

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

**El escepticismo filosófico de David Hume**

Tesis que para obtener el título de:

**Licenciado en Filosofía**

Presenta: Francisco Jesús Lugo González

Asesora: Dra. Salma Saab Hassen

México, D. F., Noviembre de 2011



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.

*Para mi madre y mi padre (QEPD).*

## AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Salma Saab Hassen por su apoyo tan valioso e imponderable. A la Dra. María del Carmen Silva Fernández del Campo, el Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez, la Dra. Faviola Rivera Castro y el Dr. Sílvio José Mota Pinto por su ayuda y sus comentarios tan pertinentes. A la Universidad Nacional Autónoma de México y la Facultad de Filosofía y Letras: patrimonio espiritual del pueblo mexicano.

A mi familia –especialmente a mi abuelo Ernesto- y mis amigos por ennoblecerme con su amor y honrarme con su afecto. A José Miguel y Luis Alberto por lo que compartimos en las aulas y también fuera de ellas.

A Carlos Mellizo, Félix Duque y Jaime de Salas Ortueta por traducir la obra de David Hume a nuestro idioma. A todos los estudiosos y entusiastas del pensamiento de *Le Bon David* por sus contribuciones. A David Hume.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo I: El escepticismo epistémico</b>	<b>15</b>
Parte I: El mundo externo	15
Parte II: La sustancia	23
Parte III: La identidad personal	28
<b>Capítulo II: La teoría de la creencia</b>	<b>37</b>
Parte I: La imaginación	37
Parte II: La inferencia	42
Parte III: El naturalismo	56
<b>Capítulo III: El escepticismo moral</b>	<b>69</b>
Parte I: La motivación moral	69
Parte II: El sentimentalismo moral	75
<b>Conclusión</b>	<b>81</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>89</b>

*He abrigado largamente sospechas respecto de las decisiones de los filósofos en todas las materias, y he descubierto en mí mayor inclinación a discutir que a aceptar sus conclusiones. (...) Siendo nuestra mente estrecha y pobre, no podemos extender nuestros conceptos a la diversidad y extensión de la naturaleza, a menos que imaginemos que ésta es tan limitada en sus operaciones como lo somos nosotros en nuestra especulación.*

-DAVID HUME, EL ESCÉPTICO

## INTRODUCCIÓN

La secuencia lógica del procedimiento humeano reduplica los estadios de la historia de todo intento de racionalizar esas creencias basadas en el instinto, según las cuales el mundo de los objetos físicos existe independientemente de la mente y sus percepciones. El resultado del fracaso metafísico a la hora de validar las creencias fundamentales con las que la naturaleza rige el comportamiento del hombre es el escepticismo filosófico acerca de la posibilidad de reconstruir racionalmente los fundamentos del pensamiento y la acción.<sup>1</sup>

Heterogénea como es la obra filosófica de David Hume, no supone, empero, dificultad alguna señalar al escepticismo como uno de los temas fundamentales de su pensamiento; lo mismo para el propio empirista escocés como para la crítica. Ya se trate de sus escritos en materia de epistemología o de moral, el escepticismo se anuncia como un problema central en forma explícita muchas veces y apenas sutilmente otras tantas. Leal a Locke y a Berkeley, Hume se opone denodadamente a la certeza racionalista, si bien muchas veces es marcadamente más radical que sus antecesores e inclusive denuncia los que bien pudo considerar como sus dogmas más manifiestos: la idea de la sustancia material en el primer caso y la de sustancia espiritual en el segundo.

En una y otra oportunidad Hume mina el fundamento racional de las creencias más básicas de la vida humana. Se niega, por ejemplo, a admitir que las inferencias causales tengan un origen distinto del hábito o que puedan realizarse con el concurso exclusivo del raciocinio. Asimismo, se opone a la creencia de que puedan probarse por argumentos la existencia de un mundo externo e independiente de la mente percipiente, de una sustancia subyacente a las sensaciones de los objetos y aun de un sujeto en el que inhieran las ideas.

---

<sup>1</sup> Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, p. 157.

También en el campo de la moral arrebató a la razón sus prerrogativas sobre las acciones humanas para depositarlas sobre el fundamento de las emociones. En cada instancia Hume abate a la posición racionalista echando mano del escepticismo.

Pero aún siendo unánime el reconocimiento de una impronta o una veta escéptica en la teoría filosófica de Hume, la opinión de cuál es su inclinación definitiva sobre esta cuestión, así como los alcances de la misma, son motivo de divergencias. Unas veces desrecomienda el escepticismo y se muestra inconforme con sus propias conclusiones escépticas,<sup>2</sup> y en otras celebra su triunfo y aconseja su implementación como un hábito intelectual.<sup>3</sup>

No hay duda de que reclama para sí el título de escéptico, distinción a la que le da derecho el socavamiento de muchos dogmas. Pero, por otro lado, se preocupa a menudo por mostrar la futilidad del escepticismo y en más de una ocasión negó la existencia de un genuino escepticismo. (...) Algunas veces, se inclina a mostrar que una conclusión escéptica acerca de una u otra cuestión metafísica es absolutamente irrefutable; otras, que una opinión escéptica sobre la misma cuestión es increíble. En alguna ocasión, desencadena el ataque escéptico sobre determinado dogma, en otra, insiste en que la única alternativa que tenemos es dar dicho dogma por supuesto.<sup>4</sup>

Las interpretaciones más difundidas tradicionalmente acerca del escepticismo filosófico de Hume son más bien de corte negativo. Si bien se le reconoce en ocasiones la agudeza de sus argumentos escépticos, a menudo se les atribuye en la historia de la filosofía únicamente el papel de una crítica necesaria, si bien insuficiente, que precede al abandono del dogmatismo en aras de una perspectiva filosófica superior, misma que

---

<sup>2</sup> Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, VII.

<sup>3</sup> Cf. Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12.

<sup>4</sup> Noxon, James, *Op. Cit.*, p. 26.



Hume, sin embargo, no alcanza.<sup>5</sup> Es lo mismo una adscripción célebre que un lugar común la de otorgar a Hume el singular mérito de haber despertado a Kant de su “sueño dogmático”. Según esta interpretación *historicista*, el empirismo británico del s. XVIII se ocupa de superar al racionalismo cartesiano para dar pie al idealismo trascendental.

Los racionalistas supusieron que el pensamiento puro como el de las matemáticas es el modelo mismo del conocimiento y éste el producto específico de la actividad mental; siendo así el pensamiento la esencia misma del alma humana. Los empiristas, por otra parte, creyeron que el conocimiento se funda en la percepción y que se construye a partir de ella. Así, se considera a menudo que Hume con su escepticismo llevó hasta su punto más extremo la posición empirista que había reducido al conocimiento a la mera percepción y que había relegado al pensamiento de su papel como fuente del mismo: “Esta perspectiva inevitablemente derivó en el escepticismo de Hume.”<sup>6</sup> De tal suerte, Hume habría precipitado al empirismo hasta sus propios límites, dando al traste con él y posibilitando así el advenimiento de la crítica kantiana.

El enfoque Crítico de la filosofía, que razonablemente busca escrutar los poderes intelectuales del hombre antes de aventurarse en el aire rarificado de la metafísica sistemática –un método, la necesidad del cual para la filosofía fue indicado finalmente por Kant- nació de los empiristas Británicos. Suyo fue el primer intento sistemático de comprender el funcionamiento de la mente del hombre; y de definir a partir de ello qué tipo y extensión de conocimiento puede esperarse de la mente humana. Además, en su intento de hacer una filosofía constructiva parece que no obstante podrían haber encontrado un callejón sin salida...<sup>7</sup>

Según esta opinión, el trabajo filosófico de Hume fue limitado tajantemente por la

---

<sup>5</sup> Cf. Duque, Félix, “Estudio Preliminar”, en *Tratado de la naturaleza humana*.

<sup>6</sup> Morris, C. R., *Locke, Berkeley, Hume*, p. 162.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 10.

herencia de los otros dos miembros de la *trinidad insular* y por el mismo sesgo antimetafísico del empirismo. De ahí que cuando no se supone fallido el proyecto empirista de Hume, se le considere, en cambio, truncado previamente a su inicio. Si bien acierta al señalar que es preciso establecer límites para lo que la razón puede conocer y marginarla al terreno de lo puramente formal, se dice, es la caracterización del fenómeno mental propia del empirismo la que le impide evitar el escepticismo y que lleva a Hume a ser tan inconsistente como para alcanzar un grado de duda metafísica en el que no cree, que no forma parte de sus intenciones originales o que es incapaz de sostener.<sup>8</sup>

Siguiendo a Locke en su oposición al *innatismo*, Hume afirma que el conocimiento se conforma a partir de las ideas provenientes originalmente de la experiencia, y que éstas son unidas y combinadas por la mente para constituir ideas nuevas y sucesivamente más complejas. De Berkeley toma su crítica contra la noción de las ideas abstractas, y niega que haya tal cosa como ideas generales o universales, sino más bien ideas individuales que fingen representar a un conjunto de ideas semejantes por medio de un artificio de la subjetividad. Esta concepción del conocimiento humano como conjunto de ideas que aglomera el espíritu es presuntamente el origen inadvertido del *escepticismo humeano*. El *atomismo* no soporta la crítica de Hume sobre los alcances de la facultad racional y se desmorona cuando la conexión entre ideas distintas y separadas se prueba ficticia, orillándolo sin remedio aparente al escepticismo.

La conexión real no puede ser aprehendida por la percepción; ¿hemos de decir entonces que no puede ser aprehendida del todo? ¿O es aprehendida de alguna otra manera? Aquí Hume se confiesa vencido; él ha representado efectivamente nuestra experiencia como cabalmente explicable sin suponer que podemos aprehender del todo la conexión; pero aún en el último reducto

---

<sup>8</sup> Cf. Stroud, Barry, *Hume*, X.

no está del todo satisfecho de que quizás no la aprehendamos.<sup>9</sup>

Por otro lado, también se puede interpretar el escepticismo de Hume como una intención original de su filosofía, inscrita en su pensamiento desde la formación misma de su teoría epistemológica, en vez del resultado accidental de principios admitidos acríticamente. Habría que reconocer que si Hume se propuso ‘refundar’ los cimientos del conocimiento humano<sup>10</sup> fue justamente porque consideró necesario algún grado de duda acerca de éstos para precisar qué significa o qué implica tener un conocimiento. Si la intención de crear una “*ciencia de la naturaleza humana*” es alcanzar un modelo más ‘realista’ de los fenómenos mentales, el escepticismo le viene a pelo como método crítico para no exigir de éstos características previamente determinadas en el marco de un concepto tradicional de la conciencia, y en cambio admitir un esquema de la mente que pueda conciliarse con las limitaciones humanas observables.

En este tenor, resta todavía distinguir cuál es el signo del escepticismo de David Hume: si éste es un *escepticismo moderado* o *radical*. Nuevamente el mismo Hume es notablemente ambiguo al respecto. Si bien desestima la posibilidad de ejercitar un escepticismo absoluto, pues éste se opone a las creencias naturales del ser humano y aún propone explícitamente un *escepticismo moderado*,<sup>11</sup> no aclara si el sentido de éste es meramente un *cinismo* ante su incapacidad de alcanzar una validación metafísica del conocimiento o si sólo está matizando su propia posición, que aunque es genuinamente escéptica se distingue del *pirronismo* como lo entendieron él y sus contemporáneos; pues

---

<sup>9</sup> Morris, C. R., *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>10</sup> Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Introducción.

<sup>11</sup> Cf. Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12.

en su presumido intento de esbozar un *escepticismo coherente*, pudiera ser también que una comprensión sesgada del *pirronismo* lo hiciera descartarlo prematuramente.<sup>12</sup>

El empirismo puede llevar a una versión ligera del escepticismo si insistimos (quizás erróneamente) en que el conocimiento debe involucrar a la certeza y entonces seguimos insistiendo (quizás erróneamente) en que las afirmaciones empíricas que van más allá de los reportes de la experiencia inmediata siempre se quedan cortas de certeza. El escepticismo de este tipo bien podría llamarse *falibilismo*, no escepticismo. De hecho, un empirista riguroso típicamente abandona las afirmaciones de certeza sobre una amplia variedad de casos donde la mayoría de la gente piensa que tiene certeza, pero el empirismo tradicional no creía que su posición forzara una cabal suspensión de la creencia. (...) no es el empirismo de Hume sino primariamente su teoría de la creencia la que lleva a su filosofía en la dirección del escepticismo extremo (o Pirrónico).<sup>13</sup>

En la medida en la que Hume caracteriza las creencias humanas como ideas que alcanzan el asentimiento de la sensibilidad por medio del tiento de la imaginación apoyada en la experiencia, ninguna de estas creencias tiene una posición especialmente privilegiada con respecto del resto, es decir que ninguna de ellas alcanza el estatuto de un conocimiento cierto e incommovible. En ocasiones va tan lejos como para situar a las ideas de las matemáticas en la misma posición.<sup>14</sup> El *escepticismo humeano* deja pocas bases para creer en algún conocimiento como una verdad incontrovertible, sino que propone reservas respecto del fenómeno mental que entendemos como conocimiento, reduciéndolo a la probabilidad y al instinto.

El escéptico es otro enemigo de la religión que (como es natural) provoca la indignación de todos los teólogos y filósofos más solemnes, aunque sea cierto que ningún hombre jamás se ha encontrado con una criatura tan absurda ni ha conversado nunca con nadie que no tuviera opinión o principio alguno acerca de cualquier tema de acción o de especulación. Esto da lugar a una pregunta

---

<sup>12</sup> Cf. De Olaso, Ezequiel, *Escepticismo e ilustración: la crisis escéptica de Hume y Rousseau*, II.

<sup>13</sup> Fogelin, Robert J., "Hume's scepticism", en *The Cambridge companion to Hume*, p. 91.

<sup>14</sup> Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, I.

muy razonable. ¿Qué se entiende por escéptico? ¿Y hasta dónde es posible apurar estos principios filosóficos de duda e incertidumbre?<sup>15</sup>

Desde esta perspectiva, una investigación acerca del significado y el sentido del escepticismo filosófico de David Hume debe proponerse un retrato aproximado de las convicciones de este filósofo británico acerca de la *duda sistemática*, apoyándose en sus escritos filosóficos y en las diversas perspectivas trazadas por los comentaristas de éstos, como los son A. J. Ayer, Barry Stroud, Gilles Deleuze, Norman Kemp Smith y Wayne Waxman, entre otros. El objetivo de este retrato aproximado sería desprender de la obra de Hume y de varias de las interpretaciones de la misma los distintos momentos del *escepticismo humeano* para proponer un eje que los unifique.

La hipótesis de esta investigación es que “*Hume defiende al escepticismo como una postura válida epistemológicamente.*” En este sentido, el significado del *escepticismo moderado* de Hume no es un escepticismo debilitado sino antes bien un *escepticismo coherente*, es decir, un escepticismo que se aleja de los lugares comunes difundidos acerca del *pirronismo*, y que si bien atiende a la naturaleza de las creencias humanas, no renuncia a sus convicciones ni las devalúa. “En mi opinión, no se le puede dar crédito a interpretación alguna del escepticismo de Hume que nos hiciera suponer que, al examinar el resultado de su estudio del conocimiento humano, él se vuelve repentinamente timorato y desea “mitigar” las implicaciones escépticas de su análisis (...) ya sea retractándose o cegándose voluntariamente a sus consecuencias.”<sup>16</sup> Así, el escepticismo de Hume no sólo no sería una consecuencia desafortunada de su filosofía sino uno de los pilares de su pensamiento junto con el naturalismo. Si el escepticismo es escandaloso entre los

---

<sup>15</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, p. 192.

<sup>16</sup> Waxman, Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, p. 267.

filósofos es tal vez porque suponen de él más de lo que éste puede proponerse siendo congruente; y Hume tal vez es más congruente al respecto de lo que se ha pensado por mucho tiempo.

De ahí, quizás, la diferencia fundamental entre el *escepticismo humeano* y el *escepticismo cartesiano*. Si bien ambos son un instrumento para destruir el dogmatismo y alejarse de las opiniones erradas, Hume se disuade aparentemente de que el escepticismo tenga remedio o alternativa, mientras que Descartes abandona la herramienta en un determinado punto de la faena para echar mano de una nueva y rescatar el conocimiento antes de perderlo definitivamente: su célebre “*cogito ergo sum*”<sup>17</sup>. Descartes confía en lo que le parece la autoevidente existencia del yo individual para moderar su escepticismo, mientras que ésta es inadmisibles para Hume como principio demostrativo.

Pero ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese que ya no tenemos confianza? La duda cartesiana, por tanto, si pudiera ser observada por criatura alguna (como claramente no lo es), sería absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno.<sup>18</sup>

Así pues, esta investigación transcurrirá primero en un capítulo acerca del escepticismo epistemológico en la obra de Hume, abordando sucesivamente los temas del mundo externo, la sustancia y la identidad personal. Seguidamente, el segundo capítulo tratará sobre su teoría de la creencia, abundando específicamente en los tópicos de la imaginación, la inferencia (incluyendo la conocida crítica de Hume al principio de la causalidad) y el naturalismo. Finalmente, un tercer capítulo versará sobre el escepticismo

---

<sup>17</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, II.

<sup>18</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, 12, p. 193.

moral, reparando en las cuestiones de la motivación moral y el sentimentalismo moral de Hume. El gran tema ausente será, sin embargo, el papel que juega el escepticismo en su perspectiva de la religión, representado por su personaje Filón en sus afamados *Dialogos sobre la religión natural*. Tampoco se tratará de brindar una conclusión definitiva acerca de si era David Hume un escéptico o no, ni sobre su verdadera y estricta posición respecto del escepticismo; pretensiones que por otro lado, tal vez, serían ellas mismas contrarias al espíritu que más constantemente puede apreciarse en la obra del filósofo escocés.

La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, §6, p. 38.

## I. EL ESCEPTICISMO EPISTÉMICO

### *I. El mundo externo*

¿Por qué argumento puede demostrarse que las percepciones de la mente han de ser causadas por objetos externos, totalmente distintos de ellas, aunque pareciéndose a ellas (si eso es posible), y no pueden surgir ni por la energía de la mente misma ni por la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, o por ninguna otra causa que sea más desconocida? (...) nada puede ser más inexplicable que la manera en que el cuerpo debe operar sobre la mente para transmitir una imagen de sí misma a una sustancia, que se supone de tan distinta, o incluso contraria, naturaleza.<sup>20</sup>

Prácticamente todas las tradiciones filosóficas anteriores a Hume, y en particular el *cartesianismo*, creyeron en la existencia de dos vías por las que la mente humana tiene acceso al conocimiento y por tanto creyeron también en dos clases de conocimiento con características diferenciadas: el conocimiento empírico por un lado, proveniente de los cinco sentidos externos, y el conocimiento demostrativo, proveniente del llamado sentido común o *sentido interno*, por el otro. La primera vía del conocimiento da cuenta de los objetos del mundo, de sus cualidades y sus relaciones. Es por medio de los sentidos externos que se sabe de una realidad natural y física poblada por objetos materiales. La segunda vía, la de la introspección, se refiere a una realidad de apariencia muy distinta: el mundo del sujeto, habitado por sus ideas y sus sentimientos. Los objetos de la mente son cualitativamente distintos de los objetos del mundo, pues no puede afirmarse estrictamente que se tenga conocimiento de ellos por los mismos medios ni del mismo modo, aun cuando se supone que buena parte de los primeros están hechos a semejanza de los segundos, aunque siendo espirituales en su naturaleza.

