



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

***EL NATURALISMO DE HUME FRENTE AL MITO DE LO DADO***

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

***LICENCIADO EN FILOSOFÍA***

PRESENTA:

***MAURICIO RODRIGO GASCA SÁNCHEZ***

TUTOR:

***DR. MIGUEL ÁNGEL SEBASTIÁN GONZÁLEZ***

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

“[...] la observación de la ceguera y de la debilidad humana es el resultado de toda filosofía, y nos sale al encuentro a cada paso, a despecho de nuestras tentativas de eludirla y evitarla.”

David Hume.  
Investigación sobre el entendimiento humano

# Índice

Agradecimientos .....	5
Introducción General.....	9
A.    Objetivos .....	10
B.    ¿En qué consiste el mito de lo dado? .....	10
C.    El naturalismo y el empirismo .....	12
D.    Plan de trabajo.....	13
Percibir no es conocer .....	16
1.1 Introducción .....	16
1.2 ¿Por qué es necesario un fundamento para sostener conocimiento empírico?.....	17
1.3 La crítica a las nociones de la justificación del conocimiento “dado”. .....	23
1.4 Los errores del empirismo ingenuo: la lógica de la impresión a la idea. ....	24
1.4.1 El término “conocer” en el habla cotidiana.....	24
1.4.2 Los particulares no tienen contenido proposicional .....	26
1.4.3. No hay una conexión lógica de la impresión a la idea .....	29
1.5 La confusión entre percibir y conocer.....	33
1.6 El lenguaje del parecer implica el uso del lenguaje ordinario.....	37
1.7 Conclusiones entorno a la crítica de “lo mínimamente dado” .....	43
El naturalismo de Hume: una salida al problema de lo “mínimamente dado”.....	45
2.1 Introducción .....	45
2.2 La diferencia entre el empirismo y el naturalismo. ....	46
2.3 ¿Cómo se originan todas las ideas?.....	49
2.3.1 Impresiones e ideas .....	49
2.4 Justificación del principio de la copia. ....	53
2.5 La multifuncionalidad de la imaginación.....	55

2.5.1 La primera función de la imaginación: las ideas de la imaginación.....	57
2.5.2 La segunda función de la imaginación: la vivacidad de la creencia.....	58
2.5.3 Tercera función de la imaginación: la imaginación como facultad principal.....	59
2.5.4 Conclusión de la imaginación .....	62
2.6 Conclusión del naturalismo de Hume. ....	62
El principio de semejanza y la multiplicidad de discursos semánticos como las herramientas que forman conceptos. ....	65
3.1 Introducción .....	65
3.2 Una ampliación del mito de lo “dado”. ....	66
3.3 Una salida a la nueva formulación del problema de lo “dado”. ....	67
3.3.1 Una interpretación pluralista de la semejanza .....	69
3.4 ¿Cómo se forman las ideas abstractas? .....	72
3.4.1 ¿Cómo se adquiere la relevancia para formar ideas abstractas?.....	73
3.5 Conclusión del tercer capítulo.....	81
Conclusiones .....	83
Bibliografía .....	87

## Agradecimientos

Cuando recién ingresé en la carrera de Filosofía, me enseñaron dos cosas muy importantes para el trabajo filosófico: el bote de basura será tu mejor amigo y la filosofía no es una labor solitaria; en su momento, yo creí haber entendido dichas enseñanzas, pero no fue así. Es hasta este punto, en el que veo cómo se desarrolló esta investigación, que tengo otra perspectiva sobre lo que inicialmente creía: la filosofía se construye junto con la gente que opina y te lleva a rehacer tu trabajo, pero no sólo eso, la gente que no comenta el contenido filosófico pero te acompaña en el proceso de manera personal, también aporta mucho a que este suceda.

A mi madre, quien es el corazón de esta tesis, ya que, sin su apoyo y comprensión en momentos de debilidad, yo no hubiese tenido la suficiente fuerza y convicción para levantarme y hacer esto posible. Tú me impulsaste a emprender este viaje cuando a pesar de que muchas personas no veían conveniente que yo lo hiciera filosofía, confiaste en mí, me motivaste y gracias a tu siempre e incondicional respaldo, yo tuve el valor de tomar una de las primeras o la primera decisión importante en mi vida. Es por ello, que tú fuiste la fuerza que me hacía despertar y sentarme a trabajar pese a la dificultad. Madre por todo esto y mucho más, gracias, te quiero.

A mi padre, quien se preocupó porque tuviese todas las herramientas necesarias para que esto fuese posible. Gracias por tu esfuerzo y por tu lucha, gracias por esforzarte para comprenderme y confiar en las decisiones que he tomado.

A mi hermano Antonio, quien es el vivo retrato de la valentía y coraje al momento de enfrentar las adversidades. Sin tu ejemplo, yo no me hubiese enfrentado a muchos de los obstáculos que surgieron durante este viaje. Cuando tengo que sobreponerme a alguna adversidad, te imagino con tu casco y tus hombreras contrabloqueando todo lo que venga.

A Ana Mendoza, quien ha llegado a revolucionar a mi familia. Ana agradezco mucho tu apoyo. Siempre que puedes ayudarme, no dudas en hacerlo. Gracias por contagiarnos a todos con tu felicidad y energía.

A mi hermano Norberto, quien ha estado siempre para apoyarme y confiar en mí en momentos de extrema inseguridad y también para llenarme con su compañía. Tú siempre tienes las palabras y esa forma para dar la palmada en la espalda que me hace sentir reconfortado y protegido.

A Myriam, mi compañera desde comienzo de este viaje, gracias porque no sólo me ayudaste dándome tu apoyo, escuchando mis quejas, calmando mis enojos, levantándome e impulsándome cuando sentía que estaba en una trampa de arena, en resumidas cuentas, tuviste que soportar todos mis demonios. Del igual manera, tú me ayudaste en gran medida al desarrollo de esta tesis, ya que, toda idea que está reflejada en ésta, pasó por tus oídos y entendimiento, me ayudaste a arreglar (hasta donde se pudo) mi horrorosa redacción. Sin ti, amor mío, no me imagino terminando la última línea de esta tesis. Por estas y muchas razones más, estoy infinitamente agradecido a la causalidad porque te has cruzado en mi camino.

