejando: tales inferencias tienen una justificación en relación directa con su grado de evidencia, es decir, atendiendo a la superioridad numérica de los casos semejantes observados en el pasado, si esta conjunción es invariable y si ha habido excepciones, en la consideración del número de casos que más veces haya ocurrido.

Para Stroud, en cambio, este tipo de justificación, incluso para las conjunciones constantes invariables, es imposible, pues señala:

[...] aun cuando *EP* [esto es, el juicio "Todos los *As* observados han sido seguidos por *Bs*"] e *IP* ["Se observa ahora un *A*"] fueran verdaderos respecto de

¹⁶³ *Ibid.*, p. 81.

alguna persona, no sería para ella más razonable creer que tendrá lugar un *B* que creer que no tendrá lugar un *B*. En la competencia por los grados de racionalidad, todas las creencias posibles acerca de lo no observado están empatadas en último lugar.¹⁶⁴

Evidentemente esta afirmación es falsa. No es verdad que todas nuestras creencias posibles sean, para Hume, igual de probables entre sí. Según vimos que explica el propio Hume, la "gradación de probabilidades a pruebas" supone que en la experiencia se han ido observando casos de dos objetos de distinto tipo constantemente reunidos y en la medida en que esa observación se va incrementando, el hábito se va volviendo cada vez más perfecto, de modo que el paso de un objeto del primer tipo al otro del segundo tipo es inmediato e involuntario. Esto es lo que ocurre, según Hume, cuando la conjunción constante no presenta alteración. Y casi lo mismo ocurre con los casos que sí varían las ocurrencias: se examinan aquellos casos que más veces hayamos observado y a ese se le presta asentimiento. Y no por que haya un razonamiento de por medio, como podría pensarse, sino porque la experiencia pasada tiene siempre la última palabra.

De este modo, no es verdad que dada una conjunción constante invariable de dos objetos y dada la observación del primero de ellos no tengamos *razones* para creer que tendrá lugar el otro objeto no percibido más de lo que pudiéramos creer que no tendrá lugar. Stroud en definitiva, no contempla esta posible justificación de nuestras inferencias, a pesar de que sea el tipo de justificación que se esperaría precisamente en un estudio de índole "naturalista y experimental".

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 81-82. Esto es lo que Stroud dice respecto de una posible conjunción constante invariable y piensa que vale así mismo para los casos con excepciones; pues "si [Hume] muestra que nuestras inferencias que concluyen algo sobre lo no observado no son razonables o justificadas cuando se basan en correlaciones sin excepción, entonces habrá mostrado igualmente que no son razonables o justificadas en los casos 'mixtos'". (*Idem.*) En este ensayo hemos visto cómo bajo una noción más amplia de *racionalidad*, es posible sostener la idea de que tales inferencias están legítimamente apoyadas.

Por otra parte, hay que decir que la interpretación de Stroud considera este problema de la legitimidad epistémica de la teoría de Hume e intenta darle una respuesta convincente. Stroud se percató de que la principal objeción a la teoría de la *creencia* de Hume consiste en que si esta teoría explica causalmente cómo y por qué llegamos a creer que las cosas están conectadas causalmente, y dado que las críticas escépticas de nuestras inferencias causales han mostrado que no tenemos ninguna justificación racional para creer nada acerca de lo no observado a partir de lo observado, entonces, en particular "no tenemos ninguna razón para creer la teoría causal de Hume acerca del origen de nuestras creencias sobre la causalidad o sobre lo no observado".¹⁶⁵

Podemos formular de una manera más clara la objeción como sigue: Hume ha descubierto que siempre que un sujeto ha observado una conjunción constante entre dos objetos *A* y *B*, y tiene una impresión de *A*, entonces tendrá inevitablemente la creencia de que ocurrirá *B* —es decir, adquirirá inevitablemente la *idea fuerte y vívida* del otro objeto al que lo vio unido invariablemente en el pasado. Podemos pensar que esta teoría es eminentemente causal, dice Stroud, puesto que ciertamente puede decirse que Hume ha observado a su vez *una conjunción constante entre dos fenómenos mentales*: "(*C*), la ocurrencia de una impresión de *A* en una mente que ya ha observado una conjunción constante entre *As* y *Bs*, y (*E*) el hecho de que esa mente adquiere la creencia de que un *B* tendrá lugar";¹⁶⁶ y ha asumido que entre ambos fenómenos hay una relación causal, esto es, que (*C*) causa (*E*) en nuestras mentes.