---

<sup>20</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, p. 196.



Esta distinción entre dos formas de conocer, la primera sensorial y la otra intelectual, conlleva la distinción de dos realidades con diferencias esenciales, que sin embargo se suponen relacionadas estrechamente: un mundo externo u objetivo y un mundo interno o subjetivo. La forma en la que estas naturalezas duales se relacionan, más que un misterio, supone una paradoja. Cómo o en qué momento la información captada por los canales físicos de los sentidos externos se convierte o se transforma en sensaciones e ideas inmateriales es una transición que Locke, como muchos otros, dio por supuesta o no pudo explicar suficientemente. La propia dicotomía entre materia y espíritu dificulta de suyo y significativamente cualquier explicación del fenómeno epistemológico.

Así como Berkeley, y como lo harían posteriormente los idealistas y los materialistas (guardadas las diferencias y las proporciones), Hume también asumió la necesidad de disolver la escisión entre dos mundos distintos, si bien no se limitaría a reducir la realidad física a ser una manifestación de lo mental, como lo hiciera el obispo irlandés, sino que negaría del todo la propia idea de sustancia, tanto material como espiritual. Aunque, efectivamente, sometió primero la existencia del mundo externo al escrutinio escéptico.

Ya Descartes apuntaba en su fase *dubitativa* que las manifestaciones mentales de los objetos no necesariamente provienen de un mundo material, y que si en muchos casos se descubre o se sabe que ciertas percepciones son ilusorias, no es factible descartar definitivamente que el mundo todo pueda serlo también; como si se tratara del engaño de un “*genio maligno*”.<sup>21</sup> Hume, por su parte, considera que las percepciones más fundamentales y vivaces, las sensaciones, que sirven de modelo a las ideas, no tienen un

---

<sup>21</sup> Cf. Descartes, René, *Op. Cit.*, I.

origen conocido<sup>22</sup> en tanto que su existencia es esencialmente subjetiva, es decir, en tanto que la mente no tiene ni puede tener noticia de algo distinto a sus percepciones. Sin embargo, aquellas sensaciones que se dirían objetivas -objetivas por oposición a las sensaciones manifiestamente subjetivas como el placer y el dolor- se caracterizan por su constancia y regularidad en sus distintas apariciones, que hacen suponer que detrás de ellas subyace una existencia continua, y por ello distinta e independiente de la mente y sus percepciones.

El mismo ser continuo e ininterrumpido puede, pues, estar a veces presente ante la mente y otras ausente, sin cambio real en el ser mismo. Una aparición discontinua en los sentidos no implica necesariamente una discontinuidad en la existencia. La suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción. (...) Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos lleva a atribuirles identidad, podemos eliminar la aparente interrupción figurándonos un ser continuo que puede llenar los intervalos, preservando así una identidad perfecta y completa en nuestras percepciones.<sup>23</sup>

Las sensaciones que evocan la existencia de objetos externos reaparecen de forma virtualmente idéntica cuando se ha dejado de percibirlas. Las percepciones que forman el entorno, como el escenario y las criaturas naturales, los edificios y demás creaciones humanas, las personas y aun el propio cuerpo, aparentan ser objetos consistentes, aunque cada nueva aparición suya consta, estrictamente, de sensaciones distintas cuantitativamente aunque semejantes cualitativamente. “Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada la impresión primera, y como creada de nuevo la segunda, nos encontramos en un callejón

---

<sup>22</sup> Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, I, I, II.

<sup>23</sup> *Ibid.*, I, IV, II, p. 301.

sin salida y envueltos en una especie de contradicción.”<sup>24</sup> El entendimiento no tiene noticia propiamente de los objetos independientes y continuos en los que cree la humanidad colectivamente, sino solamente de percepciones sesgadas e individuales que fingen un mundo material subsistente y ordenado. “A fin de librarnos de esta dificultad, desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida.”<sup>25</sup>

Hallamos por experiencia que existe una *constancia* tal en casi todas las impresiones de los sentidos que su interrupción no produce alteración alguna en ellas, ni les impide volver a ser iguales en su manifestación y situación que en su existencia primera. (...) Esta semejanza es observada miles de veces, y de un modo natural conecta entre sí muchas ideas de esas percepciones discontinuas, por medio de la más fuerte relación, con lo que lleva a la mente a pasar fácilmente de una a otra. Una transición fácil, o paso de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas, viene a ser casi lo mismo que la disposición de la mente con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Por eso resulta muy natural tomar erróneamente la una por la otra.<sup>26</sup>

Así, desde esta perspectiva ostensiblemente empirista, la mente sólo se percata de la existencia de su propio mundo subjetivo y no es capaz de realizar la transición desde éste hasta un mundo externo sino por efecto de una ilusión, misma que, empero, se deriva naturalmente de sus principios y de las características de su experiencia. Ningún argumento puede probar suficientemente que las sensaciones provengan de un mundo externo a la mente, pues nada en su forma de percibir lleva implícita la existencia de éste, ni hay experiencia posible que lo corrobore, pues sólo se tiene experiencia de las

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, IV, II, p. 290.

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, IV, II, p. 297.

percepciones. Tampoco puede suponerse que los objetos externos, de existir, sean el modelo de las sensaciones, como no sea extrapolándolas a través de una ficción. “Nunca podemos concebir otra cosa que percepciones, por lo que debemos hacer que todas las cosas se asemejen a ellas.”<sup>27</sup>

Pero Hume se interesa por lo que llama “la creencia en los cuerpos” (en general) y no por creencias sobre este o aquel tipo específico de cuerpos. (...) El punto decisivo es el hecho de poseer una concepción de un mundo subsistente, y que estemos por ello en condiciones de llegar a creerlo poblado de diversas clases de cosas. La satisfacción de tales condiciones se relaciona sobre todo con la posesión de la capacidad para formular y comprender juicios de cierta índole y no consiste, por tanto, en la simple “posesión” de una creencia más, por general que ésta sea. Lo que requiere explicación es cómo nos es posible tener de algún modo creencias objetivas.<sup>28</sup>

La negación escéptica del mundo externo, no obstante, no constituye una prueba de que este mundo no exista o no pueda existir, sino que representa una reserva de orden epistémico respecto de que sea por pruebas demostrativas o empíricas que se origine la creencia en los objetos; mucho menos puede pretender que se elimine dicha creencia, que es constitutiva de la vida humana. Hume asume la creencia en el mundo externo como un hecho, y si bien la despoja de un fundamento racional, buscará para ella uno nuevo en el marco de su teoría de la creencia. De un modo típicamente escéptico, suspende el juicio respecto de la existencia del mundo externo, pero trata de reconstruir el proceso mediante el cual se genera esta creencia partiendo únicamente del mero universo de la percepción.

Es posible creer en la existencia de objetos aunque no se tenga noticia de ellos de forma apodíctica porque la mente cataloga las regularidades de las sensaciones en el curso de la experiencia y modela para sí la imagen de un mundo subsistente. A lo largo de la

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, IV, II, p. 312.

<sup>28</sup> Stroud, Barry, *Op. Cit.*, X, p. 328.

experiencia se acumulan sucesivamente más y más *sensaciones objetuales* en la memoria, delineando un retrato del mundo externo que se ajusta, se renueva y aumenta con las nuevas sensaciones. Además, dicho modelo sirve como fundamento para sostener expectativas respecto de las sensaciones futuras y se actualiza con ellas. La conciencia humana se habitúa rápidamente a llenar el vacío entre percepciones y las divide ella misma, según sus características, en externas e internas, a través de un proceso dinámico por medio del cual esboza en su propio fuero la existencia del mundo y aun la de otras conciencias semejantes a sí misma.

Hume podría haber adoptado consistentemente tanto la teoría de que cuando nos referimos a algún objeto físico estamos sosteniendo que nuestras impresiones actuales son tal como serían si existieran los impulsos sensibles apropiados, o la teoría más pragmática de que las afirmaciones sobre los objetos físicos no tienen valor de verdad, sino que han de construirse como recetas más o menos exitosas para explicar y predecir la ocurrencia de las impresiones actuales.<sup>29</sup>

De acuerdo con Hume, el modelo de una *doble existencia* -existencia corpórea y existencia mental- se debe a la oposición de dos perspectivas distintas: la opinión filosófica y la opinión vulgar. “En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente.”<sup>30</sup> La opinión filosófica surge de la observación racional del fenómeno mental. Cuando el entendimiento ausculta a la experiencia en su constitución, no encuentra en ella sino sensaciones e ideas; este resultado, sin embargo, contradice la opinión natural de los seres humanos de que existen los objetos de forma

---

<sup>29</sup> Ayer, A. J., *Hume*, p. 47.

<sup>30</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, II, p. 284.

independiente de la mente. La opinión vulgar, en cambio, aunque cuenta con el asentimiento de la humanidad toda, que la afirma en el curso de su actuar (siendo por demás instintiva e intuitiva), se derrumba en el plano teórico, y sin embargo no puede negársele. La existencia distinta y continua de los cuerpos parece menos verosímil mientras la razón más la escruta. “Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la IMAGINACIÓN...”<sup>31</sup> La facultad humana de separar y unir las ideas sería, pues, la responsable de formular las *hipótesis* de un mundo externo y de una *doble existencia*.

La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas cuando ya no se perciben. La reflexión nos dice que nuestras percepciones semejantes son diferentes entre sí y tienen una existencia discontinua. Eludimos esta contradicción por medio de una nueva ficción que convenga a la vez a las hipótesis de la reflexión y de la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrapuestas a existencias diferentes: la *interrupción* a las percepciones y la *continuidad* a los objetos.<sup>32</sup>

La razón es incapaz de subvertir completamente la opinión natural de los seres humanos respecto del mundo externo, pero igualmente exige que sus conclusiones cobren relevancia para poder describir la conformación de la realidad. Para superar esta dificultad, la imaginación debe satisfacer ambos criterios al proponer su explicación del conocimiento como fenómeno. Primero se plantea la idea de un mundo subsistente que sirva como explicación aproximada de la regularidad característica de las sensaciones objetivas y posteriormente reconcilia ese mundo con la discontinuidad de las percepciones en general, asumiendo que cada característica corresponde a una dimensión distinta, aunque coexistente y correlativa, de la existencia.

En su intento por sobreponerse a la opinión vulgar que admite acríticamente la

---

<sup>31</sup> *Id.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, IV, II, p. 310.

existencia del mundo externo, la opinión filosófica termina sometiéndose a ella y fracasando en su intento por justificar sobre la base de la razón dicha creencia. Éste es un signo inequívoco para Hume, primero, de la debilidad de la teoría de la *doble existencia*, y segundo, de que la creencia en un mundo subsistente, lejos de estar justificada racionalmente, es especialmente vulnerable a dicha clase de examen.

Así, la teoría de la doble existencia no es un simple remplazo racional de la perspectiva ingenua; más bien, es una posición que se impone naturalmente en los filósofos porque la perspectiva ingenua aún ejerce su influencia sobre ellos. La doctrina de la doble existencia no es simplemente una hipótesis que los filósofos conjuran; es algo en lo que ellos mismos se encuentran constreñidos a creer. Paradójicamente, la fuente de esta creencia es la posición ingenua que aseguran haber sobrepasado.<sup>33</sup>

El mundo externo se desvanece ante las indagaciones de la razón, aunque se impone más allá de toda duda por la fuerza de la naturaleza. Si bien la creencia en los objetos es del todo ineludible en el terreno de la vida humana y la imaginación consigue hacerla suficientemente consistente, para Hume resulta innecesaria en el terreno teórico; no puede probarse por argumentos e inclusive resulta onerosa para poder dar una explicación satisfactoria del conocimiento empírico; "...aún si hubiese un sentido en el que pudiera decirse que las relaciones existen independientemente de la imaginación, no podrían tener un papel en la explicación del entendimiento humano, y así no son del interés de la filosofía de la naturaleza humana."<sup>34</sup> Así, la distinción entre objetos y percepciones es sólo aparente. En un sentido estricto no puede hablarse sino de una sola naturaleza de la existencia; en el sentido filosófico, según la perspectiva de Hume, únicamente es admisible referirse al mundo de la percepción.

---

<sup>33</sup> Fogelin, Robert J., *Op. Cit.*, p. 109.

<sup>34</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 12.

Sea cual sea la distinción que tracemos entre las cosas como realmente son, y las cosas como nos aparecen, no puede tomar legítimamente la forma de una multiplicación de 'mundos'. Los objetos físicos no pueden entrar en escena meramente como la causa imperceptible de lo que uno percibe, y si pudieran hacerlo no habría garantías para atribuirles semejanza con sus efectos perceptibles.<sup>35</sup>

## ***II. La sustancia***

Los objetos como se les conoce se muestran a través de sus cualidades sensibles: forma, color, textura, solidez, sabor, aroma, etc. Estas cualidades que son captadas por los sentidos son cada una, y en cada caso particular, sensaciones diferentes en sí mismas que, sin embargo, están unidas en un mismo objeto. Como resultado de la doctrina del mundo externo y la de la *doble existencia*, la filosofía clásica de corte aristotélico, su heredera la escolástica y aún algunos filósofos modernos supusieron que las cualidades de los objetos eran meras sensaciones pertenecientes al orden de lo subjetivo, pero unidas por una *existencia primordial* -o sustancia- que brinda soporte a estas vagas existencias, perteneciendo ella misma, sin embargo, al orden de lo real y permanente. Como resultado de su crítica a la idea de un mundo subsistente, Hume apuntó su artillería escéptica también contra la noción de la sustancia.

En la opinión del común de los seres humanos, la materia y sus cualidades están tan estrechamente unidas que resultan ser una y la misma cosa. La filosofía tradicional, por su parte, se opone a esta opinión ordinaria y se persuade de que algo inmutable debe permanecer subyacente a las cualidades mudables aunque siendo imperceptible en sí mismo, pero preservando la identidad de los objetos. Siendo inestables las cualidades sensibles de los cuerpos, y estando sujetas a tantos cambios por efecto del tiempo, su

---

<sup>35</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 46.



fugacidad se contrapone en el entendimiento a la noción intuitiva de que los objetos, y más propiamente su sustancia, son existencias más durables y permanentes; aunque los objetos sean perecederos y sufran varias alteraciones en su apariencia, la mente tiende a creer de forma natural que éstos siguen siendo ellos mismos. Tanto la materia viva como la inerte padecen la corrupción o degradación de sus cualidades, pero a pesar del drástico resultado de esta transformación se les reconoce todavía como una misma existencia que subsiste a través de los cambios que la trastornan.

Esos filósofos tienen la inteligencia suficiente para librarse del error vulgar de que exista una conexión natural y perceptible entre las distintas cualidades sensibles y acciones de la materia, y sin embargo no son bastante razonables para guardarse de buscar esta conexión en la materia o en las causas. (...) ¿Cabe, en efecto, imaginarse tortura mayor que la de buscar ansiosamente lo que en todo momento se nos escapa, buscándolo además en un lugar en el que es imposible que pueda nunca existir?<sup>36</sup>

Siendo que propiamente sólo se perciben las cualidades de la sustancia, no existe prueba empírica de que ésta exista. Así, la unidad de las cualidades sensibles en un mismo objeto, si no puede percibirse en sí misma, tendría que ser inherente a la idea de los cuerpos como entidades extensas, es decir, como existencias con dimensiones espaciales. Según Hume, empero, la idea de la *extensión* proviene de las cualidades sensibles y no puede concebirse independientemente de éstas; se adquiere noción del espacio, asegura, a través de la vista y el tacto. “No puede concebirse una extensión que no sea ni tangible ni visible. Y una extensión tangible o visible que no sea ni dura ni blanda, ni blanca ni negra, está igualmente allende el alcance de la mente humana.”<sup>37</sup> No se tiene, pues, un concepto significativo del espacio si no se le supone poblado de objetos, ni se tiene noción

---

<sup>36</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, III, p. 320.

<sup>37</sup> Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, 12, p. 198.

de los objetos si no se les concibe compuestos por sus cualidades.

La mente no formula primero la idea del espacio para poder percibir los objetos, ni tiene posesión de la idea de una sustancia antes de conocer las cualidades de ésta. Ni siquiera puede decirse que todas las sensaciones -y con ellas todas cualidades de los objetos- sean entendidas necesariamente dentro de un orden espacial sino hasta que entran en relación con aquellas que sí lo son. “Ahora bien, es evidente que esto es lo que sucede en todas nuestras percepciones y objetos, exceptuando los de la vista y el tacto. (...) Lejos de necesitar estos objetos y percepciones un lugar particular, son incompatibles con ello, y ni siquiera la imaginación puede atribuirles tal cosa.”<sup>38</sup> Antes bien, es a partir de las cualidades sensibles que percibe la conciencia -y que son la única existencia de la que tiene noticia- que puede hacerse una imagen de los *objetos sustanciales*, y es a través del conjunto de éstos y sus relaciones que llega a formarse un concepto del espacio. De acuerdo con Hume, son las cualidades sensibles unidas por la mente la condición de que se puedan percibir objetos ordenados espacialmente y no a la inversa, como lo supone la doctrina *sustancialista*.

Cuando seguimos gradualmente un objeto en sus cambios sucesivos, el suave curso del pensamiento nos lleva a atribuir identidad a la sucesión, pues es mediante un acto similar de la mente como contemplamos un objeto inmutable. Cuando comparamos la situación de aquel objeto luego de un cambio considerable, se rompe el curso del pensamiento, y por consiguiente se nos presenta la idea de diversidad. A fin de conciliar estas contradicciones, la imaginación es capaz de fingir algo desconocido e invisible, suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones, y llama a este algo inteligible *sustancia o materia primera y original*.<sup>39</sup>

El espíritu alcanza la idea de cada objeto individual luego de una secuencia

---

<sup>38</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, V, p. 335.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, IV, III, p. 316.

temporal de sensaciones complejas semejantes. Cada instante de la secuencia es una sensación en sí misma y se compone a su vez por el conjunto de las cualidades sensibles del objeto en un momento dado. La paulatina transfiguración de una sensación compleja en otra distinta, sin embargo, se disimula en el transcurso de la secuencia; pareciendo en los intervalos cortos que el objeto no sufre modificaciones. Pero las sensaciones que componen la secuencia permanecen como ideas en la memoria, haciendo posible que la transformación sufrida por el objeto se descubra fácilmente cuando se compara la primera sensación con la última, aunque ésta no sea tan obvia al analizar las sensaciones inmediatamente subsecuentes. Como este cambio se hace evidente eventualmente para el entendimiento, y como el instinto se resiste a reconocer la disolución de la identidad del objeto, la imaginación debe intervenir para formular la idea de una sustancia que permanece inmune a las mutaciones sucesivas de su apariencia. La imaginación se opone al desacuerdo que surge entre la multiplicidad que revelan las sensaciones y la identidad de los objetos que la naturaleza impone a la mente.