A Axel, quien fue una pieza importante en el desarrollo de esta tesis. Gracias por acompañarme desde mucho antes de que emprendiéramos juntos este viaje filosófico. Te estoy muy agradecido porque sin tu apoyo dentro y principalmente fuera de la filosofía, yo no hubiese podido conseguir escribir esta tesis. Gracias por tus comentarios y por ayudarme a desarrollar mis ideas. También, te agradezco por siempre estar ahí en todos mis momentos de debilidad, por ser siempre honesto y directo y por esforzarte a que minimice mis problemas ayudándome a reír o al hacerme ver que todo se resolverá. Tú me ayudaste mucho a crecer haciéndome salir de mi zona de confort, tanto en el ámbito académico o personal.

A mis amigos de mayor antigüedad, les agradezco el haberme apoyado siempre y el aguantarme todo el tiempo. Por las risas que ayudaron a hacerme sentir bien y por las

peleas que me sirvieron para corregir ciertas actitudes cuando debo. Alfredo muchas gracias por correr a acompañarme siempre que me he sentido perdido. Balam te agradezco todos esos momentos en los que me abrazaste cuando lo necesitaba. Gabriela gracias por escucharme siempre que necesito apoyo. Luis gracias por siempre hacerme reír y aligerar mis preocupaciones. Y por último, Carmen, aunque no tiene mucho que te conocí, por el cariño que te tengo pareciera que tiene muchos años que lo hice. Gracias por escucharme y aguantarme mis bromas, por abrazarme y también por estar siempre dispuesta a jugar conmigo. Muchachos, los quiero mucho.

Al equipo metafísica, un grupo de jóvenes estudiantes de filosofía que hicieron mi estancia en la facultad más amena en un ambiente en ocasiones un tanto hostil. Abigail, muchas gracias por tus consejos, por escucharme cuando lo necesito y decir las cosas de una manera tan honesta. Abraham, gracias por siempre contagiarme de tu alegría y animarme frente a las dificultades. Armando, te agradezco mucho tu apoyo sobre los temas filosóficos porque sin tus comentarios, yo no me hubiese anticipado a muchas dificultades; también te agradezco por siempre intentar acompañarme y estar ahí para hacerme sentir mejor. Arturo, gracias por recibirme con los brazos abiertos desde un inicio y por siempre contagiarme de esa alegría que tanto te define. Emilio, mi eterno enemigo hegeliano, gracias por siempre estar dispuesto a escucharme y ayudarme con cada embrollo filosófico en el que me adentro, sin tu oposición, esta tesis no hubiese podido darse de esta forma. Gonzalo, te agradezco por tu infinita comprensión y apoyo en momentos complicados, por siempre preocuparte por mí, se tratase de cuestiones filosóficas o no. Hilda, gracias por escucharme, apoyarme y confiar en mí en todo momento, cada que pedía tu ayuda, siempre estuviste ahí para dármele. Los quiero.

Al Dr. Miguel Ángel Sebastián, te agradezco porque de no ser por tu disposición para aceptar dirigir esta tesis a pesar de la premura, de tus comentarios y de que siempre buscaraste la forma de brindarme tu ayuda cuando la necesité, esta tesis no hubiera sido posible.



A mi gran amigo y mentor el Dr. Jorge Armando Reyes, quien se cruzó en mi vida en un momento de intensa duda sobre la filosofía y supo transmitirme su amor por ésta. Jorge, gracias por todo el apoyo que me has brindado dentro y fuera del aula, por confiar en mí y dedicarle tanto tiempo a mi desarrollo filosófico y docente. También te agradezco especialmente porque lograste contagiarme tu pasión por la literatura de horror, gracias a ti conocí a H.P. Lovecraft, Robert Chambers y Algernon Blackwood, entre otros. Por último, gracias porque cada año me das ánimos para confiar en mis Bills de Búfalo, eres de las pocas personas que los recuerdan como un gran equipo, a pesar de que la historia diga lo contrario.

A mi querido amigo, el Mtro. Gabriel Ramos, de quien fueron los primeros brazos que me arroparon al llegar a la universidad. Te agradezco, por siempre estar dispuesto a apoyarme y escucharme ya sea para aconsejarme filosóficamente o no. Me abrazaste, me presionaste y me molestaste cuando tuviste que hacerlo y gracias a ello, hoy podemos cosechar los frutos de este viaje juntos. También te agradezco por tus comentarios y dedicarle tiempo a leer esta tesis.

Al Dr. Mario Chávez, gracias por tus consejos dentro y fuera del ámbito académico. De igual manera, te agradezco tu permanente disposición para escuchar y resolver mis dudas. Gracias también, por aceptar leer esta tesis con premura.

Al Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín, le agradezco por sus comentarios y por su ayuda para que esta tesis y los trámites se realizaran lo más pronto posible

Al Dr. Roberto Arteaga Mackinney, quien fue mi primer acercamiento a la filosofía. Usted atrapó mi atención antes de decidirme a emprender este viaje por los mares del conocimiento. Le agradezco su amabilidad y apoyo, por ser esa brisa que me ayudó tomar el riesgo de salir de tierra firme y aventurarme en este largo, arriesgado pero apasionante viaje.

Al Dr. Ricardo Vázquez, te agradezco por tu apoyo y por tus sugerencias para que pudiera comenzar esta tesis. También, te estoy muy agradecido porque desde el inicio

de la carrera, supiste transmitirme la pasión por la epistemología y perduró hasta estas instancias.

Al Dr. Elías Okón, te agradezco tu disposición para apoyarme en cuestiones académicas. Sin tu apoyo, no estaría donde me encuentro.

Al Dr. Moisés Vaca gracias por tu apoyo y por siempre motivarme personal y filosóficamente.