La objeción, apunta correctamente Stroud, no dice que esta conjunción de fenómenos mentales *no* ocurra de hecho en nuestras mentes, sino que señala que, dados los argumentos escépticos de Hume, estos "datos" *no dan razón alguna* para creer en la teoría del filósofo, según la cual (*C*) causa (*E*).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 135.

Ahora bien, arguye Stroud, puesto que "para Hume ninguna inferencia que vaya de lo observado a lo no observado es razonable",¹⁶⁷ se sigue que no estamos justificados de ningún modo en creer la teoría causal de la creencia de Hume. Efectivamente, si Hume presuntamente ha dicho que no hay ninguna razón para inferir, a partir de la observación de la conjunción constante de dos objetos, que en el futuro el primero tenga que ocurrir seguido del otro, entonces, aunque Hume haya observado la conjunción constante entre (C) y (E), no hay razón alguna para creer que en el futuro (C) preceda siempre a (E), por lo que evidentemente no estamos *justificados* en creer su propia teoría.

La respuesta de Stroud consiste en afrontar las afirmaciones del objetante y en argüir que tal objeción no es preocupante para Hume. Dice Stroud:

[...] si la teoría de Hume es verdadera, entonces todo el que esté de acuerdo en que hay de hecho una conjunción constante entre los fenómenos (C) y (E), llegará a creer la teoría de Hume. Esta teoría dice que cuando hemos hallado una conjunción constante entre dos clases de fenómenos (C) y (E), inevitablemente crearemos que los fenómenos de la clase (C) son las causas de los fenómenos de la clase (E). Así que la objeción entraña una suerte de pedante mala fe. El crítico cree en la teoría y al mismo tiempo trata de condenarla como si la creyera injustificada.¹⁶⁸

El problema que encuentro en este intento de defensa es que no parece alcanzar a responder el problema de la justificación de la teoría humeana de la creencia y de la ciencia de Hume como tal. Stroud parte, en primera instancia, de la siguiente hipótesis: *si* la teoría de Hume es verdadera, entonces quienes reconozcan en sus propias mente que se da de hecho la conjunción constante entre (C) y (E), llegará a creer la teoría de Hume. Pero el hecho de que observemos que se da efectivamente esa conjunción en nuestras mentes y que lleguemos a creer en la teoría de Hume no quiere decir de ninguna forma

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Idem.*

que estemos justificados en creer que en el futuro se seguirá dando esta conjunción ni, por lo tanto, que estemos justificados en creer la teoría.

En realidad, lo que Stroud argumenta en su defensa de Hume no nos lleva a ningún lado. A la luz de la propia interpretación de Stroud, según la cual Hume es un escéptico, se podría decir que, aunque observemos que de hecho estos fenómenos mentales se presentan constante e invariablemente unidos, esta observación no nos da ninguna razón para creer que así ocurrirán en el futuro, pues los hechos observados en el pasado no nos dan, según la línea de interpretación de Stroud, ninguna razón para creer nada acerca de cómo ocurrirán en el futuro.

La segunda parte de la defensa de Stroud señala que sobre la base de observar la conjunción invariable de los fenómenos mentales que Hume ha descrito, *inevitablemente* llegaremos a creer con Hume que los fenómenos de una de esas clases son la causa de los fenómenos de la otra clase. Stroud parece señalar que la *inevitabilidad* con la que llegaremos a creer, según él, en la teoría de Hume es un signo innegable de que la teoría es correcta y de que *estamos justificados* en creerla. Pero, ¿acaso creer *inevitablemente* en algo es idéntico a *estar justificado* en creerlo? Evidentemente que no. Lo único que Stroud ha mostrado hasta aquí es que presumiblemente sobre la base de nuestras propias observaciones llegaremos a creer en la teoría de Hume, sólo *si la teoría de Hume es verdadera*, pero no nos dice nada acerca de si tenemos razón para creer en ella, o lo que es lo mismo, si estamos justificados en creerla. En última instancia, el hecho de que Stroud muestre que es muy posible que lleguemos a creer *inevitablemente* en la teoría de Hume, no la convierte en una teoría justificada: mostrar que ocurre de hecho lo que dice Hume y que lleguemos a creer por ello en su teoría no basta para afirmar que la teoría es *verdadera*. Stroud parece estar diciendo que la teoría está justificada porque dados los hechos llegaremos a creer inevitablemente en ella, y que llegaremos a creer inevitablemente en ella porque está

justificada. Así, la supuesta defensa de Stroud no responde a la preocupación que motiva la objeción y cae en un círculo.