Si bien las distintas sensaciones que comprenden un mismo objeto efímero a lo largo del tiempo mantienen su unidad por medio de aquello que conservan de semejante, la capacidad de la mente para transitar sutilmente de una a la otra sin romper la identidad de la sustancia no es ilimitada. Siendo incapaz la razón de articular un concepto apropiado de sustancia, se hace necesario que la imaginación formule un artificio para facilitar que las sensaciones diferentes sean reconocidas como partes de una existencia idéntica. “Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine alguna ficción o

imaginario principio de unión, como hemos ya señalado.”<sup>40</sup>

Pero ni siquiera en el caso de un cuerpo inmutable se puede prescindir del acto de la imaginación que preserva su identidad, pues aún tratándose de un objeto que aparentemente permanece inalterado, los cambios tanto internos como externos en la situación del espectador que lo percibe suponen ya una alteración de la secuencia de sensaciones por las que tiene noticia de él. Esto exige que dicha facultad conforme un conjunto de cualidades que pueda reconocerse como idéntico mayoritariamente, aunque algunos de sus miembros singulares aparezcan y desaparezcan eventualmente. “Se les puede considerar como sometidas a cambios cualitativos cuando, bajo una variedad de condiciones, el patrón parece variar en uno o más aspectos, mientras que el resto permanece constante en un ambiente sensorial predominantemente constante.”<sup>41</sup>

No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión. ¿Cómo podemos responder entonces a la pregunta de *si las percepciones inhieren en una sustancia material o inmaterial*, cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta?<sup>42</sup>

Para Hume, la idea de la sustancia es absolutamente ininteligible, es decir que resulta inaprehensible tal como está formulada, por lo que se introduce en la conciencia a instancias de la imaginación y forzada por el mandato de una tendencia natural de la mente humana. La necesidad cotidiana de atribuir identidad a los objetos disipa la

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, p. 369.

<sup>41</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>42</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, V, p. 332.

inquietud del entendimiento por la transitoriedad de las cualidades sensibles. Asimismo, el raciocinio puede desvanecer dicha ilusión, aunque sea finalmente el instinto el que prevalece sobre éste. Hume señala como un fracaso de la doctrina de la *inhesión* su intento de atar a las percepciones a la sustancia, ya sea material o espiritual, cuando las percepciones son existencias enteramente subjetivas y no se tiene conocimiento en un sentido estricto de otro tipo de existencias.

### ***III. La identidad personal***

Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.<sup>43</sup>

Es al final del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana* donde el escepticismo de Hume alcanza su forma más radical; que no se repetirá otra vez en su obra posterior, sino quizás hasta la publicación póstuma de los *Diálogos sobre la religión natural* (1777), donde, no obstante, el filósofo Cleantes se alza finalmente con la victoria, aunque dudosa, sobre el escéptico Filón.<sup>44</sup> Y es que las consecuencias de su ataque en contra de la capacidad de la facultad racional para justificar la idea del mundo externo y la idea de la sustancia alcanzaron en este punto también a la idea de la identidad personal. Como en los casos anteriores, Hume se persuadió de que el entendimiento no encuentra en la identidad

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, p. 355.

<sup>44</sup> Cf. Mellizo, Carlos, "Prólogo", en *Diálogos sobre la religión natural*.

personal sino un concepto vacío; una colección de ideas unidas vagamente por una inclinación natural y articuladas artificialmente por la imaginación; todo esto antes que la idea nítida de un ser pensante que fuera tan cara para Descartes y para Berkeley. Pero a pesar de la ausencia de este tópico en la *Investigación sobre el entendimiento humano* o en otros de sus textos, la congruencia interna del sistema filosófico de Hume no descubrió a la postre a esta crítica inquietante.

Aunque la identidad personal parece autoevidente del todo, Hume señala que la mente no puede alcanzar una idea suficiente de sí misma, pues propiamente sólo percibe sensaciones, ideas y sentimientos que, si bien están unidos en apariencia, son del todo separables por el entendimiento, con lo que sus nexos no son necesarios en el sentido filosófico, sino fingidos por la conciencia. Lo mismo que en el caso de cualquier otra sustancia, Hume opina que la identidad personal o *sustancia simple* del sujeto no corresponde en sí misma a una sensación puntal e identificable. No se tiene evidencia de que exista esta sustancia donde suponemos intuitivamente que reposan todas las percepciones. “Si indagamos quién -o qué- observa a las percepciones y hace estas conexiones “ideales”, la respuesta de Hume, según parece, no es una respuesta: nuestros poderes de razonamiento simplemente no nos habilitan para explicar o entender más allá.”<sup>45</sup> El entendimiento, por su parte, es más capaz de separar estas existencias distintas que de unir las.

Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen

---

<sup>45</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 3.

una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras.<sup>46</sup>

Sin embargo, así como los seres humanos están determinados por la naturaleza a realizar inferencias causales a partir del hábito,<sup>47</sup> a creer en la existencia de un mundo externo, lo mismo que en la sustancia o identidad de los objetos, a pesar de no poder validar estas operaciones racionalmente, también la identidad personal proviene de un instinto o *sentimiento natural* en el que la mente humana deposita su entera confianza. Así pues, la identidad personal no es propiamente pensada como los enunciados matemáticos y geométricos, las teorías científicas y sociales, o las doctrinas filosóficas y teológicas, sino que es una sensación que surge de la reflexión y acompaña a las demás percepciones del sujeto, conectándolas entre sí; o tendría que serlo, como afirma Hume. Habría que agregar que este sentimiento se desarrolla y se perfecciona por su relación con las sensaciones e ideas pasadas y presentes en el curso de la experiencia; la identidad personal no es homogénea y estática, sino heterogénea y progresiva.

Para Hume, es perfectamente posible que un sujeto consciente tenga pensamientos, sentimientos y deseos sin tener ninguna idea del yo. Esta idea sólo surge después de que se han combinado para producirla ciertos rasgos de la experiencia de una persona con diversas propiedades de su mente. Pero para explicar cómo llegamos, a partir de la mera percepción del espectáculo que pasa, a ser capaces de pensar en nosotros mismos y en los otros como sujetos de conciencia, Hume tiene que explicar cómo es posible que un sujeto consciente piense sobre sus pensamientos, sentimientos y deseos y se refiera a ellos como los *suyos*, e incluso cómo es posible que se percate de algún modo de que hay cosas tales como pensamientos, sentimientos y deseos (o, en verdad, de que hay un espectáculo que pasa). Sólo alguien que posee una concepción del yo puede pensar sobre estados psicológicos que le pertenecen o que pertenecen a algún otro.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, Apéndice, p. 831.

<sup>47</sup> Vid. *Ibid.*, I, III, XIV & *Investigación sobre el entendimiento humano*, 7.

<sup>48</sup> Stroud, Barry, *Op. Cit.*, X, p. 329.

Siendo que desde esta perspectiva las percepciones no están unidas en la conciencia sino por un sentimiento que es también una percepción más en sí mismo, la mente no parece sino una colección de sensaciones, ideas y sentimientos; el concepto mismo de la conciencia se vuelve elusivo para Hume, como si cediera su lugar a una suerte de maquinaria insensible dirigiendo sus pensamientos inadvertidamente. Así, el sujeto propiamente dicho sólo puede contemplar impávido el curso de sus percepciones, si bien no tiene una noción clara de sí como espectador de las mismas, ni la tiene, por lo tanto, de que éstas le pertenezcan, sino que apenas lo intuye vagamente si acaso lo hace del todo. “Esta es una opinión muy extendida pero, a mi juicio, patentemente implausible. Puesto que no es un mecanismo sino la *imaginación* la que, de acuerdo con Hume es responsable de la asociación de las ideas; ¿y qué es la imaginación sino una especie de *conciencia observante, sensible?*”<sup>49</sup> Esto no quiere decir la conciencia no exista o que no pueda crear en alguna medida una imagen aproximada y suficiente de sí. Aunque en el sentido estricto la eluda en todo momento su más íntima y fundamental naturaleza, es mediante la imaginación que sortea la brecha entre las percepciones diferenciadas y que llega a tener alguna semejanza de unidad y coherencia.

No estamos conscientes de las percepciones de los demás en la manera en que estamos conscientes de las propias. Esto no nos impide aplicar criterios de identidad a otras personas, o incluso que permitamos que se impongan al modelo físico. (...) Aún así, la identificación primaria, desde el punto de vista de otros distintos de la persona o de las personas involucradas, aún sería la del cuerpo, y si estoy en lo cierto al pensar que la auto-conciencia implica la discriminación de uno mismo de otros seres conscientes, hay un sentido en el que el factor de la continuidad corporal permanece como predominante.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>50</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 54.



Partiendo de una noción común o no filosófica de la identidad personal, ésta involucra en el individuo lo mismo a su propio cuerpo como a sus pensamientos. Si bien nadie conoce el contenido de otras mentes distintas de la suya, los seres humanos asumen naturalmente, y sin recelo, que sus semejantes también tienen sus propias sensaciones, ideas y sentimientos, en lugar de suponer que sean, por ejemplo, autómatas de aspecto semejante al propio, pero desprovistos de conciencia; suposición que siendo probable si se juzgara sólo por las apariencias, empero, sería tomada seguramente como una insensatez, una necedad o una locura. Incluso tratándose de los animales, se cree, por medio de una analogía entre sus órganos y los de los seres humanos, que los primeros tienen también percepciones y algún modo o grado de pensamiento, aunque más dependiente del instinto y no tan perfeccionado como el de los segundos.<sup>51</sup>

Así como las ideas de un mundo externo y de la sustancia -aunque incomprensibles para el entendimiento- sustentan en la imaginación un modelo probable del espacio y de los objetos para explicar el paso de las sensaciones por la experiencia, la mente también finge la idea de la identidad personal para describir la relación entre sus sensaciones objetivas y las subjetivas. “El observador comienza a hacer algunas correlaciones causales simples, que le provén de un esbozo de la manera en que son las cosas. La mayoría de las impresiones encajan en este esquema pero algunas no. La autoconciencia surge de la identificación de otros continuantes visuo-táctiles que asemejen al cuerpo central como el origen de los signos.”<sup>52</sup> Una vez que la conciencia ha reconocido que buena parte de sus sensaciones se reúnen con regularidad en formas semejantes,

---

<sup>51</sup> Vid. Hume, *Op. Cit.*, I, III, XVI & *Investigación sobre el entendimiento humano*, 9.

<sup>52</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 50.

sugiriéndole la existencia de objetos conjugándose en un mundo subsistente, puede percatarse ya de que un conjunto particular de cualidades sensibles notablemente consistente y recurrente mantiene relaciones de mutua dependencia con aquellas sensaciones que siendo sensiblemente más fugaces y singulares no puede atribuírseles existencia objetiva. El propio cuerpo se distingue como sensación por su particular situación respecto del pensamiento.

El cuerpo del individuo es el único nexo entre sus pensamientos y el mundo externo; sólo el cuerpo entre todas las sensaciones objetivas es afectado directamente por las ideas y sentimientos del sujeto y sólo a través del cuerpo pueden incidir los objetos en él. Esta mutua dependencia entre ellos, aunque no es evidente por sí misma para el entendimiento, pues cada uno es una percepción inconexa respecto del otro, no es diferente de cualquier otra conexión causal tal como Hume la caracteriza.

Si pretendéis, por tanto, demostrar *a priori* que una posición tal de los cuerpos no puede causar nunca un pensamiento porque, se mire por donde se mire, no es otra cosa que una posición de cuerpos, el mismo curso del razonamiento os tiene que llevar a la conclusión de que tampoco puede causar nunca esa posición un movimiento, pues no se ve que haya más conexión en un caso que en otro. (...) Es más, no sólo es posible que podáis tener una experiencia tal, sino que es seguro que la tenéis, pues todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos.<sup>53</sup>

No hay, tal vez, criterio más básico para empezar a trazar los límites de la identidad personal en medio de la vorágine de las distintas percepciones, que diferenciar del resto a aquel conjunto relativamente constante de sensaciones que componen el propio cuerpo y que están unidas por relaciones de causalidad con las percepciones más sutiles que son las propias ideas y sentimientos. “La mayoría de estos signos pueden ser

---

<sup>53</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, V, p. 348.

interpretados corroborando el cuerpo principal de las experiencias del observador, pero de nuevo algunas no pueden. Este es el origen de la distinción entre lo que es público y lo que es privado. (...) De esta manera los objetos son separados de sus perceptos actuales de los que han sido abstraídos y son incluso considerados como causalmente responsables de ellos.”<sup>54</sup> De este modo se diferencia el sujeto de los objetos, primero, y en seguida de otros individuos.

Por medio de la noción que tiene el ser humano de su propia corporeidad, puede atribuir a sus semejantes una conciencia que se comunica con el exterior también a través de órganos propios. El cuerpo individual, sin embargo, no tiene los elementos suficientes para caracterizar plenamente al individuo. Si bien es un punto de referencia ineludible para todas las sensaciones objetivas, no deja de ser también en este sentido un conjunto de sensaciones; “...el organismo y los sentidos no poseen por sí mismos de una manera inmediata los caracteres de una naturaleza humana o de un sujeto; deberán recibirlos de otra parte. El mecanismo del cuerpo no puede explicar por sí mismo la espontaneidad del sujeto. Por sí mismo, en sí mismo, un órgano es sólo una colección de impresiones...”<sup>55</sup>

La identidad personal no es, pues, una idea o sensación simple e inmutable. La mente humana es incapaz de encontrar el núcleo de su propia identidad como lo supone el concepto racionalista de la conciencia. En su lugar sólo se percata del conjunto siempre cambiante de sus percepciones que ella misma ordena, no obstante, según el grado de regularidad de las apariciones de éstas y la constancia relativa de sus asociaciones en conjuntos de cualidades. Del mismo modo, la conciencia concibe la imagen del cuerpo

---

<sup>54</sup> Ayer, A. J., *Loc. Cit.*

<sup>55</sup> Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, p. 96.

individual a partir de las cualidades sensibles que permanecen unidas en su experiencia del modo más persistente relativamente, y que además están ligadas con las percepciones más volátiles y menos vivaces, de las que sólo el individuo tiene noticia aunque las atribuya también a sus semejantes. En suma, esta notable variedad de percepciones, aunque organizadas de este modo peculiar por la mente, que exige de ellas un sentido e incluso se les impone según sus principios naturales por medio de la imaginación, no son, sin embargo, esencialmente diferentes entre sí y forman parte cada una de ellas de la misteriosa e inefable conciencia que presuntamente las conjunta.

Al respecto de todas las entidades que son ‘simples’, Hume toma una perspectiva bastante radical del único tipo de identidad que, él sostiene, puede permitírseles. Siendo simples, si hubieran de someterse al cambio, tendrían que cambiar del todo, o sea que tendrían que volverse *bastante* distintas de cómo eran. En otras palabras, tienen una identidad absoluta, tal que el cambio es del todo incompatible con su continuación en la existencia. El énfasis de Hume, por lo tanto, en la complejidad del yo no tiene la fuerza meramente negativa de negar su alegada simplicidad: es también al mismo tiempo una adscripción positiva para ello de la única característica que le permite poseer el tipo menos absoluto de identidad encontrado en los organismos tanto naturales como sociales.<sup>56</sup>

El concepto de una *identidad perfecta* no corresponde con la identidad personal, pues dicho concepto es irreconciliable con los cambios internos y externos del individuo humano; como ocurre con los *objetos sensibles*, tampoco en este caso puede la razón desvelar la *sustancia simple* que respalda metafísicamente la multiplicidad de las cualidades del sujeto. Por otra parte, suponiendo que la actividad esencial de la mente sea percibir ideas, sensaciones y sentimientos, no puede tener un concepto de su identidad que no esté formado por percepciones, con lo que no puede captarse propiamente a sí misma. “Lo que por tanto supongo que [Hume] quiso decir al llamar ‘ficticia’ a la identidad de

---

<sup>56</sup> Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, p. 96.

nuestras mentes es que no se trata de lo que llama una ‘verdadera’ identidad, esto es, la identidad de un objeto simple e inmutable, sino una que puede resolverse dentro de una relación entre percepciones.”<sup>57</sup> Lejos de la idea de una identidad personal simple y en sí misma evidente que propone el *cartesianismo*, Hume ofrece el conjunto total de las percepciones y su intrincado juego de relaciones como la imagen misma de un alma humana dinámica y compleja.

Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer. A este respecto no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que de una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 51.

<sup>58</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, VI, p. 367.

## II. LA TEORÍA DE LA CREENCIA

### *I. La imaginación*

La experiencia es un principio que me informa de las distintas conjunciones de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro. Y, al coincidir la actuación de ambos principios sobre la imaginación, me llevan a que me haga ciertas ideas de un modo más intenso y vivo que otras a quienes no acompaña igual ventaja. Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras (cosa que aparentemente es tan trivial y tan poco fundada en la razón) nunca podríamos asentir a un argumento, ni llevar nuestro examen más allá de los pocos objetos manifiestos a nuestros sentidos. Es más, ni siquiera podríamos atribuir a estos objetos ninguna otra existencia sino aquella que depende de los sentidos, por lo que deberían ser incluidos en su totalidad dentro de esa sucesión de percepciones que constituye nuestro yo o persona. Y aún más, incluso con respecto a esa sucesión, lo único que podríamos admitir serían aquellas percepciones que inmediatamente presentes a nuestra conciencia, de modo que tampoco esas imágenes vivas que nos presenta la memoria podrían ser admitidas como figuras verdaderas de percepciones pasadas.<sup>59</sup>

De acuerdo con la teoría mental de Hume, heredera de la de Locke, el espíritu humano es capaz de concebir a partir de la experiencia ideas que no se encuentran originalmente en ella. Estas ideas han de estar compuestas por combinaciones de las ideas provenientes de la experiencia misma, pues según el principio empirista la conciencia no puede producir ideas espontáneamente. Pero Hume, a diferencia de Locke, no se refirió a todos los contenidos de la mente como ideas, sino como percepciones, y éstas las dividió en impresiones e ideas. La diferencia entre ellas, según Hume, es la diferencia entre nuestras sensaciones y nuestros pensamientos,<sup>60</sup> que es una diferencia cualitativa respecto de la *vivacidad* con la que la mente las percibe: las sensaciones que dan noticia del mundo

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, I, IV, VII, p. 372.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, I, I, I.

externo aparecen a la conciencia con más fuerza y contundencia, mientras que los pensamientos, aunque son íntimos para el sujeto, son vagas reproducciones de las sensaciones. Todas las percepciones, añade Hume, se dividen en simples y complejas, y de este modo todas las ideas simples con que el espíritu fabrica las ideas de su propio cuño se originan en las impresiones simples que componen sus sensaciones.<sup>61</sup>

La imaginación, como se le entiende ordinariamente, es la facultad que trata con aquellas ‘percepciones’ que conceden ser distinguidas de las impresiones y que en la proporción en que se convierten en ‘ideas perfectas’ pueden ser conjuntadas y separadas libremente. El ‘fingimiento’ del que de este modo se hace capaz la imaginación, la coloca en contraste lo mismo con la percepción sensorial, con el ‘juicio’ y con la memoria. En la segunda y muy especial manera en la que Hume ha escogido emplear a ‘la imaginación’, tiene un significado casi directamente opuesto, significando a saber ‘vivacidad de la concepción’, y de ahí, en concordancia con su temprana doctrina de la creencia, siendo el título apropiado para aquellos procesos mentales a través de los cuales las *realidades* son aprehendidas, o sea significando aquellas mismas facultades con las que la imaginación en su sentido vigente tiene que ser contrastada.<sup>62</sup>

La facultad que se encarga de descomponer las ideas oriundas de la experiencia, reduciéndolas a sus componentes mínimos para reagruparlas en formas novedosas y originales, es la imaginación. La imaginación obtiene la materia de sus creaciones de la memoria, que ha reproducido como ideas las sensaciones provenientes de la sensibilidad. Pero la memoria y la sensibilidad dependen a su vez de la imaginación, pues sin ella serían meras colecciones de ideas y sensaciones; nada sino lánguidas copias las primeras de las segundas, y éstas una legión amorfa y caótica de intensas percepciones, sin más. Pero la imaginación no sólo las ordena coherentemente, salvando sus inconsistencias, sino que también les impone la fuerza necesaria para trascender el plano de la mera percepción

---

<sup>61</sup> Cf. *Id.*

<sup>62</sup> Smith, Norman Kemp, *Op. Cit.*, p. 459.

y aparecer en sí mismas como realidades más allá de la propia conciencia, como lo asegura la doctrina de Hume.