A Claudia Luz, quien me vio crecer y supo encaminarme. Siempre estuviste ahí, ya sea para darme un abrazo o para cachetearme cuando lo necesitaba. Te estoy muy agradecido porque de ti he aprendido muchas cosas y siempre que he necesitado tu hombro, has estado en la mejor disposición para prestármelo.

A Norma Lozano, quien vio de cerca mi crecimiento filosófico y estuvo para ayudarme a dar mis primeros pasos en el mundo de la filosofía. Le agradezco la paciencia y el aprecio que nos tiene a mí y a mi madre. También, le agradezco mucho que siempre esté dispuesta a escucharme y brindarme un consejo.

Y finalmente pero no por eso menos importantes, quisiera agradecer a mis perros, aunque carezcan de capacidades proposicionales y no puedan entender estas palabras. Les agradezco por estar conmigo y darme alegrías y enojos: a Chapo mi chaparrito, porque su partida me dejó una de las más grandes y valiosas enseñanzas; a Skyp mi gruñón, quien durante mucho tiempo de mi carrera me acompañó en la madrugada hasta llegar al hartazgo y ahora sólo de vez en cuando se levanta para pedirme que vaya a dormir y a Filip mi latoso, que a pesar de tener poco tiempo de haber llegado a mi vida, se ha robado mi corazón con sus cariños y alegría.

A todos ustedes y a los que faltaron, gracias por confiar en mí, más de lo que yo lo hago. Principalmente, les agradezco que a pesar de las razones que doy para creer que esto no es lo mío, ustedes me hacen dudar y seguir adelante.

# Introducción General

## A. Objetivos

El principal objetivo de esta investigación consiste en analizar si Hume puede dar una respuesta satisfactoria al mito de lo dado y hasta que punto es posible dar dicha respuesta. Sin embargo, para lograr concretar este objetivo, es necesario hacer énfasis en las diferencias que hay entre una interpretación empirista y una naturalista de la filosofía de Hume, por lo tanto, este último constituirá un objetivo secundario de la presente investigación.

## B. ¿En qué consiste el mito de lo dado?

La epistemología se dedica al estudio del conocimiento. Comúnmente se denomina al conocimiento como una creencia verdadera justificada, esta caracterización es mejor conocida como el análisis tripartito del conocimiento (Cfr. Dancy: 2007, 15). Que un sujeto tenga una creencia verdadera no es suficiente para que podamos sostener que dicha creencia constituye conocimiento. Uno puede realizar una afirmación que se cumpla (verdadera) y aún así, puede que la constatación de la verdad de dicha afirmación dependa de una coincidencia de hechos azarosa. De ese modo, la verdad de una creencia es una condición necesaria pero no suficiente para que algo sea conocimiento. Es aquí donde entra la noción de justificación que es un elemento crucial para la afirmación de un conocimiento. Que una creencia esté justificada nos permite dar razones de por qué se cree lo que se cree, sin dejar ninguna apertura para cuestiones de azar o suerte.<sup>1</sup>

Existen diversas formas de justificar el conocimiento. Las dos grandes tradiciones son el fundacionismo y el coherentismo. El fundacionismo sostiene que todas nuestras

---

<sup>1</sup> No obstante, hay teorías que proponen que no puede darse una justificación. En la presente investigación, tomaremos el modelo tradicional del conocimiento que pretende dar una justificación.

creencias están fundamentadas en una creencia básica cuya justificación no depende de otra sino de sí misma. Existen también otras creencias que son inferenciales que surgen a partir de otras creencias y por consiguiente, su justificación depende de otra creencia.<sup>2</sup>

El coherentismo, por su parte, sostiene que existe un cúmulo de creencias que se justifican en otras creencias. Pero no existe ninguna creencia básica en donde se asienten todas las demás. Uno podría pensar, y con mucha razón, que se cae en un círculo vicioso de la justificación, sin embargo, la diferencia es que la justificación de las creencias no es circular sino que éstas forman una red coherente en donde es posible modificar y cambiar una creencia y mantener la justificación, sí y sólo sí, esto conduce a un incremento de coherencia para el conjunto. (Cfr. Dancy: 2007, 140)

Ahora bien, el fundacionismo clásico como vimos, parte de una creencia básica que es infalible e indudable y a partir de ahí, intenta fundamentar nuestro conocimiento. La versión que trataremos en esta investigación refiere principalmente a un fundacionismo del tipo empirista<sup>3</sup>. En donde los datos de nuestros sentidos fungen como la creencia básica que no necesita de ninguna otra creencia. De esta forma, los datos sensoriales cumplen el papel de ser infalibles ¿pero en qué sentido los empiristas sostienen que la experiencia es infalible y dicha creencia puede fungir como la base de nuestro conocimiento? La experiencia es infalible en el sentido de que si uno quiere asegurarse

---

<sup>2</sup> A partir de este punto, cuando haga referencia al fundacionismo me referiré al fundacionismo clásico. El fundacionismo clásico sostiene que la creencia básica tiene que ser infalible para que asegure la verdad de las creencias que justifica. En ese sentido, si partimos de una creencia de este estilo (como sugiere Descartes con el *Cogito* o los empiristas con la experiencia) la justificación del conocimiento está garantizada. En ese sentido, no podemos modificar ninguna de estas creencias. Sin embargo, existen algunas versiones en donde la creencia básica no requiere la cláusula de infalibilidad y en ese sentido dicha creencia básica no está totalmente justificada por sí misma. Por consiguiente, la creencia básica está parcialmente justificada por el hecho de ser un dato de la experiencia pero aún así, necesita su apoyo en otras creencias y si por algún motivo, éstas son refutadas, entonces puede buscarse alguna otra creencia que permita apoyar la creencia básica (no es necesario un fundamento inamovible).