El problema, según creo, es que Stroud continúa pensando que Hume es un escéptico, puesto que socava la justificación racional de nuestras principales creencias. Y, hemos argüido, si se interpreta a Hume como un escéptico en este sentido, su ciencia del hombre se destruye: si el presunto escepticismo de Hume concluye que todos nuestros juicios empíricos basados en inferencias causales están completamente injustificados, entonces todas las ciencias empíricas que se basan principalmente en inferencias causales —incluyendo la "ciencia del hombre"— están injustificadas. Esto es precisamente lo que Stroud ha descuidado. A él no parece preocuparle mucho que Hume sea un escéptico —aunque debería estarlo.

Por lo que respecta a mi posición, si se me preguntara si creo que Hume es un escéptico porque critica exitosamente la justificación racional de nuestras creencias fundamentales, respondería que *sí* es un escéptico, pero un escéptico de la razón, no un escéptico del conocimiento. Es decir, no creo que la crítica de Hume al concepto "duro" de razón pretenda dejarnos sin alguna justificación posible para nuestras inferencias causales, sino que modifica tal concepto dándonos un sentido más amplio de racionalidad y de justificación.

Cuando Hume cuestiona la justificación racional de nuestras inferencias causales está cuestionando la interpretación "racionalista" que destacaba la función de ciertos principios "rationales" en la generación de creencias y encubría el carácter empírico original de esa justificación. No nos está invitando, pues, a desechar nuestros juicios causales porque no están justificados por la razón "rígida" sino que intenta mostrar que su justificación se halla en otra parte, a saber, en la experiencia.

Así, una defensa más viable de la posible justificación de la filosofía de Hume debe estar cobijada por los resultados obtenidos en este ensayo. Podemos pensar que Hume diría que las ciencias empíricas en general no tienen una justificación última o a

priori, pero que esto no implica que debemos abandonar su ejercicio, pues su justificación está dada en el proceso de investigación mismo, es decir, en el ámbito de lo empírico de la observación y de la experimentación. La ciencia de Hume, ya lo hemos visto, tiene precisamente este tipo de justificación.

Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que la objeción según la cual las observaciones de las conjunciones de fenómenos mentales no nos dan ninguna razón para inferir que en el futuro, cuando se aparezca un (C) lleguemos a creer un (D), está erigida desde el modelo tradicional de la razón que busca una justificación *a priori* y general de todas nuestras inferencias causales particulares. Esa objeción supone que, para justificar nuestras creencias empíricas, debemos tener *algo más* que la simple observación de esos fenómenos, algo que justifique nuestra inferencia *desde fuera* de la observación como una norma trans-empírica o *a priori*, por ejemplo, el principio de causalidad. Y como no encontramos por ningún lado algo así como un principio general *a priori* que justifique nuestras inferencias particulares, hemos de decir que nuestras inferencias particulares no pueden estar justificadas de ninguna forma. Pero, en realidad, esta objeción rebasa los límites establecidos por la propia "ciencia del hombre".

Decir que alguien no está justificado de manera *a priori* no es decir que no esté justificado en absoluto. Esta es creo yo, la mayor aportación de la propuesta humeana, hablar de "evidencia" en relación a una justificación esencialmente empírica. La justificación para creer que los fenómenos del tipo (C) causan (E) está en las observaciones que hayamos hecho de las reuniones invariables de esos fenómenos y nada más. De algún modo tales observaciones sirven como "razones" para creer, mas no en el sentido tradicional, sino en el sentido "flexible" que, según he argüido, Hume está buscando establecer. Así, cuando Hume dice que ninguna inferencia que vaya de la impresión presente a la idea de su acompañante habitual está justificada en la "razón" y que no es "razonable", debemos entender que esa inferencia no se basa en la "razón" en

el sentido que precisamente él está intentando modificar, y que tal inferencia está *justificada en la experiencia* y es *razonable* en otro sentido.