De esta forma, la imaginación otorga al recuerdo y a la experiencia una cualidad adicional que convence a la mente de su realidad, diferenciándolas de la fantasía y la ilusión. Esta propiedad tiene que añadirle la imaginación, porque el entendimiento no puede encontrarla él mismo en la memoria y en la sensibilidad, que sin ella sólo son conjuntos de percepciones. Pero no se trata de una idea que pueda añadirse sin más a una experiencia determinada según el arbitrio de la imaginación, sino de una sensación interna y original producida por la mente (una impresión de la reflexión), que transmite su *vivacidad* a las imágenes producidas por esta facultad, permitiendo que sean concebidas como más que simples quimeras; un *sentimiento natural* nacido del instinto. El entendimiento también depende de la imaginación para dotar a sus conclusiones del asentimiento de la sensibilidad. En todas las operaciones que el entendimiento perpetra, como en el caso de las relaciones causales (en las que trata de predecir el advenimiento de los hechos futuros a partir del curso de los hechos precedentes), la imaginación no sólo forma parte del propio proceso mental, sino que lo lleva a ser más que un simple ejercicio intelectual para representarlo como un cálculo verídico.

Por entendimiento, Hume tiene a menudo en mente el razonar sobre la experiencia, notablemente, el razonamiento causal. Por razón, Hume tiene a menudo en mente el razonamiento demostrativo y el intuitivo. Por sensibilidad, Hume tiene en mente la facultad que (aparentemente) nos da información sobre el mundo circundante. Por imaginación, Hume tiene en mente una facultad que genera ideas nuevas de las viejas por medio de principios de asociación. La estrategia principal de Hume es argüir que los principios de las primeras tres facultades están definitivamente fundadas en las operaciones de la cuarta: la imaginación o, como a veces la llama, la fantasía. La estrategia estándar de Hume al avanzar en este proyecto es producir argumentos escépticos con la intención de mostrar que las creencias generadas por las primeras tres facultades no pueden estar fundadas en ninguna forma de raciocinio. Él trata entonces de mostrar cómo son generadas por los



mecanismos instintivos de la imaginación.<sup>63</sup>

Según la caracterización que propone Hume de la razón o entendimiento humano (términos que en su obra filosófica son muy cercanos o prácticamente sinónimos), éste no puede estar involucrado en la formación de las creencias ni tener la prerrogativa de señalar lo que ha de considerarse como real, pues tiene tanta capacidad para demostrar un determinado hecho como para demostrar su opuesto, si se guía sólo por medio de argumentos y sin atender a la experiencia. “La no existencia de cualquier ser, sin excepción alguna, es una idea tan clara como la de su existencia. La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es.”<sup>64</sup> Esta posición típicamente *pirrónica*, sin embargo, no tiene el propósito de llevar a la mente a la inacción mediante la suspensión del juicio, sino que pretende depositar las funciones atribuidas normalmente al entendimiento en otra facultad: la imaginación. Siendo el entendimiento tan ambivalente en este respecto, no puede confiársele la evaluación de creencias tan fundamentales en la vida humana como aquellas del mundo externo, la sustancia o identidad de los objetos y la identidad personal. Para Hume, en cada uno de estos casos no encontrará el entendimiento sino ideas inconexas que no pueden probar algo por sí mismas, a no ser que intervenga la imaginación, más dispuesta que la razón a plegarse a los mandatos de la naturaleza.

Así, la sensibilidad, la memoria y el entendimiento sólo son instrumentos de la imaginación, que es el verdadero artífice de las creencias humanas. El entendimiento, en tanto que compara y relaciona ideas en sí mismo, tal vez es en algún sentido una parte de

---

<sup>63</sup> Fogelin, Robert, J., *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>64</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, p. 208.

la imaginación; una parte tal que opera bajo límites más estrechos y con fines pragmáticos. A diferencia de la mera fantasía, que es más arbitraria en la unión de sus ideas, el entendimiento se impone reglas rígidas, pues de este modo, si bien no puede generar convicciones él solo, cumple con la labor de guiar a la mente por causas seguros para decidir el sentido de sus acciones, pero no hasta el grado de hacerla dudar de sus principios más indispensables, señalados por sus creencias naturales y formulados por la imaginación. El campo de acción del entendimiento no puede extenderse más allá de las materias formales o relaciones de ideas.

Nuestra primera conclusión debe ser, por tanto, ésta: los principios conjugados hacen del espíritu mismo un sujeto, y de la fantasía una naturaleza humana; establecen un sujeto en lo dado, pues un espíritu provisto de fines y relaciones, y de relaciones que responden a esos fines, es un sujeto. Sólo que esa es la dificultad: el sujeto está constituido en lo dado por los principios, pero como instancia que supera lo dado mismo. El sujeto es el efecto de los principios en el espíritu, pero es el espíritu que deviene sujeto; él es quien se supera, en última instancia. En resumen, hay que comprender a la vez que el sujeto está *constituido por los principios y fundado sobre la fantasía.*<sup>65</sup>

Dado que la mente humana, en un sentido estricto, sólo percibe sensaciones, ideas y sentimientos, la imaginación ocupa, desde la perspectiva de Hume, un lugar señero en el concierto de sus facultades. Ésta lleva a las demás fuera del universo de la mera percepción. Solamente ella puede fingir las creencias que exige el instinto a pesar de la incapacidad de la razón para probar únicamente por argumentos la realidad de sus conclusiones; Hume acusa al entendimiento de ser una facultad que realiza sólo cálculos que son estériles tomados por sí mismos. Una vez que la imaginación ha preparado el terreno para él, el entendimiento puede realizar sus operaciones. Antes de que el entendimiento pueda hacerse útil, la imaginación tiene que haber elaborado la imagen de

---

<sup>65</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 141.

un mundo externo, de una sustancia que preserve la *identidad numérica* de cada objeto e inclusive de la propia identidad del sujeto percipiente.

En este sentido, para Hume la imaginación logra la hazaña de saltar la brecha entre la mente humana -que propiamente sólo es consciente de las percepciones- y lo real, pero no en un sentido absoluto o metafísico, sino sólo en uno relativo, que no obstante hace posible la creencia. Ninguna teoría científica ni filosófica está exenta en última instancia de ser un artificio por el que la imaginación trata de abrir brecha a la conciencia. Si bien el espíritu supone que está en contacto con una realidad distinta de la suya propia, aunque no conozca nada más allá de ésta, ya que el instinto le impone esta creencia, no tiene más remedio que acudir a la imaginación para sostenerla o siquiera planteársela.

Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes.<sup>66</sup>

## ***II. La inferencia***

Hume señala que todo el conocimiento humano puede dividirse en dos clases generales de juicios, según su objeto: aquellos que tratan sobre relaciones de ideas y aquellos que tratan acerca de cuestiones de hecho. La división entre conocimiento demostrativo y conocimiento empírico no depende para Hume tanto de la vía por la que la materia de los juicios es aprehendida como de las operaciones que realiza el entendimiento para efectuarlos. Para el empirismo todas las ideas tienen su origen en la experiencia en último término y según Hume toda la experiencia está contenida propiamente en la conciencia.

---

<sup>66</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, I, II, VI, p. 125.

Así, las relaciones de ideas son todas constantes y evidentes en sí mismas para la razón, aunque están circunscritas únicamente a su propio universo formal; perfecto y cerrado en sí mismo. Por otra parte, las cuestiones de hecho son todas juzgadas de acuerdo a los principios más contingentes y se reducen a una mera cuestión de probabilidad, aun aquellas que tomamos por absolutamente ciertas e incontrovertibles.

Cuando la mente toma por objeto las puras ideas llamadas abstractas, como aquellas de las que se ocupan las matemáticas y la lógica, no descubre algo que no esté ya ínsito en las propias ideas que juzga, sino que se limita a analizarlas y a diseccionar sus propiedades según las normas que él mismo establece. El alcance de esta clase de razonamiento depende propiamente de la agudeza del entendimiento particular que lo realiza, pues presumiblemente cualquier relación de ideas puede ser comprendida finalmente -o descartada si es contradictoria- a base de aplicación y de ingenio. Sin embargo, el terreno de lo formal, aunque parezca independiente del *mundo empírico* para el entendimiento, está separado de él sólo artificialmente, pues "...no hay cosa tal como ideas generales y abstractas, hablando con propiedad, sino que todas las ideas generales son, en realidad, particulares, vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente."<sup>67</sup> Aun este reducto de la razón, aunque es una obra del entendimiento, depende inicialmente de la experiencia para constituirse.

En cambio, en el estudio de la naturaleza todo conocimiento es sólo parcial y depende de la observación para justificarse. Todos los razonamientos sobre cuestiones de hecho se basan en la experiencia y por lo tanto son absolutamente contingentes, es decir

---

<sup>67</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, p. 201n.

que cuando se juzga sobre los hechos naturales la mente se limita a revisar en su memoria el curso de los hechos pasados sin encontrar en ellos apenas un solo principio que los haga necesarios demostrativamente, de acuerdo con Hume. Dado que el entendimiento únicamente juzga las ideas en su forma y coherencia internas, en lo referente a las cuestiones de hecho no puede analizarlas en sí mismas y a partir de ellas determinar la validez o invalidez de una conclusión empírica, sin tomar en cuenta antecedente alguno. Para esta facultad es indiferente si una determinada idea viola o no el curso natural y conocido de la experiencia mientras esta idea sea comprensible o no sea en sí misma autocontradictoria. “Ninguna negación de hecho implica una contradicción. (...) El caso es distinto con las ciencias propiamente dichas. Toda proposición que no es verdad es confusa e ininteligible.”<sup>68</sup>

Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número, y que todos los intentos de extender la clase más perfecta de conocimiento más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión. Como las meras partes componentes de cantidades son totalmente similares, sus relaciones se hacen intrincadas y complejas, y nada puede ser más interesante y útil que averiguar, por una variedad de medios, su igualdad o desigualdad a través de sus distintas apariciones. Pero como todas las demás ideas son claramente precisas y diferentes entre sí, jamás podremos, incluso con mayor escrutinio, avanzar más allá de la observación de esta diversidad y, por obvia reflexión, establecer que una cosa no es la otra.<sup>69</sup>

Mientras que el entendimiento puede tener certezas en el terreno de las llamadas ideas abstractas, que es su ámbito particular, para llevar sus operaciones fuera de sí depende de la experiencia y nunca puede alcanzar en lo referente a las cuestiones de hecho el mismo grado de evidencia que en las cuestiones demostrativas. En lo que toca a las relaciones de ideas, el entendimiento se ocupa de objetos que él mismo ha formado y

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, 12, p. 208.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 12, p. 207.

determinado de acuerdo a estatutos de su propia creación. Desde esta perspectiva, siendo que para el empirismo todas las ideas se originan en la experiencia en algún grado, las ideas llamadas abstractas o generales son extraídas originalmente del terreno empírico y escindidas de éste por medio de la imaginación para el provecho del entendimiento, que a partir de ellas puede crear y comprender modelos formales según el interés del individuo; esquemas que aplica en el *mundo empírico* pero que no pertenecen a éste intrínsecamente. Esta forma de conocimiento no es propiamente compatible con las cuestiones de hecho, sino limitadamente. A tiempo que las ideas formales como las de la geometría son semejantes y uniformes, las sensaciones que dan origen a las ideas de la mente son diversas. Las ideas provenientes de la experiencia son únicas y distintas entre sí, por lo que la conciencia está limitada a las regularidades que puede observar en ellas al juzgarlas, sin que esté a su alcance entender estas regularidades en un sentido absoluto, sino apenas en uno probable.

¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia: es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. Se hablará de la *imaginación*, de *espíritu*, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ése, una colección como ésa. El empirismo parte de la experiencia de una colección, de una sucesión animada de percepciones distintas. De ellas parte, en la medida en que ellas son distintas, en que son independientes.<sup>70</sup>

La mente humana tiene en el entendimiento un campo de ideas que domina y extiende en la medida de sus propias facultades. Pero tratándose de la sensibilidad, si bien la limita y la condiciona por medio de la imaginación y el instinto (dándole una relativa coherencia), no tiene injerencia sobre la diversidad y multiplicidad de las percepciones que le presenta. La experiencia no es en sí misma sino una pléyade de percepciones

---

<sup>70</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 93.

distintas hasta que la conciencia las organiza según sus principios y las regularidades relativas de aquellas, modelando así un ‘mundo’ a su alrededor, otro que le pertenece íntimamente y sus contenidos respectivos. El espíritu aprende gradualmente a discernir y a discriminar entre sí distintos conjuntos dentro de esa multitud pasmosa de percepciones. Pero una vez admitido el ‘caos informe’ que Hume supondría que conforma la *experiencia primitiva* o primordial, el enigma recae sobre qué características de la mente le permiten superarlo y hacerse de una imagen aproximada y suficiente de la realidad. “Tiene que haber razones que expliquen por qué podemos o no podemos hacer las cosas que hacemos o no hacemos, y tratar de descubrir tales razones -explicar las que podrían llamarse nuestras habilidades o inhabilidades conceptuales e intelectuales- se hallaría plenamente conforme con el espíritu de una ciencia empírica del hombre.”<sup>71</sup>

A diferencia de los juicios concernientes a las relaciones de ideas, donde la conexión entre los elementos que se juzgan está dictada por la estructura misma del sistema que conforman, según el diseño del entendimiento, en el caso de los juicios referentes a cuestiones de hecho, en cambio, la conexión es inapresable para el entendimiento, pues ésta está determinada por la experiencia exclusivamente. Cuando la mente juzga sobre hechos naturales -incluidos sus propios sentimientos o inclinaciones, es decir, la relación entre sus impulsos y sus acciones- no es por medio del entendimiento que establece la conexión entre un hecho y otro. La suposición contraria, como Hume lo sugiere, es una atribución que el racionalismo otorgó inapropiadamente a esta facultad.

“Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de una piedrecita puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el deseo de un

---

<sup>71</sup> Stroud, Barry, *Op. cit.*, X, p. 340.

hombre controlar los planetas en sus órbitas. Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro.”<sup>72</sup>

La sola idea de un hecho determinado no está de suyo conectada con la de otro, aun cuando estos parezcan estar unidos indefectiblemente como causa y efecto en la imaginación. La conexión entre dos sensaciones distintas -que aparecen juntas y se anteceden una a la otra en un orden regular en la experiencia- es percibida por la mente como una *conexión necesaria*, pero esta conexión, de acuerdo con Hume, no es tanto ‘pensada’, sino ‘sentida’; no es necesaria en un sentido lógico y estricto, sino necesaria de acuerdo al hábito.

Ambos, Locke y Berkeley le habían tenido confianza al concepto de causalidad. Diferían sólo en que Locke admitía que las relaciones de fuerza se sostenían entre partículas físicas, mientras que Berkeley le dio a las mentes el monopolio sobre la actividad causal. Hume se propuso analizar las relaciones de causa y efecto, y lo que emergió de su análisis era que la idea de fuerza, o actividad causal en su interpretación ordinaria, era un mito. No podía haber conexión necesaria entre eventos distintos. Todo lo que queda entonces es una serie de ‘percepciones’ pasajeras sin objeto externo, sin sujeto duradero al cual pudieran pertenecer, y ni siquiera ellas mismas ligadas la una a la otra.<sup>73</sup>

Cuando la mente juzga que dos sensaciones están conectadas causalmente no percibe la propia conexión en la experiencia, pues a menudo puede juzgar erróneamente, es decir que creé percibir una *conexión necesaria* donde no la hay. Tampoco puede derivarla de la relación entre ideas, pues la causa y el efecto, en tanto que ideas, son distintas e independientes entre sí. La *conexión necesaria* en la relación causal, como no sea una sensación captada directamente en la experiencia o una idea inherente a la conjunción de la causa y el efecto, no puede ser, según Hume, sino un *sentimiento natural*

---

<sup>72</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, 12, p. 208

<sup>73</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 17.



originado en el sujeto. “Y he ahí por qué en las cuestiones del entendimiento la marcha de Hume es siempre la misma: va de la ausencia de una idea en el espíritu a la presencia de una afección en el espíritu.”<sup>74</sup> Propiamente, el espíritu percibe sensaciones que se acompañan regularmente en la experiencia seguidas unas de otras siempre en el mismo orden de prioridad, pero no tiene noticia realmente del poder que supone, a partir de su sensibilidad, que ejercen unas sobre las otras para producirse. “La negación de la idea de la cosa afirma la identidad del carácter de esa cosa con la naturaleza de una impresión de reflexión. Así, pues, para la existencia, la idea general, la conexión necesaria, el yo, el vicio y la virtud.”<sup>75</sup>

Así mismo, tampoco puede suponer la mente, sin más, que la experiencia sea gobernada por la regularidad invariablemente, y de ahí que todos sus juicios sobre causas y efectos sean del todo fiables cuando están razonablemente apoyados por la experiencia anterior. La perfecta regularidad de la naturaleza es una suposición más de la imaginación impuesta por el hábito, lo mismo que la *conexión necesaria* en las inferencias causales, pues al igual que ésta, no está implícita en la serie de sensaciones diferentes que componen la experiencia. Además, de asumir como principio que toda experiencia está sometida a la regularidad, dicho principio necesitaría apoyarse en sí mismo circularmente para poder mantenerse vigente en la experiencia sucesiva. Aún persuadiéndose de que todos los hechos pasados se ajustan absolutamente a un mismo curso regular, no sería en sí mismo contradictorio imaginar que éste se interrumpiese súbitamente, sin más.