<sup>3</sup> Anteriormente afirmé que esta investigación intenta ocuparse solamente del fundacionismo clásico, de igual forma, referiré al empirismo clásico (teniendo en mente a las teorías de Locke, Berkeley y Hume). Sé que dicha reducción es enteramente injusta con los autores y soy consciente que las filosofías de éstos son más complejas que lo que expondré aquí como empirismo, no obstante por tiempo y extensión, no adentraré a explicar la filosofía de cada autor. De esta forma, usaré de manera indistinta fundacionismo, empirismo y teorías de los datos sensoriales.

de que tiene enfrente suyo una computadora, sólo tiene que acudir a la experiencia y asegurarse de lo que está viendo y no tiene más que afirmar: me parece que veo una computadora, de ese modo, no tiene la posibilidad de errar puesto que sólo se está comprometiendo con lo que percibe para sí mismo. Por tanto, la experiencia tiene la capacidad de formar creencias (creencias del tipo inferencial) como: “Me parece percibir una computadora”. Ahora bien, si trasladamos esto a la terminología del empirismo inglés, diríamos que el sujeto percibe una impresión y posteriormente genera una idea.

Ahora bien, el mito de lo dado que ha desarrollado Sellars tiene como objetivo mostrar que el empirismo no puede dar cuenta del conocimiento a causa de su caracterización (Sellars: 1971, 139). Lo dado refiere a aquello que no es adquirido o es inmediato. En ese sentido, la impresión no es algo que las capacidades cognitivas del sujeto adquiera o desarrolle, es algo que se obtiene de manera inmediata (sólo con el hecho de que una impresión se me presente a los sentidos, puedo generar un contenido). La cuestión aquí, según Sellars, es que el empirismo comete un error al darle tanto peso a los sentidos para que estos sean capaces de desarrollar contenidos o conceptos. Por consiguiente, el error radica en confundir el término percibir con el término conocer.

### **C. El naturalismo y el empirismo**

Durante muchos años, la obra de Hume era un ejemplo de escepticismo. Incluso hoy en día, se sostiene que en la filosofía de Hume no hay una propuesta positiva. El primero en resaltar dicha propuesta de la filosofía humeana fue Norman Kemp Smith en su libro *The philosophy of David Hume* escrito en 1941. Él invirtió alrededor de 50 años en dicha obra, en donde se intenta mostrar que hay algo más que el escepticismo de Hume, es decir, hay una propuesta naturalista que se postula después de las críticas que Hume hace al racionalismo y al empirismo. No obstante, dicho estudio fue ignorado durante muchos años. Pareciera que, cuando Wilfrid Sellars escribió su devastadora crítica hacia el fundacionismo en su artículo *Empiricism and the Philosophy of Mind* en 1956, tenía

algunas nociones de las diferencias entre Hume y Locke y Berkeley, sin embargo, él consideraba que las diferencias expuestas en ese entonces no eran suficientes para afirmar una distinción entre la filosofía de Hume y la de sus predecesores empiristas.

Ahora bien, considero que separar a Hume del empirismo es algo más que justo porque él fue uno de sus críticos y en toda su obra hay argumentos que van en contra de la idea de que la experiencia nos puede proporcionar todas las herramientas para generar conocimiento. Es por esta razón que me decanto por una interpretación naturalista de la filosofía de Hume y por ello, considero que habrá que pensárselo dos veces antes de encasillar a Hume en el problema de lo dado y que me decanto por una lectura naturalista de la filosofía de Hume, dado que dicha interpretación puede proporcionarnos armas para responder al reto antes mencionado.

## **D. Plan de trabajo**

### **Primer capítulo**

En un inicio me dedicaré a analizar la crítica que realiza Sellars en su artículo *Empirismo y filosofía de lo mental*. La reconstrucción de la crítica de Sellars que sigue mi investigación consiste en dividir el argumento en dos partes. La primera parte intenta mostrar que las impresiones no son conocimiento: esta idea intenta demostrar que las impresiones o datos sensoriales son particulares (se dan en un momento específico) y el conocimiento está constituido de hechos de la forma “El libro es verde”. Por consiguiente, las impresiones por sí solas no pueden ser un contenido, ya que éste está dado proposicionalmente y para ello se requieren conceptos (contrariamente a lo que el empirismo sostiene). La segunda parte se enfoca en hacer explícita la idea de que no hay conexión lógica entre la impresión y la idea: en este punto, Sellars intenta arrancar de raíz la idea de que las impresiones o los sentidos implican de manera lógica la creación de un contenido mental o conocimiento. Los empiristas llegan a esta conclusión porque

confunden el hecho de percibir por el de conocer, en donde el acto de conocer necesariamente conlleva una capacidad cognitiva.

### **Segundo capítulo**

Una vez expuestos los problemas del empirismo, el siguiente paso de mi investigación será retomar la filosofía de Hume desde un enfoque naturalista. Por lo tanto, el primer paso será distinguir a grandes rasgos entre una interpretación empirista y una naturalista. La principal diferencia es, a mi parecer, que una interpretación empirista aceptaría la manera de generar ideas según Sellars y con ello todos los problemas para justificar el conocimiento; no obstante, el naturalismo pretende proponer capacidades cognitivas que se dedican a la formación de ideas. En ese sentido, el naturalismo se diferencia porque propone capacidades cognitivas, que en un principio es la carencia del empirismo.

Para demostrar lo anterior, me basaré en la interpretación de Don Garrett sobre las diferentes funciones de la imaginación según Hume en donde una de estas funciones radica en copiar todo tipo de idea particular (idea de la memoria), en contraste con el empirismo en donde las ideas surgen sólo con el hecho de percibir las sin la necesidad de aplicar ninguna capacidad cognitiva. Sin embargo, si el contenido representacional, o bien, el significado de las ideas es copiado por la imaginación, pareciera que no avanzamos mucho sobre el mito de lo dado, ya que, el significado estaría dado por la experiencia y la imaginación solamente copiaría dicho contenido.

### **Tercer capítulo**

Por último, me enfocaré en explicar cómo es que las ideas adquieren significado rechazando rotundamente la propuesta de que el significado es copiado de la experiencia. En ese sentido, considero importante hacer énfasis que el cómo se genera una idea y el significado de esta son dos cosas totalmente independientes. Para explicar cómo es que adquieren significado las ideas me basaré en el artículo *Hume on Resemblance, Relevant, Representation* de Steven Gamboa. La propuesta de Gamboa

radica en reinterpretar la noción de semejanza para la formación de ideas abstractas que permiten darle significado a nuestras ideas particulares. El reto está en que hay semejanzas relevantes para un concepto y la idea es mostrar cómo es que el sujeto aprende a discernir entre las relevantes y las irrelevantes.