Stroud parece confundirse precisamente en este punto, pues al sugerir que llegaremos a creer inevitablemente en la teoría de Hume independientemente de que no estemos justificados por la razón, resulta evidente que esta postura nos lleva a un callejón sin salida, pues, al no haber hecho mención de *otro posible sentido en el que podamos estar justificados*, se pensaría que no hay ni puede haber ninguna justificación para creer la teoría misma.

En cambio, mi propuesta alberga una salida sugerente al problema que plantea la interpretación de Stroud. Que llegemos a creer inevitablemente, tras una investigación y experimentación reflexivas de esa conjunción de fenómenos mentales, que (C) causa (B), está justificado *por la propia investigación empírica* que ha corroborado que ambos fenómenos ocurren invariablemente.¹⁶⁹ Por lo tanto, *sí* estamos justificados en creer inevitablemente, tras la observación de la evidencia, que (C) cause (D), y en consecuencia, también lo estamos en creer la teoría de Hume.

Ahora puede verse más claramente la ventaja de haber formulado esta interpretación de la filosofía de Hume, de acuerdo con la cual el escepticismo es únicamente un recurso metodológico, pues en ella se puede apoyar eficazmente una defensa de las tesis propositivas de la filosofía de este autor sin que entren en conflicto con los argumentos "escépticos" que formula, lo cual no parece conseguir Stroud. Sin embargo, me parece que el mérito más importante de mi interpretación es el hecho de que intenta rescatar la figura de Hume como un científico cabal de la naturaleza humana que no se deslumbró con los fantásticos poderes que eran atribuidos a la razón humana y

¹⁶⁹ Los principios naturales mediante los cuales llegamos a creer algo, como señala Baier, fueron descubiertos y luego aprobados reflexivamente, no-arbitrariamente, como una explicación viable del origen de nuestras creencias. Esos principios naturales están de hecho implícitos en la investigación misma y son descubiertos por ella, y su justificación en tanto explicación yace por entero en el *contexto mismo de la investigación* y de la experimentación —sin excluir la posibilidad de que el fenómeno de la creencia pueda ocurrir alguna vez de otra manera.

a sus supuestos principios inmanentes; un investigador que trató de comunicarnos en los resultados de sus indagaciones la finitud de esa facultad, el poder de la imaginación y su conexión con nuestras pasiones. Por ello cabe pensar que Hume nos presenta una visión filosófica integral de lo que es el hombre en la que se trata de dar el lugar que le corresponde a cada facultad sin detrimento de las otras. Es por esto que en definitiva, lo que hemos denominado aquí como el "giro a la razón" debe ser entendido propiamente como un "giro en la comprensión del hombre".

Bibliografía

BAIER, Annette

"Real Humean Causes", en *Central themes in early modern philosophy: essays presented to Jonathan Bennett*, Cover J. A. (ed), Indianapolis Hocket, 1990.

BURNYEAT, M. F.

The Sceptics, Berkeley, University of California, 1969

BROCHARD, Victor

Los escépticos griegos, ed. Losada, 1ª edición, 1945.

BROWN, Harold I.

"Normative Epistemology and Naturalized Epistemology", en *Inquiry*, vol. 31.

COTTINGHAM, J.

Descartes, traducción de Laura Benítez Grobet y otros, UNAM, primera edición, 1995.

DELAHUNTY, R. J.

Spinoza, Routledge & Kegan Paul, First published, 1985.

DE OLAZO, Ezequiel

Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad de Carabobo, 1981

DESCARTES, René

Discurso del método, ed. Orbis, primera edición, 1983.

Meditaciones metafísicas y otros textos, ed. Gredos, 1ª edición, 1987.

Sobre los principios de la filosofía, traducido por E. López y M. Graña, ed. Gredos, primera edición, 1989.

Reglas para la dirección de la mente, traducción de Francisco de P. Samaranch, ed. Orbis, primera edición, 1983

HACKING, Ian

The emergency of probability. Cambridge University Press. 1975

HUME, David

A Treatise of Human Nature. Edited by Selby-Bigge. University Press, 1975.
[Traducción al español de Félix Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, editorial Tecnos, segunda edición, 1992]

Abstract of a Treatise of Human Nature. J.M. Keynes y P. Sraffa eds. Cambridge University Press. 1938

Enquiry Concerning the Human Understanding. Edited by Selby-Bigge. Oxford University Press, 1975. (Traducido al español por Fernando Ramos González: *Investigación sobre el entendimiento humano*, editorial Gernika, primera edición, 1994

KEMP SMITH, Norman

The Philosophy of David Hume, Macmillan, Londres, 1949.