En tanto que son sucesos empíricos y contingentes, los hechos naturales no son

---

<sup>74</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>75</sup> *Id.*

perfectamente predecibles en un sentido apodíctico y demostrativo, sino que la regularidad con la que se manifiestan, desde la perspectiva de Hume, apoya en la mente el hábito de transitar de un hecho al siguiente cuando éstos se han conjuntado anteriormente. Esta conjunción habitual produce en el espíritu un sentimiento de anticipación que es tomado por la imaginación como una *conexión necesaria* entre causas y efectos.

Mientras que la necesidad está en el sujeto, la relación necesaria es en las cosas sólo una conjunción constante: *la necesidad no es sino esto*. Pero está en el sujeto en tanto él contempla, no en tanto actúa: la conjunción constante es *toda* la relación necesaria. (...) Cuando Hume habla de un acto del espíritu, de una tendencia, no quiere decir que el espíritu sea activo, sino que es activado, que ha devenido sujeto. La paradoja coherente de la filosofía de Hume consiste en presentar una subjetividad que se supera y que no por eso es menos pasiva. La subjetividad está determinada como un efecto: es una *impresión de reflexión*.<sup>76</sup>

Las pasiones o sentimientos, si bien son un producto original de la mente, sólo surgen a partir de la interacción de ésta con la experiencia. Cuando una determinada sensación ha aparecido constantemente unida al placer o al dolor, las sucesivas apariciones de impresiones semejantes darán lugar respectivamente a los sentimientos de amor u odio, si se dirigen a sensaciones escindidas del propio sujeto<sup>77</sup> y de orgullo o humildad, cuando se refieren a las cualidades de éste, u otras con las que está estrechamente relacionado o creé estarlo.<sup>78</sup> De manera similar, la unión reiterada de dos sensaciones sucesivas habitúa a la mente a sentir con la aparición de la primera de ellas que es inevitable el advenimiento de la segunda; haciendo posibles las inferencias causales. “Hume explicó las conexiones necesarias enteramente en los términos de la

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>77</sup> Vid. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, II, II, I.

<sup>78</sup> Vid. *Ibid.*, II, I, II.

imaginación y sus sentimientos: una impresión reflexiva comprendida por los sentimientos de facilidad (en la transición de una percepción a la sucesiva) y vivacidad (si la transición es de una impresión a una idea.)”<sup>79</sup> Esta característica del espíritu, que percibe en su propio fuero sensaciones que reflejan su experiencia anterior, le permite ir en la imaginación más allá de las percepciones presentes y recrear gradualmente sus propias ideas, volviéndolo un conjunto dinámico de pensamientos que se renuevan constantemente.

Para Hume no existe en un sentido estricto, en lo referente a las cuestiones de hecho, lo que propiamente puede llamarse conocimiento, sino apenas creencias probables a las que la mente asiente por la fuerza del hábito. El entendimiento no puede garantizar del todo que los hechos ocurran siempre como lo anticipan sus cálculos, pues su comprensión de la experiencia es parcial e insuficiente. En el terreno de la naturaleza, la conciencia se enfrenta siempre al azar en algún grado, aunque éste sea mínimo. No puede eliminarlo completamente alguna vez, si bien puede restringirlo notablemente por diversos medios, corrigiendo sus observaciones y sometiéndolas a un método, por ejemplo. “Descubrir una íntima conexión entre la posesión de la idea de conexión necesaria y la capacidad para sostener y trazar las implicaciones de diversas posibilidades no realizadas, tendrá que parecer, según las bases humeanas, un simple aumento del enigma y no una auténtica aclaración del mismo.”<sup>80</sup> Hume señala con su análisis escéptico que la incertidumbre no puede abandonar del todo al pensamiento humano, que es limitado e imperfecto, sino acaso contenerla por medio de los mecanismos naturales por

---

<sup>79</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 4.

<sup>80</sup> Stroud, Barry, *Op. Cit.*, p. 320.

los que elabora sus creencias. El conocimiento propiamente dicho es sólo una ambición de la mente humana, que la mueve a formarse creencias, pero que tomada con absoluta radicalidad sólo la llevaría a eliminarlas todas.

De modo que al exponer con tanto cuidado los argumentos de esa fantástica secta, mi atención era tan sólo hacer que el lector se diese cuenta de la verdad de mi hipótesis: *que todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa*. He probado aquí que, exactamente los mismos principios que nos llevan a formular una decisión sobre cualquier asunto, y a corregir esa decisión mediante el examen de nuestra inteligencia, capacidad y disposición de nuestra mente en el momento en que examinaba ese asunto... he probado, digo, que si se llevan más allá esos mismos principios, y se aplican a todo nuevo juicio reflejo, deberán reducir al final a la nada la evidencia original a fuerza de disminuirla continuamente, llegando así a destruir por completo toda creencia y opinión. Si la creencia, pues, fuera un simple acto del pensamiento sin ningún modo peculiar de concepción -o adición de fuerza y vivacidad- tendría infaliblemente que autodestruirse, y en todos los casos acabaría por suspender totalmente el juicio.<sup>81</sup>

En oposición al concepto racionalista de la conciencia, Hume niega que el entendimiento tenga una influencia definitiva sobre la creencia. Si bien es cierto que el entendimiento juega un papel decisivo para guiar el curso del pensamiento por rutas confiables, que le da un rigor y un orden que la imaginación no tiene por sí misma, por un lado, no puede sustraerse del influjo del escepticismo, por lo que requiere del apoyo de esta última facultad para evadirse de los dilemas a los que llega el raciocinio a través de la duda, y por el otro, no puede producir por sí mismo la convicción necesaria en el sujeto para sostener una creencia. “Las explicaciones genéticas de Hume derivan su interés y su complejidad precisamente de la afirmación de que las ideas así examinadas son “ficciones” o “ilusiones”.”<sup>82</sup> Hume se percató aparentemente de que las creencias no se

---

<sup>81</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, I, p. 272.

<sup>82</sup> Stroud, Barry, *Op. Cit.*, p. 344.

forman a partir de la mera captación de ciertas ideas por medio de la experiencia o de la deducción, sino que el asentimiento que requieren para diferenciarse de las ideas de la fantasía les es otorgado por el propio espíritu según sus principios naturales. Un razonamiento no constituye por sí mismo una creencia, ni puede reducirse a sus rasgos simples para descubrir por qué la mente lo afirma.

Una operación válida del entendimiento no es suficiente para generar una creencia en el individuo, pues cualitativamente no es en sí misma sino una idea más percibida por la conciencia. Sólo hasta que la mente ha consentido que un argumento dado versa sobre algo real éste cobra tanta relevancia como para determinar el contenido de una creencia. Dicha convicción proviene, según Hume, de los *sentimientos naturales* del espíritu humano, que son principios ajenos al arbitrio del sujeto, aunque están condicionados en buena medida en su aplicación por factores diversos relacionados con las características de su interioridad.

Si bien dos individuos pueden tener creencias diferentes o incluso contrarias entre sí sobre una misma cuestión, no es necesariamente por la incapacidad de alguno de ellos para comprender un determinado argumento que sus pensamientos son divergentes, sino que los mismos mecanismos de la subjetividad humana han dirigido sus opiniones en direcciones distintas en cada uno de ellos, según sus circunstancias. Lo que para uno es una convicción, para el otro apenas será un delirio fantástico, pero en todo caso no podría cambiar su opinión, sin más, añadiendo por medio de la imaginación una cualidad dada a la opinión de su contrario y sustrayéndola de la suya propia, ni sólo por seguir acuciosamente una serie de razonamientos, sino que será necesario ante todo que la evidencia llegue a suscitar en él un sentimiento suficientemente fuerte y estable para superar al que le provocara su creencia anterior, y así convencerlo. Las creencias

particulares del sujeto dependen entre otras cosas de su educación y su entorno social, así como de sus observaciones individuales, pero se distinguen en cada caso del resto de sus ideas por la forma en que son percibidas.

Por tanto, podemos concluir que la creencia consiste meramente en una cierta afección o sentimiento; es decir en algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder. Cuando estamos convencidos de una cuestión de hecho, no hacemos otra cosa que concebir ese hecho, experimentando a la vez cierto asentimiento diferente al que acompaña a las meras *ensoñaciones* de la imaginación. Y cuando decimos que no creemos en un hecho, lo que queremos decir es que los argumentos en su favor no producen ese sentimiento. Si la creencia no consistiera en un sentimiento distinto a la mera aprehensión, los objetos de todo tipo, engendrados por la imaginación más calenturienta, estarían al mismo nivel que las verdades más establecidas, basadas en la historia y la experiencia. Y es solamente la afección o sentimiento lo que distingue entre ambas cosas.<sup>83</sup>

De acuerdo con Hume, la creencia está sometida principalmente a la constitución interna del sujeto, que aunque mantiene particularidades relativas en cada individuo, es esencialmente idéntica en toda la especie humana. Mientras que algunas creencias son del todo polémicas y no son objeto de un consenso general, como aquellas referentes a la religión, la filosofía, el arte y la política, por ejemplo, otras son admitidas por grupos más amplios de personas, aunque no sean del todo incontrovertibles y den cabida a diferentes posiciones, como las concernientes a la historia, las ciencias sociales y las ciencias naturales en general; ninguna de estas cuestiones está exenta de poder discutirse. Para Hume, sólo ciertas creencias fundamentales son constantes para toda la humanidad y aunque pueden quedar por un análisis riguroso a merced del escepticismo en el terreno teórico y formal del entendimiento, son del todo imbatibles en el plano de la sensibilidad.

En ello consiste precisamente -en la generación de creencias- el carácter sensible

---

<sup>83</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, Apéndice, p. 824.

de la mente. Más allá de la mera captación inocua de percepciones distintas, el espíritu responde a los estímulos de la experiencia sensible, enriqueciéndola y constituyéndola así, propiamente en la experiencia de un sujeto. La conciencia reproduce las sensaciones como ideas y las asocia por medio de la imaginación, produciendo nuevas ideas y sensaciones como reflejo. “Y *primeramente* la asociación tiene tres efectos: ideas generales, sustancias y relaciones naturales. En los tres casos el efecto consiste en una impresión de reflexión, en una pasión, una pasión calma, una determinación que el espíritu sufre, lo que Hume denomina una tendencia, una costumbre, un desahogo, una disposición.”<sup>84</sup> Hume asegura que algunas ideas son acompañadas al percibirselas por sensaciones internas constantes y sutiles, distintas en propósito y significado de aquellas sensaciones internas, violentas y volubles, que dictan el afecto o la repulsión por cualidades determinadas; *pasiones tranquilas* que no están sujetas al vaivén permanente de los estados de ánimo y que brindan un acento indispensable para ciertas ideas primordiales que estructuran la experiencia humana. Estas ideas, que no pueden ser innatas ni apodícticas para Hume, dependen del todo, para mantener una influencia permanente en el pensamiento, de aquellos sentimientos instintivos y originales.

Las impresiones no se contentan, por lo demás, con forzar las relaciones: las fingen, las fabrican a gusto de los encuentros. Y el sujeto sufre, pues, presiones, atormentado por espejismos y requerido por la fantasía. Y sus pasiones, sus disposiciones del instante, lo llevan a secundar las ficciones. En una palabra, no sólo somos sujeto, somos algo más, somos también un Yo, siempre esclavo de su origen. El hecho es que hay creencias ilegítimas e ideas generales absurdas. Los principios establecen entre las ideas relaciones, relaciones que son también para la impresión leyes de comunicación de la vivacidad, y además es necesario que la vivacidad, sin excepción, se conforme a esas leyes.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 143.

Según la teoría de la percepción de Hume, los *sentimientos naturales* imprimen una fuerza renovada en las ideas de la *conexión necesaria*, el mundo externo, la sustancia o identidad de los objetos y la identidad personal, sin la cual sólo serían ensayos vacíos de la imaginación, totalmente incapaces de compensar la inhabilidad del entendimiento para demostrarlas; aunque propiamente es en la medida que dependen de dichos sentimientos que están allende el alcance de aquella facultad. Así, estas ideas, inicialmente inferiores a las sensaciones, pueden imponerse en la conciencia. “Hemos visto qué importancia tiene para Hume la distinción de dos tipos de impresiones: las impresiones sensibles y las impresiones de reflexión. Todo nuestro problema depende de ellas, ya que las impresiones sensibles forman únicamente el espíritu, dándole sólo un origen, mientras que las impresiones de reflexión constituyen el sujeto en el espíritu...”<sup>86</sup> Sin el papel que desempeñan en la mente los *sentimientos naturales*, ésta no rebasaría la mera percepción, ni podría establecer conexiones perdurables entre sus ideas. Éstos vertebran la arquitectura de la conciencia y conforman lo que propiamente puede llamarse la *naturaleza humana*. “No hay duda de que Hume nos presenta las impresiones de la reflexión cual si formaran parte de la colección, pero además es necesario *ante todo* que estén formadas. Y en su formación misma dependen de un proceso particular, dependen de los principios que son los principios de la subjetividad.”<sup>87</sup>

En lo que toca a su teoría de la creencia, puede decirse en algún sentido que Hume no buscó refutar la importancia del entendimiento y el conocimiento en su acepción práctica, ni trató de reducirlos al absurdos por el absurdo mismo, sino que se propuso

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>87</sup> *Id.*



redefinir su sentido y matizar sus alcances respecto de la definición racionalista; desmitificándolos, por así decirlo. El entendimiento ya no sería más en sí mismo el núcleo abstracto de la razón humana, sino un apéndice de la imaginación sometido a la naturaleza e incapaz de intervenir en lo que ya está firmemente fincado en el *aparato pasional* del ser humano. Y el conocimiento, en consecuencia, no sería tal para Hume en un sentido absoluto, sino relativamente; reduciéndolo a la creencia y la probabilidad, salvo en el terreno puramente formal. En consecuencia, se diría que estos conceptos no han sido del todo descartados, sino antes bien reinterpretados por el escepticismo.

### ***III. El naturalismo***

El gran subversor del *pirronismo* o de los principios excesivos del escepticismo es la acción, la ocupación y los quehaceres de la vida común. Aquellos principios pueden triunfar y prosperar en las escuelas donde, desde luego, es difícil si no imposible refutarlos. Pero tan pronto como abandonan la sombra y, en virtud de la presencia de objetos reales que activan nuestras pasiones y sentimientos, son opuestos a los más poderosos principios de nuestra naturaleza, se desvanecen como el humo y dejan al escéptico más decidido en la misma condición que los demás mortales.<sup>88</sup>

En la introducción del *Tratado de la naturaleza humana*, su autor se propone desvelar una perspectiva ‘inérita’ de los fundamentos del pensamiento humano. Lo mismo en el terreno de la teoría como en el de la acción, Hume asegura que la razón está sometida a la naturaleza: a los sentimientos.<sup>89</sup> La necesidad de este principio novedoso queda revelada una y otra vez a lo largo de la obra del filósofo escocés por los sucesivos embates del escepticismo. Pero éste no tiene exclusivamente el propósito de exponer la incapacidad de la razón para justificar las creencias fundamentales de los seres humanos, sino que es él

---

<sup>88</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, p. 202.

<sup>89</sup> Cf. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, III.

mismo la causa ínsita de dicha ineficiencia. Tanto el *dogmatismo* como el *pirronismo*, a pesar de sus conclusiones antagónicas, yerran en el carácter del planteamiento. Ambos colocan a la facultad racional en el núcleo de la disputa; el primero para validarla como articuladora del conocimiento y el segundo para desacreditarla. Por su parte, Hume propone una tercera vía –el naturalismo- que permanece al margen del conflicto de las dos primeras y que sin embargo admite, tal vez, un uso pedagógico del escepticismo.

En una primera instancia el naturalismo se opone al *pirronismo* moderando sus pretensiones y el alcance de los argumentos escépticos. La creencia es un hecho natural y como tal es inevitable aun por medio del más contundente escepticismo. Los seres humanos todos, aun aquellos que se pronuncian más decididamente por la *duda sistemática*, tienen creencias cotidianamente, como lo señala Hume al evaluar el peso del escepticismo en su propio pensamiento filosófico (donde es por lo demás prácticamente omnipresente). La suspensión total del juicio no puede implementarse efectivamente sin ser tomada como una excentricidad o un sinsentido, sino acaso en forma especulativa únicamente. Aunque la creencia en los objetos externos, por ejemplo, pueda representar una *aporía* para la razón, aun el mismo escéptico que pone en tela de juicio la validez de cualquier argumento que pretenda probarla cree en los hechos que vive en un mundo espacial poblado de objetos, o en todo caso está obligado a actuar como si lo creyera para vivir, aunque lo considere ilusorio, lo que en un sentido práctico es igual que creerlo.

Si bien Hume se dedica a desacreditar el dualismo percepción-objeto, no se muestra escéptico acerca de la creencia natural de los hombres en la existencia independiente de los objetos, a pesar de sus implicaciones auto contradictorias. Es posible prescindir de la hipótesis metafísica, pues resuelve viejos problemas a costa de crear otros nuevos. Compromete al filósofo con una opinión especulativa que se encuentra al margen de los problemas de la vida ordinaria. Abre una vía que puede minar la creencia que trata de validar, siendo así que tal creencia es inquebrantable por medios naturales, no

precisando ni admitiendo justificación racional.<sup>90</sup>

Las que Hume considera las creencias fundamentales del ser humano –la causalidad, la existencia del mundo externo, la sustancia o identidad de los objetos y la identidad personal- plantean un dilema a la razón: al tratar de justificarlas la oponen a la visión acrítica del vulgo, que en la vida cotidiana puede prescindir de argumentos para probarlas, pues ni siquiera se plantea ponerlas en duda. La duda siempre acompaña al razonamiento y nunca al instinto.

La razón tiene una falla implícita al tratar de validar las creencias naturales, pues el escepticismo forma parte de ella orgánicamente. Esta dicotomía subyace en la distinción entre los juicios sobre cuestiones de hecho y los juicios sobre relaciones de ideas; la razón sólo tiene certeza sobre los últimos, que ella misma condiciona, y que sin embargo carecen en sí mismos de implicaciones empíricas. “Es una visión singularmente apocalíptica de la duda Cartesiana: en lugar de atormentarnos desde el exterior, el demonio malévolo yace *dentro* de nosotros –somos nosotros en efecto, nuestro propio ser.”<sup>91</sup> El pensamiento no puede evaluar cuestión alguna de hecho sin invitar al escepticismo a ponerla a prueba. Sólo en manos de la naturaleza están las creencias más necesarias de la vida humana a buen resguardo y suficientemente justificadas.

Siendo que la razón se aleja de la opinión vulgar y la somete a su crítica, planta ella misma la semilla del escepticismo. Una vez surgida esa divergencia la imaginación debe intervenir con una ficción que acomode a ambas partes, pues la razón ya no puede salir sola de la complejidad que ella misma ha planteado y satisfacer el dictado de la

---

<sup>90</sup> Noxon James, *Op. Cit.*, p. 158.