Si queremos contestar a esto de manera satisfactoria entonces habrá que contestar dos preguntas cruciales ¿por qué una idea representa algo en vez de no hacerlo? Y ¿por qué dicha idea representa lo que representa en vez de otra cosa? La cuestión aquí, es que Gamboa sostiene que Hume puede responder la primera pregunta en la primera parte del *Tratado de la Naturaleza Humana* (lo que respecta al conocimiento). Sin embargo, la segunda pregunta no puede hacerlo a menos que apelemos a la parte de la cultura y moralidad que Hume también considera importante: una botella de plástico puede significar basura o un contenedor que puede ser rellenable, esto depende del contexto en el que se encuentre y muchos factores externos que no están dados por la experiencia sino por costumbres o normas sociales.



# Capítulo 1

## Percibir no es conocer

### 1.1 Introducción

Este capítulo tiene como objetivo presentar a grandes rasgos la teoría de la justificación conocida como fundacionismo y posteriormente exponer la crítica que Sellars desarrolla para mostrar que este tipo de teorías no pueden dar cuenta del conocimiento.

En un principio definiré en qué consiste el fundacionismo clásico<sup>4</sup> (cuál es su propuesta de justificación y qué criterios tiene que cumplir para que un elemento funja como base del conocimiento. En un segundo paso, expondré en qué consiste la crítica al mito de lo dado. Dicha crítica es uno de los ataques más devastadores al fundacionismo o teorías de los *sense data*, esta crítica pretende mostrar que el error principal que cometen estas teorías de la justificación radica en que confunden el hecho de percibir sensorialmente con el de conocer. Mi reconstrucción del argumento de Sellars se puede dividir en dos partes: la primera busca mostrar que los datos sensoriales o impresiones tal y como las propone el empirismo no son conocimiento, sino que sólo consisten en un mero reporte de la experiencia. La segunda parte del argumento busca romper la posible conexión lógica que exista entre una impresión y una idea. Esto porque anteriormente se mostró que la impresión como tal no puede ser un contenido cognitivo (una idea) y en este segundo paso lo que se intenta es denotar que la impresión no puede formar una idea.

Por consiguiente, el empirismo tal y como es presentado por Sellars no puede dar un fundamento sólido para la justificación del conocimiento. De esta forma, habrá que modificar la forma en la que el empirismo propone la formación y justificación de las ideas. Entonces cualquier modelo que tenga como pretensión justificar el conocimiento

---

<sup>4</sup> Quisiera recordar que en la introducción expuse que esta tesis solamente versa sobre una teoría fundacionista del tipo clásica, específicamente en una teoría del tipo empirista.

deberá de proponer procesos cognitivos en la formación y justificación de éste (contrariamente a lo que propone el empirismo).

## **1.2 ¿Por qué es necesario un fundamento para sostener conocimiento empírico?**

El fundacionismo es una teoría de la justificación que pretende partir de una creencia o conocimiento básico para justificar todas las demás creencias que posee el sujeto. ¿Qué significa que exista una creencia básica? El fundacionismo sostiene que hay dos grandes grupos de creencias: las creencias que requieren de otras creencias para que estén justificadas (creencias inferenciales) y las creencias básicas que no necesitan de alguna otra creencia para que estén justificadas (la justificación está dada por sí mismas) y que sirven de apoyo para otras creencias. (Dancy: 2007, 71)

El conocimiento empírico, según el fundacionismo, surge de manera causal por una creencia que es imposible negar y esta creencia, autoevidente o básica, también funge como justificación del conocimiento empírico. Por consiguiente el fundacionismo sostiene que el conocimiento parte de un solo tipo de creencias que sirven como base o justificación, y su valor de verdad es infalible:

“Una creencia infalible estaría justificada, sin derivar su justificación de ninguna relación con otras creencias; no necesitaría ningún tipo de apoyo externo, dado que parece obvio el carácter impecable de cualquier creencia cuyas posibilidades de ser falsa son nulas.” (Dancy: 2007, 76)

El fundacionismo se puede pensar bajo la metáfora de una pirámide que intenta sustentar las creencias sobre una base sólida y a partir de dicha creencia justificada, pretende transmitir de manera lineal esta justificación de la creencia básica hacia las otras creencias (de manera inferencial). Esto quiere decir, que la justificación no puede depender de alguna otra creencia que no sea nuestra creencia básica y por ende, dicha creencia no puede ser inferencial. (García: 2013, 25)

Ahora bien, dicha creencia al surgir de manera no inferencial debe de cumplir con que se justifique a sí misma, es por eso, que esta creencia debe ser evidentemente verdadera, por ejemplo:

“[...]mi creencia de que hay una mesa frente a mí en este momento se basa simplemente en el hecho de que estoy teniendo una experiencia visual en la que me parece que una mesa está frente a mí (un estado sensorial que no es una creencia)“. (García: 2013, 25)

De esta manera, mi creencia sobre que hay una silla no está basada en un proceso inferencial. Mi creencia de que hay una silla frente a mí surge por una experiencia directa con el objeto y si quiero corroborar que dicha creencia es correcta, solamente tengo que percibir el objeto para justificar esta creencia sobre la percepción de la silla. En ese sentido, esta creencia básica de los sentidos adquiere su justificación por sí misma. Esta creencia posee independencia epistémica, es decir, que dicha creencia no necesita de alguna otra creencia para adquirir su justificación ni su verdad, sólo es necesario ir a la experiencia y automáticamente los sentidos me proporcionarán un contenido que se justifica por la percepción misma (autojustificación). Este tipo de creencias además de poseer independencia epistémica es necesario que sean eficaces para desarrollar nuevos conocimientos. A esta propiedad de transmitir su justificación y fungir como premisa o base para nuevos conocimientos se le conoce como eficacia epistémica. Por consiguiente, si una creencia quiere protagonizar el papel de justificación es necesario que cumpla con estos dos requerimientos.