"The naturalism of Hume (I)", *Mind*, vol. XIV, 1905

LEIBNIZ, G. W.

Philosophical Essays, Roger Ariew and Daniel Garber (edit. and trans.), Hackett, 1989.

Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, UNAM, primera edición, 1976.

Escritos filosóficos, ed. Charcas, primera edición, 1982, p. 287.

PASSMORE, John

Hume's intentions. Cambridge University Press, 1952.

REID, Thomas

Essays on the intellectual powers of man. The Massachusetts Institute of Technology Press. First edition, 1969.

SPINOZA, Baruch De

Ética demostrada según el orden geométrico, FCE, cuarta reimpresión, 1996.

STROUD, Barry

Hume, traducción de Antonio Ziri6n, IIF, UNAM, 2ª edición, México, 1995.

Bibliografía complementaria

AYER, Alfred Jules

Hume, Madrid, ed. Alianza, 1980.

Lenguaje, verdad y lógica, Buenos Aires, Eudeba, 1965.

BENNETT, Jonathan Francis

Locke, Berkeley, Hume: temas centrales, México, UNAM, IIF, 1988.

BEUCHOT, Mauricio

Conocimiento, causalidad y metafísica, México, Universidad Veracruzana, 1987.

BONJOUR, Laurence

"Against Naturalized Epistemology", en *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XIX, 1994.

"Externalist Theories of Empirical Knowledge", en *Midwest Studies in Philosophy*,

BURNYEAT, Myles (ed.)

The Skeptical Tradition, Berkeley, University of California Press, 1983.

CASSIRER, Ernst

El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, México, FCE, IV Tomos, 1979.

CHERNIAK, Christopher

Minimal Rationality, The MIT Press: Cambridge, Massachussets; 1992.

COPLESTON, Frederick

Historia de la filosofía, Barcelona, Ariel, 9 Tomos, 1980.

DASTON, Lorraine

Classical Probability in the Enlightenment, Princenton University Press, London, 1988.

DELEUZE, Gilles

Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume, Barcelona, Gedisa, Hombre y Sociedad No. 17, 1977.

FERRATER MORA, José

Diccionario de filosofía, Madrid, Alianza, 4 Tomos, 1989.

KIM, Jaegwon

"What is 'Naturalized Epistemology'?" en *Philosophical Perspectives: Epistemology*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1988.

KORNBLITH, Hilary

"Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological", en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XIX, 1994.

LAUDAN, Larry

"Normative Naturalism", en *Philosophy of Science*, 57, 1990.

LOCKE, John

Ensayo sobre el entendimiento humano, México, Gernika, primera edición, 2 Tomos, 1994

MARTINEZ, Sergio f.

De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica, México, Paidós/IIF, UNAM, 1997.

NOXON, James

La evolución de la filosofía de Hume, Madrid, Alianza, 1987.

PUTNAM, Hilary

"Why Reason Can't Be Naturalized?", en *Sinthese*, vol 52, 1982.

QUINE, W. V.

La relatividad ontológica y otros ensayos, Madrid, Tecnos, 1974.

RABADE, Sergio

Hume y el fenomenismo moderno, Madrid, Gredos, 1973.

ROBINET, André

El pensamiento europeo de Descartes a Kant, México, FCE, Breviarios No. 370, 1984.

RUSSELL, Bertrand

Los problemas de la filosofía, México, Epoca, 1982.

STICH, Stephen

The Fragmentation of Reason, The MIT Press: Cambridge, Massachussets; 1990.

STEIN, Edward

Whithout Good Reason. Oxford: Claredon Press; 1996.

STOVE, David C.

Probability and Hume's inductive scepticism. Claredon Press, Oxford, 1973.

VILLORO, Luis

Creer, saber, conocer, México, siglo XXI, séptima edición, 1992.

El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento, México, El Colegio Nacional/FCE, Cuadernos de la gaceta No. 82.

WILLIAMS, Bernard

Descartes: el proyecto de la investigación pura, México, UNAM, 1995.

WILSON, Margaret

Descartes, México, UNAM, 1990.