<sup>91</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 267.

naturaleza. Es la propia razón la que abre brecha al escepticismo, pero es la jerarquía superior del instinto la que disuelve el problema imponiendo las creencias naturales. “La única razón de que no seamos unos totales escépticos es que carecemos de la capacidad mental para seguir nuestras reflexiones hasta éste, su fin predeterminado. (...) Así, es la debilidad de la mente, no su fuerza, que salva a la razón del destino escéptico implícito en ella.”<sup>92</sup> La razón por sí misma es incapaz de producir convicción, por lo que el escepticismo, que es su otra faceta, también lo es. Dicho en términos *humeanos*: las ideas del entendimiento necesitan del impulso de la imaginación unida al instinto para tener la fuerza y *vivacidad* suficientes para constituirse en creencias.

Por medio de la razón no podemos explicar ninguna de las características definitivas de nuestra experiencia –la verdadera naturaleza ‘secreta’ de la conexión causal, la aprehensión de la realidad externa, la apreciación de la belleza, el juicio de una acción como buena o mala. Y la alternativa no es el escepticismo, sino la confianza en pruebas que pueden aplicarse empíricamente. Ciertas creencias o juicios (Hume no hace distinciones entre la creencia y el juicio, o inclusive entre el juicio y el razonamiento) pueden probarse ‘naturales’, ‘inevitables’, ‘indispensables’, y así son removidos más allá del alcance de nuestras dudas escépticas.<sup>93</sup>

En su primer sentido el escepticismo se antepone al racionalismo, exhibiendo sus limitaciones. La razón, dice Hume, no da cuenta suficiente de las creencias primordiales del ser humano, pues éstas dependen de otras facultades de la mente; la pretensión de fundamentar estas creencias por medio de argumentos es fútil. Ellas no se descubren en el ejercicio intelectual, sino que se desarrollan y perfeccionan a lo largo de los encuentros de la experiencia con la sensibilidad humana. Las relaciones causales, el mundo externo, la sustancia y la identidad personal distan para Hume de ser ideas perfectamente nítidas y

---

<sup>92</sup> Fogelin, Robert J., *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>93</sup> Smith, Norman Kemp, *Op. Cit.*, p. 87.

acabadas que se hagan claramente evidentes a la luz del entendimiento, sino que antes bien las caracteriza como vagas imaginерías que la mente improvisa en un primer momento para justificar sus percepciones, y que a la postre adquieren mayor complejidad y finura al confrontarse sucesivamente con la experiencia.

La creencia había sido representada por su predecesores como esencialmente intelectual, o al menos de tipo cognitivo, o sea como dependiente de la introspección, y por lo tanto a la merced del escéptico filosófico; mientras que, en la perspectiva de Hume, no resulta del conocimiento sino que le precede, y en tanto que no recae en el conocimiento, así tampoco es destruida por la duda. Por la afortunada construcción de nuestra naturaleza.<sup>94</sup>

De este modo, las creencias naturalizadas quedan eximidas del escepticismo conforme a la acción, donde son por demás indispensables, pero no respecto al pensamiento, que es el terreno propio del escepticismo. Lo propiamente real –dado que tal exista- es inapresable para la mente humana según el naturalismo, pero ésta tiene todavía a su alcance, así sea sólo para sí misma, los ensayos provisionales de la imaginación acerca de lo que acaece en la experiencia; “...nuestra naturaleza nos condena, sin posibilidad de alivio, a saber de la falsedad de lo que no podemos desacreditar;”<sup>95</sup> el ser humano, orillado por el instinto, tiene creencias que lo obligan a actuar, pero no conforme a la razón, que al abandonar el terreno puramente formal da un salto en el vacío, pues sólo encuentra en el terreno empírico percepciones inconexas. “Un examen de los mecanismos actuales de la formación de creencias muestra que las creencias raramente se basan en el raciocinio. Por esta razón, un argumento escéptico, aún si es correcto, no remueve nada que previamente sostuviera a las creencias.”<sup>96</sup> Así, el escepticismo no tiene mayores

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>95</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 268.

<sup>96</sup> Fogelin, Robert J., *Op. Cit.*, p. 94.

consecuencias para las creencias cotidianas de los humanos, pues éstas no se originan en el plano del entendimiento.

Las creencias fundamentales del pensamiento humano están en gran medida determinadas por la naturaleza, porque ellas son imprescindibles para constituir la experiencia misma de la que la razón ha de extraer ideas para sí. Sin estas creencias no puede concebirse la vida humana, por lo que antes de conceder toda razón al escepticismo, Hume toma al instinto, a los sentimientos, como alternativa para cimentar su teoría de la creencia. Si bien desecha el concepto de la mente entendida como un sujeto puramente racional, propone la idea de un individuo natural, que aunque dotado de un entendimiento limitado en sus alcances y potestades, no obstante, condiciona su propia experiencia por medio de la constitución misma de su sensibilidad; proceso del cuál la razón, sin embargo, no está excluida por completo.

Hasta donde concierne a la *identificación* de lo inmediatamente experimentado con lo independientemente real, el criticismo filosófico de la conciencia vulgar no es acordemente, Hume asegura, más que una extensión de la disciplina a la que los legos se encuentran ellos mismo sujetos en las tensiones y fatigas de la experiencia ordinaria, y puede ser llevada a su límite final sin sacrificar aquello para lo que ningún modo de teorización filosófica puede proveer un sustituto, es decir la continua operación, tal como se impone inflexiblemente sobre nosotros, de las creencias naturales. Lo que hacemos todo el tiempo es interpretar nuestra experiencia específica a la luz de experiencias específicas. Y en tanto que las creencias naturales no son sugeridas por, y no buscan apoyo en, experiencias *específicas*, ninguna clase de grado de variación en estas experiencias habría de ser alguna vez tal como para obligarnos a rechazar nuestras creencias.<sup>97</sup>

En un segundo instante, el escepticismo funge no sólo como contrapeso o contraparte de la razón, sino también como su complemento. Las ideas que anticipa la imaginación para dar cuenta de la experiencia, aunque son requeridas por el instinto,

---

<sup>97</sup> Smith, Norman Kemp, *Op. Cit.*, p. 457.

necesitan ser revisadas y actualizadas por el entendimiento con cada experiencia subsecuente para mantener su consistencia y regularidad. La crítica filosófica somete a la opinión vulgar a su escrutinio para perfeccionar y superar su imagen de la experiencia, pero al radicalizarse, a su vez es rebasada por el escepticismo. La opinión vulgar también sujeta sus ideas a una revisión paulatina y constante para que permanezcan vigentes. “El escepticismo, en toda su miríada de formas es un proceder racional, cuya principal inquietud es la razón misma.”<sup>98</sup> Este proceso, que no obstante preserva las creencias naturales, es ejecutado por la mente para salir al paso con la espontaneidad de la experiencia. El criticismo unido a los *sentimientos naturales* modela la conciencia.

Lo mismo el *dogmatismo* que el *pirronismo* aparecen a Hume como aspectos o usos distintos de la facultad racional: ‘dos caras de la misma moneda’. Pero la creencia no forma parte de la razón, sino de la naturaleza, por eso ni el entendimiento puede demostrarla ni la duda puede suprimirla. Si bien el pensamiento formal interviene en las creencias participándoles de su vocación crítica y analítica, de acuerdo con Hume, las cualidades determinantes de la mente en la formación de creencias son, por un lado, su habilidad para formar ideas a partir de la experiencia y luego descomponerlas y reordenarlas en nuevas ideas, y por el otro, su capacidad de asentir por mediación de los sentimientos a aquellas ideas que ordenan en los términos más prácticos posibles las sensaciones que devienen en él incesantemente. Las creencias imprescindibles para el ser humano están definidas por la conformación primordial de sus pasiones, por lo que la razón sólo puede objetarlas en el pensamiento pero no puede asentir a ellas de forma independiente.

---

<sup>98</sup> Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, p. 268.

Si el conocimiento diera poder, entonces la plena conciencia de que las propias creencias están mal fundamentadas o son patentemente erróneas podría considerarse una liberación. (...) Pero esta optimista respuesta no está al alcance de Hume. Su teoría del hombre explica que esas creencias fundamentales son el resultado inevitable e ineludible de la interacción de la naturaleza y la experiencia humanas. Suponer que pudieran ser arrojados por la borda a la luz de descubrimientos teóricos, por razonables que estos fueran, significaría abandonar el núcleo mismo de la teoría humeana sobre los papeles relativos de la “razón” y la “pasión” o la “imaginación” en la vida humana.<sup>99</sup>

En tanto que ciertas creencias señaladas deben establecerse con prioridad respecto del uso del entendimiento, la razón humana no puede decidir sin la tutela de la sensibilidad y la imaginación qué creencias ha de asentir y cuáles debe negar. La creencia es una manifestación de las disposiciones pasionales de la mente humana frente a la experiencia, que no está sometida a la razón, sino dictaminada por el hábito y la costumbre. “En la filosofía moral, Hume sigue a Francis Hutcheson al representar a nuestro juicio moral como fundado en las operaciones de un ‘sentido moral’ soberano. En la filosofía natural, que comprende el estudio del mundo físico, la soberanía pasa a lo que Kemp Smith llama nuestras ‘creencias naturales’.”<sup>100</sup> Los *sentimientos naturales* son el núcleo de la *facultad reflexiva* de la mente humana por medio de la cual replica y ordena su propia experiencia. Mientras que las ideas del entendimiento no pueden anticiparse, sino que provienen de ésta, las impresiones de la reflexión surgen en forma natural del espíritu a la par de ella, de tal suerte que son parte constitutiva de la misma.

A Hume no le importaba en ningún modo negar el innatismo. Por el contrario, una de sus razones principales para apartarse del amplio uso de Locke del término de ‘idea’, y para adoptar en su lugar el término de ‘percepción’ de Hutcheson con su consecuente distinción fundamental entre impresiones e ideas, es que ella le permitió hacer justicia a una verdad importante contenida en la teoría de las ideas innatas. Esta verdad, enfatizada en el título como en la

---

<sup>99</sup> Stroud, Barry, *Op. Cit.*, p. 346.

<sup>100</sup> Ayer, A. J., *Op. Cit.*, p. 19.



enseñanza del *Tratado*, es que ambas impresiones de la sensibilidad y de la reflexión tienen su origen en la naturaleza humana, y, hasta donde nuestros poderes de análisis nos permiten decidir, están determinadas por la constitución peculiar a ella, y son uniformes a través de la especie.<sup>101</sup>

La experiencia humana no está conformada únicamente por las sensaciones y las ideas que las reproducen, sino también por sentimientos que comportan una interpretación subjetiva de las mismas, que es sustantiva y determinante para el modo en que la conciencia percibe al mundo y a sí misma. El espíritu no encuentra en las sensaciones desnudas una conexión legítima entre las ideas, ni motivos para la acción; "...si denominamos experiencia a la colección de las percepciones distintas, debemos reconocer que las relaciones no se derivan de la experiencia; son el efecto de los principios de asociación, de los principios de la naturaleza humana, que constituye en la experiencia un sujeto capaz de superar la experiencia."<sup>102</sup> Por medio de los *sentimientos naturales* –y en su propia medida también por medio de los sentimientos en general- la mente recrea su propia experiencia continuamente y delinea tendencias en su pensamiento que no están ínsitas en forma alguna en las puras ideas. Las impresiones de la reflexión son la aportación decisiva de la naturaleza a la experiencia. "Y si empleamos la palabra en su segundo sentido, para designar las diversas conjunciones de los objetos en el pasado, debemos reconocer además que los principios no provienen de la experiencia, ya que es, por el contrario, la experiencia quien debe comprenderse como un principio."<sup>103</sup> La experiencia como se la concibe, no es, según Hume, la suma de las percepciones sin más, sino el producto de un proceso gestado en las disposiciones naturales del ser humano.

---

<sup>101</sup> Smith, Norman Kemp, *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>102</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 119.

<sup>103</sup> *Id.*

Es en este momento final cuando el naturalismo puede, quizás, compaginarse con el escepticismo en la teoría de Hume. “El hombre, él insiste, aunque es una criatura de la Naturaleza, es todavía un ser en el que la reflexión juega una parte tan grande, y opera tan extensivamente en la formulación de creencias *artificiales*, que nada menos que los desapasionados cuestionamientos de la filosofía escéptica pueden aprovecharse para mantenerle en una sana conformidad con los fines de la Naturaleza.”<sup>104</sup> Aunque el instinto impulsa en la conciencia a las creencias naturales en tal grado que son del todo incommovibles, el escepticismo resulta indispensable para llevar dichas creencias más allá de un mero *sensualismo* acrítico. En la medida en que el ser humano se distingue de las criaturas puramente instintivas, la imaginación avanza y despliega las creencias que el entendimiento no puede demostrar, sino que antes bien se desploman al paso de su caracterización *dubitativa*. El escepticismo no tiene tal alcance como para acabar definitivamente con las creencias naturales, y sin embargo mantiene con ellas una tensión constante de la que deriva el pensamiento propiamente humano.

La distinción entre naturaleza y cultura es exactamente la distinción entre el efecto simple y el efecto complejo. Y si Hume pone de manifiesto en toda su obra un constante interés por los problemas de la psicología animal, acaso se debe al hecho de que el animal es una naturaleza sin cultura: los principios actúan sobre su espíritu, pero no tienen otro efecto que el efecto simple. No teniendo reglas generales, sostenido por el instinto en la actualidad, carente de fantasía permanente y de procedimientos reflectores, el animal carece así mismo de historia.<sup>105</sup>

Así, el análisis que realiza Hume del pensamiento humano no se reduce, sin más, a una simple descripción de las ideas, sus relaciones y su contenido, por esclarecedora o aún por negativa que ésta pueda ser, sino que se refiere a las condiciones en las que se

---

<sup>104</sup> Smith, Norman Kemp, *Op. Cit.*, p. 130.

<sup>105</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 58.

originan las percepciones de la mente en sus circunstancias naturales. Inclusive, más allá de ocuparse del *génesis* de las ideas, el sentido de su estudio es descubrir las implicaciones y las determinaciones que éstas conllevan y a las que están sujetas; “...el primer paso, el más importante y el más difícil, es describirlos, comprender en qué consiste el “tener” las ideas de que se trata y qué es lo que lo hace posible. Esta labor descriptiva no exigiría verdades de una misteriosa psicología no empírica, de algún modo deducidas *a priori* del conocimiento y las capacidades que con tanta claridad exhibimos...”<sup>106</sup> No se trata de una investigación puramente formal, ni de un escrutinio llano de los conceptos. La “*ciencia de la naturaleza humana*” versa fundamentalmente sobre las condiciones empíricas en que se desarrollan la percepción y la creencia, y es del todo ajena a cualquier disertación sobre las condiciones lógicamente necesarias de las mismas; “...requeriría, por el contrario, una investigación plenamente “naturalizada” de la auténtica situación humana en la vida real –lo que la gente llega a ser capaz de hacer, pensar y sentir, lo cual constituye su concepción de un mundo objetivo de cuerpos que interactúan causalmente, en el cual ella misma tiene lugar.”<sup>107</sup>

Tanto para Hume como para Kant los principios del conocimiento no derivan de la experiencia. Pero en el caso de Hume nada hay en el pensamiento que supere a la imaginación, nada es trascendental, puesto que esos principios sólo son principios de *nuestra* naturaleza, puesto que hacen posible una experiencia sin hacer al mismo tiempo necesarios objetos para esa experiencia misma. Un único recurso ha de permitirle a Hume presentar el acuerdo de la naturaleza humana con la Naturaleza como algo que no es un acuerdo accidental, indeterminado, contingente: la finalidad.<sup>108</sup>

La huella definitiva del escepticismo en el pensamiento de Hume es el factor de

---

<sup>106</sup> Stroud, Barry, *Op. Cit.*, p. 332.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>108</sup> Deleuze, Gilles, *Op. Cit.*, p. 124.

que ni aún el naturalismo le permite afirmar el conocimiento en su acepción convencional. Si bien los *sentimientos naturales* obligan a la mente humana a asumir la existencia de un *mundo objetual* ordenado causalmente, que es captado por su propia conciencia, ninguna de estas creencias cabe ya dentro del concepto racionalista del pensamiento tras su análisis escéptico, que es consustancial al naturalismo. Aunque el naturalismo dista de establecer esquemas universales del sujeto, sí confía en que su descripción del espíritu es uniforme en la especie humana, pero ella misma no es sino una construcción coherente y funcional. “En una palabra, al creer e inventar hacemos de lo dado mismo una *Naturaleza*. (...) Llamamos finalidad al acuerdo de la finalidad intencional con la *Naturaleza*. Este acuerdo no puede ser sino pensado, y sin duda es el pensamiento más pobre y vacío.”<sup>109</sup>

El naturalismo de Hume abreva en su escepticismo en tal medida que es prácticamente indistinguible de él; es escéptico en su esencia. Asimismo, la aportación del naturalismo distingue a su escepticismo del escepticismo clásico o *pirronismo* (como Hume lo conoció), y en el sentido en el que a éste lo incluye en su crítica al racionalismo pareciera que pretende conformar un escepticismo más radical y fundamental, aunque preserve la creencia por medio de las impresiones de la reflexión, y más concretamente a través de los *sentimientos naturales*. “*Las conclusiones naturalistas de Hume acerca del entendimiento son del todo consecuencia de su teoría de las ideas, particularmente de su aplicación de la concepción de la creencia como vivacidad de las relaciones en la imaginación, de modo que el naturalismo no sólo es inseparable del escepticismo, sino que de hecho deviene en él.*”<sup>110</sup> El escepticismo que antagoniza con el racionalismo es

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>110</sup> Waxman, Wayne, *Op. cit.*, p. 16.

para Hume una extensión o consecuencia de la misma doctrina y es tan inconsistente como ella misma. Su llamado *escepticismo moderado* no supondría, pues, una capitulación de los principios escépticos, sino antes bien una reflexión del escepticismo sobre sí mismo, acaso inclusive una superación. El escepticismo absoluto no puede practicarse ni subsistir siquiera, en el sentido estricto. Este hallazgo del naturalismo es en realidad un reflejo de las propias ineficiencias estructurales del racionalismo. El escepticismo planteado por Hume encuentra en el naturalismo una nueva brecha para resolver la vieja dicotomía entre *pirronismo* y *dogmatismo*, con lo que él mismo encuentra una perspectiva más razonable y más acabada de sí y de sus propios alcances y problemas.

La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a hacer juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón de su conexión acostumbrada con una impresión presente, más de lo que podamos prohibirnos a nosotros mismos el pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos a ellos nuestra vista a plena luz del sol. El que se tome las molestias de refutar 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.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Hume, David, Op. Cit., I, IV, I, p. 271.