En cambio, una creencia inferencial se justifica de otro modo: supongamos que tengo la creencia de que Kant fue un filósofo que nunca salió de su pueblo natal y ésta es una creencia inferencial porque dicha creencia está basada en que alguna vez me dijeron en clases dicho dato y por esa razón considero esta creencia como verdadera porque quien me dijo esto, aseguró que lo leyó en libros que realizaron una búsqueda sobre notas, cartas, etc. para sostener que Kant nunca salió de Königsberg. Así que, yo tengo la creencia de que Kant nunca salió de Königsberg porque lo aprendí en clases y el

profesor a su vez, leyó dicho dato en un libro y el historiador que escribió el libro revisó información para escribir dicha creencia en el libro.

Esta teoría de la justificación posee dos principales razones por las cuales no podemos sostener que la justificación de todas las creencias sean inferenciales, esto es, que dentro de nuestro marco, es necesario que exista una creencia básica o no inferencial porque de no ser así, el sistema de creencias caen en dos problemas: una regresión al infinito y un círculo vicioso. El primer problema surge del siguiente modo: si sostenemos que nuestras creencias son inferenciales, la justificación es condicional en el sentido de que la creencia A, está justificada sólo si B lo está y ésta a su vez si C de igual manera lo está. Esta sucesión de la justificación es una regresión al infinito puesto que para justificar una creencia, siempre es necesaria alguna otra y así sucesivamente. Lo anterior es consecuencia, diría el fundacionismo, de sostener que la justificación es solamente inferencial (Dancy: 2007, 75). La segunda cuestión se da en la medida en que se busca frenar dicha regresión de la justificación apoyando las creencias unas sobre otras, esto quiere decir que para evitar caer en la justificación al infinito, podemos ligar la justificación de la creencia C con la creencia A. De esta forma se genera un círculo en donde si está justificado A, está justificado B y a su vez, C y éste está justificado por A. El problema con este punto es que dichas creencias puede que nunca logren estar justificadas, ya que, para que A esté justificada se necesita que A esté justificada. Este último ejemplo es considerado un círculo vicioso. (García: 2013, 27)

Es por las razones anteriores que el fundacionismo propone que hay una creencia básica que debe ser infalible para que se cumplan las tesis de independencia y eficacia para así, frenar esa regresión al infinito y/o evitar el círculo vicioso:

“El concepto fundamental del fundacionismo fuerte es obviamente el concepto de creencia básica. Recurriendo a este concepto se evita la amenaza de un regreso infinito, y se le da un fundamento sólido al conocimiento empírico.” (Cfr. Bonjour: 2013, 90)

Como hice ver en líneas atrás, el fundacionismo clásico toma los contenidos sensoriales como esa cuestión infalible. Por ejemplo, si Pedro me menciona que una persona le dijo que vio a Axel vestido de payaso por la facultad y yo lo creo, ésta sería una creencia inferencial. Sin embargo, puedo dudar de la justificación de dicha creencia y que sólo se trate de una broma, de este modo, la manera a la que recurriré para verificar que dicha creencia posee un sustento es: buscar a Axel y corroborar por mí mismo si está vestido de payaso o no. Por lo tanto, la experiencia o bien, los datos sensoriales constituyen la infalibilidad que el fundacionismo clásico busca para detener la regresión al infinito o la circularidad de la justificación. Es por esta razón que comúnmente a este tipo de teorías fundacionista se le conoce como empiristas porque ponen a la experiencia como fundamento de infalibilidad.

Del ejemplo anterior, se puede observar cómo es que el fundacionismo, o bien, el empirismo cumple con la tesis de la independencia y la eficacia. La independencia se cumple porque el hecho de ir y corroborar en mi experiencia que Axel estaba vestido de payaso es una verdad infalible y se justifica por sí misma, es decir, por haber percibido dicho estado sensorial. Además, también cumple con eficacia porque me sirve para generar conocimiento nuevo como por ejemplo: si resulta que sé que Axel llegó tarde a la escuela, uno podría inferir que fue porque se tardó mucho tiempo disfrazándose.

Una objeción que comúnmente se le realiza al fundacionismo es sobre el valor de verdad de la creencia básica. Como he desarrollado antes, el fundacionismo sostiene que los sentidos nos proporcionan un conocimiento infalible y es por esta razón que puede detenerse la regresión al infinito. Aún así, como sostiene Jonathan Dancy, existe una objeción que se le puede hacer a este tipo de fundacionismo: si la experiencia sensorial nos provee de creencias infalibles ¿por qué razón las personas se equivocan comúnmente al expresar sobre la descripción de sus estados sensoriales? (Cfr. Dancy: 2007, 77) A esto, el fundacionismo respondería que el margen de error existente es causado no por los sentidos sino por un error verbal en donde el sujeto no tiene claro

algunos conceptos. (Ayer: 1954) Por ejemplo, si muestro a una persona la bola 5 de billar (naranja) y la persona en cuestión afirma que la bola es de color rojo aunque la bola sea de color naranja, el fundacionista afirmaría que dicho error es sólo porque no tiene claro el concepto de rojo y de naranja, entonces el error se da sólo al describir la percepción pero esta confusión que lo lleva al error no afecta su manera de percibir la bola de billar:

“Cuando haya comprendido la diferencia, la podré aplicar a mi experiencia presente para poder decidir si es naranja o rosa. Pero para ello debo ser previamente consciente de la naturaleza de la experiencia, antes de poder compararla con otras para decidir las palabras que describen correctamente. No cambio de opinión sobre cómo me parecen las cosas, sólo con respecto a cómo describirlas.” (Dancy: 2007, 77)