### III. EL ESCEPTICISMO MORAL

#### *I. La motivación moral*

Así, los distintos límites y funciones de la *razón* y del *gusto* se determinan fácilmente. La primera procura el conocimiento de lo verdadero y lo falso: el segundo da el sentimiento de lo bello y lo deforme, del vicio y la virtud. La una descubre los objetos tal y como estos se encuentran realmente en la naturaleza, sin añadidos ni disminuciones; el otro tiene una facultad productora; y dorando o tiñendo los objetos con los colores tomados a préstamo del sentimiento interno, hace que surja una como nueva creación. La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer o dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición. Partiendo de relaciones conocidas o supuestas, la primera nos lleva al descubrimiento de lo que estaba oculto y nos era desconocido; después de que todas las circunstancias y relaciones nos han sido mostradas el segundo nos hace experimentar, a partir del todo, un sentimiento de censura o de aprobación.<sup>112</sup>

Del mismo modo que Hume se opuso a la primacía de la razón en la formación de las creencias humanas en el terreno del pensamiento, en lo referente a la acción también depositó en las emociones o sentimientos el papel fundamental y decisivo en la ejecución de los juicios morales. A contracorriente del racionalismo, niega nuevamente que sea por medio del entendimiento que la mente extraiga los principios de su proceder; "...aunque la razón, cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o son útiles, no es por sí sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral."<sup>113</sup> Esta facultad, si bien puede señalar en un momento dado qué acciones o decisiones son las más

---

<sup>112</sup> Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, §114, p. 182.

<sup>113</sup> Hume, David, *Ibid.*, §103, p. 172.

propicias para encontrar y evitar respectivamente lo moralmente bueno y lo moralmente malo, no es ella misma la que determina la identidad de estos últimos caracteres. La razón sólo descubre los procedimientos pragmáticos para alcanzar lo moralmente deseable y evitar lo moralmente detestable, pero no juzga en qué es en lo que cada uno consiste. “La utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere, pues, que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencia útiles sobre las perniciosas.”<sup>114</sup>

Antes de juzgar a un individuo como bueno o malo por un acto determinado, es preciso indagar el contexto en el que ha actuado, pues la cualidad moral no reside en la acción misma ni se descubre propiamente por la llana percepción del hecho o en las ideas que ésta engendra, sino que una vez que el entendimiento ha brindado, a partir de la información disponible, un retrato lo más cabal posible de lo ocurrido, concluye su intervención en el asunto para dar paso al *sentimiento moral*. Los objetos del entendimiento son propiamente las cuestiones de hecho y las relaciones de ideas, pero ninguna de ellas implica por sí sola una valoración moral sino hasta que participa en el juicio la *facultad reflexiva* del ser humano; la razón sólo aporta datos brutos que son evaluados por aquella en función de los sentimientos asociados a determinadas ideas o sensaciones. Aunque el entendimiento aporta el panorama general en que se suscita una acción, no tiene la última palabra sobre el carácter moral de ésta, pues éste no consiste en una nueva idea derivada del conjunto, sino en una *sensación refleja* que se origina en el modo interno en que dicha acción es percibida y no en su apariencia externa.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, §103, p. 173.

La aprobación o la censura que entonces tienen lugar no pueden ser obra del juicio, sino del corazón; y no consisten en una proposición o afirmación especulativa, sino en un sentimiento activo. En las disquisiciones del entendimiento, partiendo de circunstancias y relaciones conocidas, inferimos alguna nueva y desconocida. En las decisiones morales, todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, tras contemplar el todo, siente alguna nueva impresión de afecto o disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.<sup>115</sup>

Según el concepto tradicional de la moral, el bien y el mal se definen de acuerdo a juicios racionales, de modo que aquellas acciones que se acomodan mejor a la razón pueden considerarse las más apropiadas, mientras que las acciones reprobables son por tanto las más irracionales. Así, se cree comúnmente que la elección de una conducta recta está normada, por ejemplo, por las ideas del 'bien común' o de la 'reciprocidad', y que cuando se aleja de estos preceptos u otros similares adolece en algún grado o modo de racionalidad. Pero Hume señala que el entendimiento se ocupa propiamente de distinguir entre la verdad y la falsedad, y no entre el bien y el mal. Además, para él sólo se pueden considerar ajenas a la razón aquellas ideas que son en sí mismas autocontradictorias, es decir, aquellas ideas que no pueden concebirse ni en la imaginación ni en el entendimiento, lo que excluye inmediatamente cualquier acción humana -actual o pensada- en tanto que se trata de una cuestión de hecho y no de una relación de ideas.

Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios ineficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni condenarla. (...) Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso; no hay en esto nada más extraordinario que lo que hay en mecánica, cuando vemos que una libra de peso levanta otras cien gracias a lo ventajoso de su situación. En breve, una pasión debería estar acompañada de algún falso juicio para ser irrazonable; e incluso, para hablar con propiedad no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, §108, p. 177.

<sup>116</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, III, pp. 562-563.



La razón poco o nada tiene que ver con las genuinas motivaciones humanas. Si en los hechos la medida del vicio y la virtud es tan diferente entre las distintas personas, y aún tan voluble respecto de un mismo individuo según su circunstancia presente, no puede ser que una facultad que se supone tan constante en su ejercicio, como lo es la razón, sea aquella que dicta el sentido en que se dirigen las acciones humanas particulares. Por el contrario, lo que puede observarse más constantemente en el curso de la vida ordinaria es que las personas actúan irreflexivamente, ignorando en gran medida por qué se conducen de un modo determinado, si bien se pueden explicar sus motivaciones *a posteriori*. “Las reflexiones de la filosofía son demasiado sutiles y distantes para tener un espacio en la vida común, o para erradicar cualquier pasión.”<sup>117</sup> Antes bien, puede advertirse lo limitado que es el verdadero influjo de la razón en los motivos morales, que pueden llegar a ser por demás dispares según las características específicas de una situación subjetiva particular.

“Otro defecto de esas refinadas reflexiones que la filosofía nos propone es que, por lo común, no pueden disminuir o extinguir nuestras pasiones viciosas sin disminuir o extinguir las que son virtuosas, y sin volver la mente totalmente indiferente e inerte.”<sup>118</sup> Partiendo de la suposición racionalista de que la *facultad cognitiva* puede dominar y aún suprimir a las inclinaciones naturales de los seres humanos para volverlos moralmente virtuosos, habría que asumir que el desapasionamiento consecuente mina por igual a los impulsos tendientes a la virtud como a aquellos que son propicios para el vicio, llevando así al individuo a la inacción. Por el contrario, un modelo naturalizado de las motivaciones humanas debe reconocer que el influjo de los sentimientos es constante en el

---

<sup>117</sup> Hume, David, “El escéptico”, en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 257.

<sup>118</sup> *Id.*

espíritu, que éste no puede sustraerse de aquellos y que la razón no los dirige, sino que antes bien se pliega ante ellos. Así pues, la distinción moral entre el bien y el mal, lo mismo que la preferencia por uno u otro, no dependen tanto para Hume de máximas racionales como del balance que se juega entre las pasiones humanas.

De acuerdo con Hume, el *sentimiento moral* es una afección “*sui generis*”. Si los racionalistas, señala, se han podido persuadir de que es la razón el origen de la moralidad humana es porque las emociones involucradas en ella son cualitativamente distintas de las pasiones más comunes como el amor, el odio, el orgullo y la humildad, entre otras. Mientras que las pasiones que más ostensiblemente atraen al ser humano hacia lo placentero y lo alejan de lo doloroso son del todo evidentes al suscitarse, la inclinación por la virtud y la justicia, y la repulsión por el vicio y la iniquidad, tienen un carácter más sutil. “La cualidad agradable se supone que reside en el objeto, no en el sentimiento, y sólo porque el sentimiento no es tan turbulento o violento como para distinguirse en sí mismo, de forma evidente, de la percepción del objeto.”<sup>119</sup> Hume asegura que estas distinciones provienen de *pasiones tranquilas*, que aunque no son tan violentas para distinguirse de una forma nítida de las ideas del entendimiento, son menos fugaces que los sentimientos más evidentes, y pueden mantener una influencia más constante y regular sobre la conducta que aquellos.

La razón, por ejemplo, actúa sin producir ninguna emoción sensible; y, con excepción de las más sublimes disquisiciones de la filosofía o de las vanas sutilezas de las escuelas, a penas si proporciona nunca placer o desagrado. A esto se debe que toda acción de la mente, que actúe con la misma calma y tranquilidad, sea confundida con la razón por todos aquellos que juzgan de las cosas por su apariencia, a primera vista. Es cierto, sin embargo, que existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 239.

por su sentimiento o sensación inmediata.<sup>120</sup>

La razón, pues, es una facultad que se caracteriza por sus cálculos desapasionados y que no tiene por sí misma la capacidad de mover al ser humano a la acción. Éste, por su parte, cuando es virtuoso, se sustrae de la influencia de las pasiones más vívidas, cultivando sentimientos más serenos que llegan a tener un efecto casi permanente en su espíritu. “Así la costumbre puede dar lugar a una pasión que lo mismo es calmada como produce un fuerte efecto en la voluntad. Dicha pasión calmada y fuerte puede prevalecer sobre una violenta.”<sup>121</sup> Sin embargo, la existencia de estas *pasiones tranquilas* o pasiones morales es apenas un supuesto alcanzado por Hume como consecuencia de la oposición de su escepticismo contra el racionalismo moral, pues, a diferencia de otras percepciones, éstas no tienen una identidad obvia en la medida en que son tan apacibles como para tomarse inadvertidamente por ideas. Esto implica una oposición entre la teoría de Hume sobre la motivación moral y el principio empirista acerca de la nitidez subjetiva de la percepción, pese a lo cual el filósofo escocés insistió en postular las *pasiones tranquilas*, pues éstas parecen en todo punto necesarias en un sentido teórico para fundar su sentimentalismo moral una vez que se ha convencido de la rotunda inoperancia de la razón frente a los sentimientos en cuanto respecta al actuar humano.

No cabe concebir que nuestros sentidos puedan engañarnos más en la situación y relaciones de nuestras impresiones que en la naturaleza de éstas. Pero como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es una *realidad* igual que la percepción, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente: eso sería suponer que podemos estar equivocados aún en

---

<sup>120</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, II, III, III, p. 564.

<sup>121</sup> Wright, John P., “Butler and Hume on habit and moral character”, en *Hume and Hume Connexions*, p. 110.

aquello de lo que somos más íntimamente conscientes.<sup>122</sup>

De manera análoga a lo que ocurre con los *sentimientos naturales* en lo que respecta a su teoría de la creencia, también en el ámbito de la moral su escepticismo lleva a Hume a aceptar la existencia de un *sentimiento moral* incorroborable. Como en el caso de la creencia en el mundo externo, la sustancia y la identidad personal, las *pasiones tranquilas* se imponen como sustituto ante su crítica al *innatismo* racionalista, y si bien la existencia de estos sentimientos sutiles aunque uniformes es razonablemente verosímil, tampoco está suficientemente probada ni es indisputablemente autoevidente; aunque no es conveniente “...dar por sentado que la infalibilidad de la creencia era lo mismo para Hume que para Descartes, Locke y Berkeley: un asunto puramente de introspección, o intuición.”<sup>123</sup> Más que una inconsistencia podría, tal vez, advertirse también en este punto la huella de la enseñanza central del *escepticismo humeano* y su naturalismo: que las pasiones están en el núcleo del pensamiento y el actuar humanos; señaladamente los instintos. Parece que en algún sentido Hume desintelectualizó el *innatismo* para naturalizarlo; “...Hume ofreció sólo una teoría de la creencia: la vivacidad.”<sup>124</sup>

## ***II. El sentimentalismo moral***

Las sensaciones que se reconocen en la vida ordinaria como parte del mundo externo no se encuentran en la experiencia completamente desnudas y ‘tal como son en realidad’, sino que aparecen envueltas en el ropaje del sentimiento, y corresponde en todo caso a la

---

<sup>122</sup> Hume, David, *Op. Cit.*, I, IV, II, p. 280.

<sup>123</sup> Waxon, Wayne, *Op. Cit.*, p. 9

<sup>124</sup> *Id.*

imaginación y al entendimiento proporcionar a la conciencia alguna idea de los objetos desprovistos de algunas de las cualidades que se les atribuyen subjetivamente. Además de los sentimientos de deseo y aversión que surgen de las sensaciones subjetivas del placer y el dolor, Hume asegura que la percepción humana está determinada por *sentimientos naturales* originados en la tendencia instintiva de la mente de replicar sus experiencias pasadas. Estos últimos son los sentimientos más uniformes y constantes en la naturaleza humana, mientras que el resto, aunque son igualmente indispensables para la vida, admiten en lo particular diferentes grados y variaciones cualitativas. “Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos.”<sup>125</sup>

De acuerdo con la teoría de Hume sobre las pasiones, las llamadas *pasiones violentas* tienen lugar cuando el espíritu anticipa el placer o el dolor bajo el auspicio de la memoria y la imaginación. Así aparecen los sentimientos del amor y el odio, que se dirigen a las cualidades que no pertenecen al sujeto, y el orgullo y la humildad, que apuntan a las cualidades ligadas a éste. Estas sensaciones producidas por la propia subjetividad -impresiones de la reflexión- son susceptibles de refinarse por medio de la *simpatía*, derivando en las *pasiones tranquilas* que fundan el *sentimiento moral*. Cuando el individuo se representa el dolor o el placer ajenos a través de sus propias experiencias dolorosas y placenteras, sopesando en su imaginación las circunstancias que le son conocidas, llega a juzgar de los actos humanos que los provocaron –y de los rasgos de

---

<sup>125</sup> Hume, David, “El escéptico”, en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 231.

carácter relacionados con ellas- si corresponden a la virtud o al vicio respectivamente.<sup>126</sup>

De modo similar, es por medio de un artificio humano que se desarrolla el afecto por la justicia y el repudio por la injusticia según la adecuación relativa de una determinada conducta con la felicidad o desgracia de la sociedad o del género humano.<sup>127</sup> Sin embargo, aunque la especie humana es susceptible universalmente de sentir tales afecciones a partir de sus disposiciones naturales, su aparición ante determinados caracteres y el modo en que han de presentarse están condicionados significativamente por la cultura, la educación y la sensibilidad particular del sujeto percipiente.

...el caso en lo que respecta a las cualidades de *bello* o *deforme*, *deseable* u *odioso*, no es igual que con la verdad y la falsedad. En el primer caso, la mente no se contenta con contemplar simplemente los objetos tal como son en sí mismos; siente también un sentimiento de deleite o desagrado, aprobación o condena, como consecuencia de tal contemplación, y este sentimiento le lleva a atribuir los epítetos de *bello* o *deforme*, de *deseable* u *odioso*. Ahora bien, resulta evidente que este sentimiento debe depender de la fábrica o estructura particular de la mente, que capacita a tales formas para operar de esa manera particular, y produce simpatía o conformidad entre los órganos y sus objetos.<sup>128</sup>

No son, pues, las acciones por sí mismas lo que califica el juicio moral, sino los motivos o causas subjetivas de la acción: los sentimientos que originalmente impulsan a los individuos a actuar. Y lo que propiamente se juzga de éstos es su acuerdo aparente con el altruismo, si convienen a la virtud y a la justicia, y con el egoísmo, cuando corresponden al vicio y a la injusticia. Pero, si bien dicho acuerdo aparente es descubierto o pensado con el auxilio del entendimiento, su valor sólo puede derivarse de los propios afectos de la mente. “Puede que sea conveniente señalar a este respecto que, si las

---

<sup>126</sup> Vid., Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, II, I, VII.

<sup>127</sup> Vid., *Ibid.*, III, II, I.

<sup>128</sup> Hume, David, “El escéptico”, en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 237.

distinciones morales se derivaran de la verdad o falsedad de esos juicios, tendrían que presentarse siempre que realicemos tales juicios, siendo completamente indiferente que el problema se refiera a una manzana o a un reino, que el error sea evitable o inevitable.”<sup>129</sup>

Si, por el contrario, fuesen las acciones mismas las que comportan un determinado carácter moral, es decir, si dicho carácter se les atribuyera exclusivamente por el efecto de ciertos argumentos, no tendría mayor relevancia la motivación subyacente a la acción; sería del todo indistinto respecto del juicio moral si el acto es intencional o accidental, si su autor es un agente consciente o inconsciente, o inclusive si se trata de un ser animado o inerte. La cualidad moral de una acción no puede deducirse por medio de relaciones de ideas, pues de este modo ésta sería atribuible a la relación misma con independencia de las ideas particulares que se unen a través de ella en el entendimiento. “Pues como se ha supuesto que la esencia misma de la moralidad consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las demás circunstancias son totalmente arbitrarias y no pueden nunca conferir a una acción el carácter de virtuosa o viciosa ni privarla de ese carácter.”<sup>130</sup>

Es necesario, por lo tanto, suponer motivos en la ejecución de un acto determinado para juzgarlo moralmente, además de que dichos motivos no sean inocuos para la conciencia. Lo primero lo consigue el pensamiento mediante el ejercicio de la imaginación y lo segundo es el efecto de una sensibilidad cultivada en conjunto con sus disposiciones naturales. “La razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse evidentemente que este carácter no puede descubrirse

---

<sup>129</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, III, I, I, p. 622.

<sup>130</sup> *Id.*

meramente por la razón.”<sup>131</sup> Es de esta forma que un mismo acto puede juzgarse como plenamente inmoral si es ejecutado por un ser humano en cabal uso de sus facultades y como meramente instintivo si se tratara de una creatura sin uso de razón, como la mantis religiosa, por ejemplo. Si en un caso y en otro las relaciones de ideas son idénticas en lo que concierne al entendimiento, el rasgo determinante del juicio moral sólo puede aportarlo la *facultad reflexiva* de la mente humana.

Pero un juicio moral propiamente dicho, sin embargo, no puede depender de los afectos personales de un individuo, pues el grado de *simpatía* o *antipatía* que éste siente por sus amigos o enemigos lo harían de suyo faccioso. Esto le impediría reconocer la virtud en un antagonista y señalar el vicio de un adepto. Para suprimir el efecto de las *pasiones violentas*, y alcanzar un juicio estable y sereno en lo referente a la moral, la mente debe fingir mediante la imaginación que su posición es la de un observador imparcial y adquirir un *punto de vista general*. “Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo.”<sup>132</sup> Así, una misma acción efectuada en situaciones análogas, en distinto tiempo y lugar, puede calificarse como virtuosa o viciosa, justa o injusta, con independencia de qué individuos estén involucrados y de su relación con el sujeto que los juzga. Hume afirma que esta clase de juicio propicia *pasiones tranquilas* y con ellas el genuino *sentimiento moral*.

Los objetos no tienen absolutamente ningún mérito o valor en sí mismos. Derivan su mérito simplemente de la pasión. (...) Por consiguiente, todas las diferencias entre un hombre y otro en lo que respecta a la vida residen o en la *pasión* o en el *placer*. Y estas diferencias son suficientes para producir los

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, III, I, I, p. 630.