Considero que de la afirmación anterior, podríamos sacar dos consecuencias: La primera es que en la medida en que la experiencia es infalible y el error surge por el uso de conceptos, el fundacionismo sostiene que la mente permanece en total pasividad frente a la aprehensión de la experiencia (Bonjour: 2013, 100). Por consiguiente para la generación de dicha creencia fundamental no es necesaria ninguna capacidad cognitiva ni ningún uso del lenguaje, simplemente la experiencia tiene un carácter de infalibilidad porque si quiero asegurarme de que hay una silla frente a mí, debo de ir y percibirla y no me equivocaré al afirmar que se me aparece una silla frente a mí y en ese sentido, mi experiencia es infalible:

“En este modelo fundacionalista la experiencia es presentada como algo que es “dado” a, y aprehendido por, la mente de manera inmediata, mientras que ésta permanece pasiva y se limita a recibir eso que le es “dado” desde el exterior.” (Ornelas: 2002, 48)

Es por esta razón que en el empirismo o fundacionismo predominan los juicios del parecer, ya que, cuando se hace un juicio del tipo “La bola 5 de billar es roja”, estoy predicando algo del objeto y es en este punto donde surge el error. A diferencia cuando solamente uso la expresión “La bola 5 de billar me parece roja” estoy haciendo un reporte de mi percepción o de un estado privado y por ende, no me estoy comprometiendo con que la bola de billar sea roja, sino solamente con que la bola de

billar se me aparece como roja y con esto, sostener que mi percepción parece tener ciertas características. Es en este punto donde la creencia mantiene su infalibilidad. (Ornelas: 2002, 48)

La segunda consecuencia se da al sostener que nuestra experiencia nos proporciona datos sensoriales infalibles. Con dicha afirmación, pareciera que se está afirmando que se tiene un contacto directo con el mundo y es por esta razón que estas creencias básicas son infalibles. En el momento en el que se hace uso de conceptos, la experiencia ya se convierte en una interpretación y se pierde ese contacto con el mundo tal y cómo es. Es por ello que los conceptos abren la brecha a los errores:

“La principal explicación que a menudo ofrecen los partidarios de la teoría de lo dado sobre dichos estados semicognitivos está bien planteada por los términos en los que se describen las aprehensiones inmediatas o intuitivas: “inmediato”, “directo”, “presentación”, etc. La idea subyacente aquí es la de *confrontación*: en la intuición, la mente o la conciencia se confronta directamente con su objeto, sin la intervención de ningún tipo de intermediario. Es en este sentido que el objeto se *da* a la mente. La metáfora fundamental que subyace en todo este panorama es la visión: la mente o la conciencia se compara con un ojo inmaterial, y el objeto de la conciencia intuitiva es aquel que está directamente frente al ojo mental y abierto a su mirada.” (Bonjour: 2013, 107)<sup>5</sup>

Ahora bien, hasta este punto la propuesta fundacionista parece resolver la regresión al infinito y dar razones suficientes para aceptar que es necesario postular una creencia no inferencial, aún así, ésta posee problemas. Dichos problemas tienen su origen en la noción antes mencionada sobre los contenidos dados a la mente sin la necesidad de capacidades cognitivas.

En la siguiente sección, expondremos cuáles son los principales problemas del fundacionismo clásico, o bien, de la teorías de los datos sensoriales.

---

<sup>5</sup> Bonjour afirma que su crítica al fundacionismo parece tener elementos que Sellars (1971) desarrolla. Sin embargo, dejaré hasta aquí el desarrollo de Bonjour para comenzar con la crítica de Sellars. (Bonjour: 2013, 102n).

### 1.3 La crítica a las nociones de la justificación del conocimiento “dado”.

El término de lo "dado" es una categoría filosófica propuesta por Sellars para realizar una crítica a las teorías de los datos sensoriales. Dicho autor caracteriza como "dado" a lo siguiente: "contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, vinculaciones reales, primeros principios e incluso el carácter mismo de dado." (Sellars: 1971, 139)

Ahora bien, lo "dado" se entiende en un primer paso como lo que se da o se obtiene sin mediación alguna ni aprendizaje de ningún tipo. De este modo, lo dado refiere a la acción u obtención de algún contenido de forma inmediata; en ese sentido, esta categoría filosófica sólo hace referencia a la acción de experimentar sensorialmente un objeto sin actividad alguna de una capacidad cognitiva del sujeto.

Como mencioné anteriormente, lo “dado” puede entenderse de diversas maneras, inclusive no hay un acuerdo unánime sobre cómo interpretar lo que nos es “dado”. Sin embargo, la cuestión a tratar en este primer capítulo sobre este término filosófico (al menos en un primer paso) es interpretarlo como dato sensorial o impresión. Es por ello que expondré sólo la noción de lo dado como *sense data*, en donde dicho término es una propiedad relacional que posee un compromiso epistémico entre el sujeto y el mundo o bien, los objetos (Sellars los denomina como “*sensible*”) y además, tienen la característica de otorgar una justificación al conocimiento empírico (es decir, tienen la capacidad de generar creencias) (Sellars: 1971, 140). Esta interpretación de lo dado es denominada como lo "mínimamente dado" (Ornelas: 2002, 47) que en un principio, el mismo Sellars acepta que es la parte que ha atrapado a la mayoría de los críticos de lo dado. (Sellars: 1971, 139).

Las teorías de los datos sensoriales tienen la forma de un fundacionismo como el que presentamos en la sección anterior. Dichas teorías tomaron fuerza y tienen su base en lo que conocemos como empirismo clásico en autores como Locke, Berkeley y Hume. (deVries y Triplett: 2000, 2)



De este modo, la crítica sellarsiana principalmente va enfocada a la afirmación empirista de que el objeto o la impresión dada a la mente por sí sola pueden generar un contenido mental como una creencia o una idea. En ese mismo sentido, la crítica realizada es que el objeto como tal tenga la característica de ser independiente y de ser eficaz epistémicamente al mismo tiempo.

#### **1.4 Los errores del empirismo ingenuo: la lógica de la impresión a la idea.**

Retomando la caracterización del fundacionismo que hice en la sección anterior, la experiencia, o bien, los datos proporcionados por los sentidos son la fuente de justificación del conocimiento. Esto sucede porque el empirismo sostiene que la experiencia tiene la característica de frenar el regreso de las justificaciones y posee un carácter infalible (si sólo deseo conocer algo, debo ir a la experiencia y constatarlo).