<sup>132</sup> *Ibid.*, III, I, II, p. 638.



distantes extremos de la felicidad y la miseria.<sup>133</sup>

El *sentimiento moral*, empero, no es propiamente natural; si bien se funda en las disposiciones ínsitas de la sensibilidad humana, depende de las ficciones producidas por la imaginación para suscitarse en primera instancia, y también para desarrollarse. Es decir que aunque todos los individuos humanos cuentan relativamente con las facultades mentales necesarias para el surgimiento de las *pasiones tranquilas*, no todos reúnen las condiciones subjetivas suficientes para acuñarlas en su propio espíritu, o están en posesión de ellas sólo parcialmente. Estas diferencias accidentales producen los distintos niveles de crecimiento moral entre los seres humanos y los variados matices individuales o grupales respecto del valor de determinadas conductas. El sentimentalismo moral de Hume constituye lo que se llama una *moral descriptiva*: una moral naturalizada. Si bien no parece que el filósofo escocés abogue por la existencia de una moral unívoca e inequívoca, sí se pronuncia por una relativa uniformidad de ciertos sentimientos morales entre la especie humana; de la que se derivan creencias artificiales -como las normas legales y las normas de gusto- que produce la imaginación y que aun adoleciendo de la perfecta obligatoriedad que persigue el racionalismo, entrañan la posibilidad del perfeccionamiento moral del ser humano.

Cuando uno está totalmente convencido de que el modo de vida virtuoso es preferible, si tiene simplemente suficiente resolución para imponer por algún tiempo suficiente violencia sobre sí mismo, no tiene por qué desesperar en su reforma. La desgracia es que esta convicción u esta resolución nunca tienen lugar a menos que el hombre sea de antemano tolerablemente virtuoso.<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> Hume, David, "El escéptico", en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 243.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 253.

## CONCLUSIÓN

Digamos que las objeciones filosóficas son de dos tipos. Unas, la mayoría, no tienen de filosóficas nada más que el nombre. Consisten en criticar una teoría sin considerar la índole del problema al que ésta responde y en el que encuentra su fundamento y estructura. Así se le reprocha a Hume haber “atomizado” lo dado, y al mostrar en la base de un sistema una decisión de Hume en persona, un gusto particular de Hume o del espíritu de su época, se cree denunciar suficientemente ese sistema. Nos presentan lo que *dice* un filósofo como si fuera lo que éste *hace* o *quiere*. Y como crítica suficiente de la teoría nos presentan una psicología ficticia de las intenciones del teórico. El atomismo y el asociacionismo se ven así tratados como proyectos arteros que descalifican por anticipado a quienes los formulan. “Hume ha pulverizado lo dado.” ¿Pero qué se cree explicar con ello? Además, ¿se cree haber dicho algo?<sup>135</sup>

Más allá de la críticas apuntadas por los pensadores posteriores a David Hume contra los rasgos típicamente empiristas de su teoría, heredados de Locke y Berkeley, no pueden soslayarse los aspectos más reveladores de su análisis escéptico sobre los alcances de la facultad racional y el peso específico de los sentimientos en el pensar y el actuar humanos; una perspectiva que en buena medida cumple con el afán de originalidad manifestado en su juventud por el autor del *Tratado de la naturaleza humana*, que si bien tiene un manifiesto antecedente en el sentimentalismo de Francis Hutcheson en lo que respecta a la moral, no tiene parangón con la tradición occidental anterior a su obra en lo referente al campo epistemológico, o al menos no parece tenerlo en forma distintiva. Por el contrario, si la influencia de Hume es bien reconocida por filósofos de variadas corrientes y tendencias es porque cimbra aspectos centrales sobre la conformación y el funcionamiento de la mente. Aunque sea acusado de caer en el *solipsismo*, son

---

<sup>135</sup> Deleuza, Gilles, *Op. Cit.*, p. 117.

insoslayables los dilemas por él planteados: lo percibido es sólo aparente y los intentos teóricos por trascenderlo son meramente artificiales, y si bien no por esto pierden validez particularmente, nada sino el instinto es plenamente confiable para superarlo en alguna medida o ámbito.

Los analfabetos pueden reflexionar sobre el estado de ánimo de los instruidos que, en medio de todas sus ventajas de estudio y reflexión, normalmente están todavía inseguros, y si cualquiera de los instruidos estuviera inclinado al orgullo y a la obstinación, una pequeña dosis de pirronismo podría aplacar su orgullo, al enseñarle que las pocas ventajas que ha adquirido sobre sus semejantes son insignificantes si se las compara con la perplejidad y confusión universal inherentes a la naturaleza humana. En general, hay un grado de duda, de cautela y modestia que en toda clase de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal.<sup>136</sup>

Si bien la razón o entendimiento juega un papel por demás relevante e incluso indispensable en el conjunto de las facultades del espíritu al constituir el terreno del conocimiento formal, está constreñida a cumplir únicamente con la función de apoyar o complementar en su desempeño y desarrollo a la sensibilidad y al pensamiento. Aunque ocupa un lugar señero, que Hume no le desconoce, no tiene para él la importancia central que le atribuyera el racionalismo en el asentimiento de las creencias. La mente no tiene ante sí –ni es en sí misma– más que la percepción y cada intento por franquear este límite –por imprescindible que esto sea en su devenir– no rebasa los confines del puro ejercicio de la imaginación. Las creencias de cualquier género y especie son dependientes de los mecanismos naturales de la subjetividad.

Así, aun con toda su complejidad, ningún cuerpo teórico ha dado un solo paso más allá que la opinión del vulgo en la aprehensión de una realidad externa propiamente dicha en el sentido metafísico (ni puede darlo según el escepticismo de Hume). El ser humano,

---

<sup>136</sup> Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 12, p. 205.

sin importar la medida en la que ha cultivado su pensamiento, tiene ciertas creencias sobre el mundo y sobre sí mismo fundadas en las disposiciones de su mente que anteceden al uso de la razón. “Esta tendencia a deslizarse en la aceptación acrítica de las opiniones prefilosóficas es un problema que preocupaba a Descartes al comienzo de su metafísica.”<sup>137</sup> El escepticismo es para Hume tanto como para Descartes un método para evitar el dogmatismo y el error, pero a diferencia del racionalista francés, no le concede al entendimiento la posibilidad de abatir a su vez a la duda filosófica. Su respuesta a esta dicotomía es el naturalismo: asumir que la creencia es un hecho natural distinto del raciocinio. “Para Hume (...) termina siendo al final la única resolución prometedora, pues, según Hume, una vez que el filósofo ha decidido poner en cuestión sus hábitos de pensamiento y creencias naturales, cuanto más indague, más profundamente quedarán minados.”<sup>138</sup> Suscribe una enseñanza del *pirronismo*: que por medio de argumentos puede probarse lo mismo una proposición determinada que su negación. Una vez emprendido el sendero de la duda no hay marcha atrás, no al menos mediante el uso de la razón.

Su disputa [entre los dogmáticos y los escépticos], él [Hume] sostiene, tiene su origen en una falsa suposición en la cual, no obstante su mutuo antagonismo en todas las cuestiones que tienen bajo disputa, son completamente acordes. Han acordado una falsa perspectiva de la razón, siendo una facultad que en su misma naturaleza, si sus pretensiones han de estar justificadas del todo, se le debe conceder una soberanía definitiva. Los dogmáticos son los defensores de esta soberanía; los escépticos profesan desafiarla. Ambos, sostiene Hume, están equivocados. Han fallado al discernir dónde yace el asunto vital. No es, como han pensado, si la razón hace valer o no su reclamo de soberanía. Es una pregunta más fundamental: ¿Cuáles son las funciones apropiadas, y definidas por medio de eso las consecuentes limitaciones de la razón? Y la respuesta para esta pregunta, en la perspectiva de Hume, es difícilmente menos desconcertante para los escépticos que para los dogmáticos. Difícilmente menos, porque la razón tiene funciones tanto

---

<sup>137</sup> Noxon, James, *Op. Cit.*, p. 25.

<sup>138</sup> *Id.*

como limitaciones.<sup>139</sup>

El antagonismo entre el dogmatismo y el *pirronismo* es en todo punto irresoluble. Mientras que el primero busca fincar en la facultad racional las bases definitivas de un conocimiento absolutamente cierto e incontrovertible, su contraparte insiste en forma denodada en la rotunda imposibilidad de acometer exitosamente dicha tarea. Ninguna de las dos doctrinas alcanza a superar las fuerzas de su oponente, pues se disputan el terreno haciendo uso de la misma arma: el entendimiento. De acuerdo con Hume, cada nuevo intento por establecer verdades autoevidentes sobre la existencia sólo consigue exponer a las dentelladas de la duda lo que es incuestionable para la opinión natural del vulgo, ya que el escepticismo es inherente al uso de la razón. Asimismo, el *pirronismo* es del todo impotente para imponer una implacable suspensión del juicio, pues sus embates tampoco consiguen rebasar el plano teórico para anular las creencias fundamentales del ser humano (si es que acaso pretende tal cosa). El hallazgo de Hume consiste en señalar las restricciones de la razón tanto en su uso dogmático como en su uso escéptico.

Los límites estrictos de lo que puede pensarse están determinados, de acuerdo con Hume, únicamente por la capacidad de la mente para formular una idea sin encontrar contradicciones implícitas en la misma. De tal suerte que la razón sólo puede alcanzar firmeza en el terreno de las ideas formales, que ella misma delimita y donde no queda lugar alguno para el absurdo. En lo que toca a la experiencia, en cambio, estima que la razón pierde toda soberanía en la medida en que cualquier hecho puede concebirse en la imaginación, aún si no cuenta ni con el más remoto antecedente empírico. Así, ni siquiera las creencias más fundamentales de la vida humana cuentan con el soporte de la razón.

---

<sup>139</sup> Smith, Norman Kemp, *Op. Cit.*, p. 447.

“En este momento o nos convertimos abiertamente en escépticos por lo que respecta a todas las creencias y, por tanto, o bien en absolutamente permisivos o bien en absolutamente dogmáticos, o, por el contrario, hay que encontrar nuevas bases sobre las que establecer el discernimiento.”<sup>140</sup> El espíritu, no teniendo noticia de algo distinto a sus propias percepciones, se encuentra en una tensión constante entre las creencias que de hecho tiene y la inoperancia de la razón para demostrarlas más allá de toda duda. La perspectiva naturalista que propone Hume pretende ofrecer una salida intermedia a esta pugna permanente, y sin embargo implica la aceptación intelectual del escepticismo.

El escepticismo es asociado a menudo con la duda o con la suspensión de la creencia. (...) Claramente, Hume no recomendaba una cabal suspensión de la creencia, pues sostenía, primero, que sería desastrosa para la vida humana, y, segundo, que no es algo que seamos capaces de lograr. Estamos naturalmente determinados –programados, como fuese- a formar ciertas creencias en ciertas circunstancias. Si el escepticismo es igualado con el Pirronismo (como Hume lo entendía), entonces Hume no era un escéptico –pero él en muchos lugares dice que es un escéptico. El escepticismo también puede ser entendido como una crítica de las capacidades de nuestras facultades intelectuales. Tomado de esta manera, Hume es un escéptico radical, sin reservas, sin mitigantes. La doctrina del *Tratado* es que nuestras facultades racionales, tomadas por sí mismas, son completamente destructivas de la creencia. (...) Su idea fundamental es que nos salvamos del escepticismo total solo porque los aspectos no-racionales de nuestra naturaleza sobrecogen a las dudas que la razón trata de forzar en nosotros, pero no debemos perder de vista el hecho, como algunos lo han hecho, de que ésta es una conclusión escéptica.<sup>141</sup>

Aún con todos los aspectos escépticos que permean constantemente su filosofía, Hume advierte como una imposibilidad a la práctica del *pirronismo*. Si bien parece que éste triunfa en toda la línea en el ámbito de las ideas, es incapaz de trastocar el hábito humano de formular creencias a partir de las sensaciones. No obstante su rechazo de la caracterización racionalista de la conciencia, el *escepticismo humeano* no deja de admitir

---

<sup>140</sup> Noxon, James, *Op. Cit.*, p. 161.

<sup>141</sup> Fogelin, Robert J., *Op. Cit.*, p. 112.

una serie de operaciones como válidas para la facultad racional, aunque ya haya mitigado el alcance de las mismas. “Una vez que el pirronismo ha hecho su labor, se sustituye por un escepticismo mitigado o académico que reconoce no solo los límites del entendimiento humano, sino también la necesidad de operar dentro de ellos.”<sup>142</sup> Si el mundo circundante y aun el propio mundo de la conciencia son meramente aparentes, no por ello dejan de ser los únicos accesibles al ser humano, que está obligado por sus sentimientos instintivos a asentirlos actuando y pensando. “El fundamento de la ciencia moral de Hume descansa en la naturaleza humana, en los principios naturales del entendimiento humano, consistiendo el escepticismo mitigado en asentir a ellos.”<sup>143</sup> Pero esta moderación no implica tanto una retirada parcial del escepticismo al modo *cartesiano*, sino un reconocimiento de las tendencias no racionales del pensamiento. Y en el afán de hacer una interpretación desprejuiciada del escepticismo de Hume, es pertinente preguntarse si éste no se inmolaría al prescindir de dicho reconocimiento, si es que acaso esto no fuese radicalmente contrario a su propia esencia.

Es patente que no le queda más remedio a Hume que aceptar las creencias humanas a pesar de que su análisis filosófico las niega incesantemente, y que encuentra las fronteras del escepticismo tanto como las de la razón, lo que no implica en modo alguno que termine por rechazarlo o deponerlo. Al contrario, al no apuntalarlo en una posición especialmente ventajosa respecto de otras doctrinas filosóficas, delinea un escepticismo más razonable y coherente. La mente humana tiene que habérselas con la experiencia y su espontaneidad característica sin contar con más conceptos que los que

---

<sup>142</sup> Noxon, James, *Op. Cit.*, p. 28.

<sup>143</sup> *Id.*

ella misma pueda darse para salir al paso, y la única ayuda con la que cuenta para no naufragar en la vorágine de sensaciones que se le presentan sin parar es su propia inclinación innata y reflexiva de otorgarles un sentido, aunque no lo tengan en sí mismas. El pensamiento filosófico no puede rebasar –afortunadamente- esta situación propia de la humanidad, dejando así a las creencias más indispensables bajo la égida de la naturaleza, pese a lo cual sus propias creaciones no dejan de ser significativas. De este modo, el escepticismo consiste más bien en el hábito de la prudencia intelectual que considera a cada interpretación de lo aparente como probable en la medida relativa de su propia consistencia teórica, y a ninguna en lo particular como predominante.

La conducta del hombre que estudia filosofía de esta manera, libre de preocupaciones, es más verdaderamente escéptica que la del que, sintiéndose inclinado hacia ella, se encuentra sin embargo tan doblegado por dudas y escrúpulos que la rechaza por completo. El verdadero escéptico desconfiaría lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazaría nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca.<sup>144</sup>

Hume representa la condición del ser humano como la asimetría entre las certezas que sus instintos naturales le otorgan y las limitaciones de sus facultades intelectuales. A partir de esta disparidad, sin embargo, la mente –a la que describe fundamentalmente como imaginación y sentimiento- es capaz de desplegar una variedad casi ilimitada de percepciones que conforman su propia realidad al proveerle en un sentido empírico de un mundo externo ordenado causalmente y poblado de objetos, personas y afectos. Y si bien el espíritu parece sujeto a una suerte de *fatalidad* que lo constriñe, es aparentemente él mismo la medida de sus posibilidades frente a la experiencia. El escéptico parece emprender un tránsito interior que lo lleva del rechazo de las creencias comunes entre sus

---

<sup>144</sup> Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, I, IV, VII, p. 382.



semejantes y de vuelta a ellas nuevamente; camino que, empero, no recorre ociosamente, puesto que transforma sustancialmente su pensamiento, llevándolo del *agnosticismo metafísico* a lo que podría llamarse una *dialéctica de la creencia natural*.<sup>145</sup> La duda, pues, puede entenderse en el seno de la filosofía de David Hume como un instrumento pedagógico y no como un fin en sí mismo, y es tal vez de esta forma que para él adquiere su validez el escepticismo. “¿Escepticismo absoluto y triunfante? No parece así. El triunfo del escepticismo se vuelve contra sí mismo si, como en el caso de Hume, se es razonablemente coherente. No hay dogmas, no hay puntos arquimédicos, ni siquiera el de la propia duda. Ninguna posición es absoluta, ni siquiera la que las niega a todas.”<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Vid. Waxman, Wayne, *Op. Cit.*, pp. 16-18

<sup>146</sup> Tasset Carmona, José Luis, “Estudio Introductorio”, en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, p. 57.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, A. J., *Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- Berkeley, George, *Principios del conocimiento humano*, Tr. Pablo Masa y A. P. Masegosa, Folio, Barcelona, 2002.
- Brand, Walter, *Hume's Theory of Moral Judgement: a study in the Unity of A Treatise of Human Nature*, Klumer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.
- Cover, J. A. & Kulstad, Mark, Eds., *Central Themes in Early Modern Philosophy*, H. W. Sams, Indianapolis, 1990.
- Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Tr. Hugo Acevedo, 4ta. Edición, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.
- De Olaso, Ezequiel, *Escepticismo e ilustración: la crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Carabobo, 1981.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Tr. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 2003.
- Howson, Colin, *Hume's problem: induction and justification of belief*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tr. Félix Duque, 3era. Edición, Tecnos, Madrid, 1998.
- Hume, David, *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, Tr. Carlos Mellizo, Aguilar, Buenos Aires, 1973.
- Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Tr. Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Tr. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Hume, David, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Tr. José Luis Tasset Carmona, 2da. Edición, Anthropos, Barcelona, 2004.
- Hume, David, *Historia natural de la religión*, Tr. Carlos Mellizo, 3era. Edición,

- Tecnos, Madrid, 2007.
- Hume, David, *Diálogos sobre la religión natural*, Tr. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
  - Hume, David, *La norma del gusto y otros ensayos*, Tr. María Teresa Beguiristáin, Ediciones Península, Barcelona, 1989.
  - Hume, David, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Tr. Carlos Mellizo, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
  - Hume, David, *De los prejuicios morales y otros ensayos*, Tr. Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez, Tecnos, Madrid, 1998.
  - Kail, Peter J. E., *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
  - Korsgaard, Christine Marion, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
  - Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Tr. Luis Rodríguez Aranda, Sarpe, Madrid, 1984.
  - Morris, C. R., *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford University Press, Oxford, 1931.
  - Norton, David Fate, Ed., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Oxford, 1993.
  - Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, Tr. Carlos Solís, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
  - Price, H. H., *Hume's Theory of the External World*, Oxford University Press, 1994.
  - Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Palgrave Macmillan, Londres, 2005.
  - Stewart, M. A. & Wright, John P., Eds., *Hume and Hume Connexions*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994.
  - Stroud, Barry, *Hume*, Tr. Antonio Ziri6n, 2da. Edici6n, UNAM-IIF, M6xico, 1995.
  - Waxman, Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
  - Wilbanks, Jan, *Hume's Theory of Imagination*, M. Nijhoff, La Haya, 1968.