¿Cómo es que la experiencia posee ese papel de ser fundamento del conocimiento? En el punto central de esta noción de fundamento se encuentra el germen de las críticas sellarsianas ¿Qué hace que lo que percibo o mi experiencia sea fundamento? Como mencioné, la noción de infalibilidad es la que hace capaz que el empirismo sostenga que la experiencia nos da certezas. Los *sense data* o impresiones son proporcionados por los objetos, en ese sentido, la infalibilidad radica en el conocimiento de las impresiones o datos sensibles que están ligados de manera directa con el mundo tal y como es. (Sellars: 1971, 140)

La cuestión aquí es que este argumento empirista posee inconsistencias significativamente importantes.

##### **1.4.1 El término “conocer” en el habla cotidiana.**

El fundacionismo confunde entre el acto de conocer que este X es A (traducido a la siguiente proposición) “este vaso es rojo” con el acto de percibir sensorialmente, es decir, tengo la sensación de que X se me aparece como A se traduce como “Tengo la sensación o percepción del vaso rojo”. La confusión, sostiene Sellars, comienza en el

habla cotidiana, por ejemplo, cuando queremos saber si alguien conoce a mi perro le pregunto: ¿Conoces a Skyp? Y con esta oración, simplemente me estoy refiriendo a que si has tenido contacto sensorial con él. A esto, Sellars menciona que es llamado “conocimiento por presentación”<sup>6</sup> el cuál solamente representa una metáfora de si has percibido algo como un perro de ciertas características. Aún así, tener la sensación de “algo peludo que ladra” o “ese vaso me parece que es rojo” no representa conocimiento alguno sino que es un mero reporte sensorial que el sujeto da. (Sellars: 1971, 142)

Dicho término técnico provoca que el fundacionismo afirme que es posible conocer algo sin la necesidad de una capacidad cognitiva y con el sólo hecho de percibirlo por medio de los sentidos. Es por la razón anterior, que en el fundacionismo predominan los juicios del parecer porque cuando un sujeto realiza una predicación sobre un objeto, por ejemplo, la oración “este vaso es rojo”, ya hay una capacidad cognitiva determinando mi experiencia porque estoy predicando algo del objeto “este x tiene la propiedad A”. Ahora bien, cuando el fundacionismo afirma que la experiencia que se tiene es infalible, independientemente del uso de conceptos o de alguna actividad cognitiva, dicho episodio de rojo o de ladrido es “dada” en un momento específico  $t_1$ , solamente se está expresando un reporte sensorial que no es un hecho epistémico sino un mero reporte particular:

“Ahora bien, si tenemos en cuenta que lo que se pretende con la categoría epistemológica de lo dado es, según puede presumirse, dar razón de la idea de que el conocimiento empírico estriba en unos “fundamentos” constituidos por un conocimiento o saber no inferencial de cuestiones de hecho, [...] de acuerdo con los teóricos de los datos sensoriales, lo que experimentamos sensorialmente son entidades singulares.” (Sellars: 1971, 140-141)

---

<sup>6</sup> En este punto, Sellars está atacando la teoría que desarrolla Bertrand Russell sobre el conocimiento directo o por presentación y el conocimiento proposicional. Como veremos más adelante, Sellars está en contra de dividir el conocimiento en estos dos tipos, ya que para él, el conocimiento únicamente es proposicional y ese estado individual o privado del conocimiento por presentación es un rubro en donde en realidad no hay conocimiento (sólo son meros reportes de estados sensoriales). (Russell: 1982)

Por tanto, por definición, percibir y conocer son dos cuestiones diferentes. Desde la forma de hacerlo en donde una es por medio de los sentidos y el otro se da por medio de la cognición del sujeto. En consecuencia, para demostrar la tesis anterior, Sellars se dedicará a mostrar cómo es que desde un punto de vista lógico, percibir sensorialmente no implica que el sujeto en cuestión conozca algo.

#### **1.4.2 Los particulares no tienen contenido proposicional**

La cita anterior, claramente nos arroja luz con respecto a la naturaleza de “lo dado”. Los episodios dados, son meramente momentáneos y particulares ¿qué significa tener la experiencia de un particular? Experimentar un particular hace referencia a tener la experiencia de un objeto del mundo en un tiempo específico sin hacer uso de alguna capacidad cognitiva, como lo he mencionado anteriormente, son sólo un mero reporte de un estado mental del sujeto. De esta manera, el empirismo clásico al sostener que nuestro conocimiento comienza con impresiones, abre la brecha para afirmar que nuestro conocimiento se sienta en un estado o percepción de X en t1, en donde X se percibe de manera inmediata o bien, no inferencial y es posible adquirir un conocimiento específico de dicha relación con la impresión. Es necesario resaltar que dichas impresiones son percepciones del mundo externo que son adquiridas por nuestros sentidos y no es necesaria la realización de acto alguno. Por consiguiente, las impresiones poseen la característica de independencia epistémica (contenido no conceptual y no inferencial) y la eficacia epistémica que es que la impresión tiene el poder de formar una idea en mi mente, la cual, ya será una actividad cognitiva o mejor dicho, será puesto en términos de proposicionales o lingüísticos.

Contra lo anterior, Sellars hace evidente que el empirismo comete el error de otorgarles a estos particulares la característica de ser hechos epistémicos que pueden producir conocimientos posteriores. En ese sentido, la tensión que hay entre particulares y hechos radica en que los primeros refieren a un objeto o impresión por ejemplo, “silla”. Un hecho lo que intenta es resaltar y afirmar una característica de dicho dato, un

ejemplo sería, la silla es verde. De esta manera, un particular, como lo expliqué, solamente hace referencia a un objeto y el hecho está estructurado lingüísticamente (proposicionalmente), en donde para que este último tenga dicha estructura es necesario que el sujeto haga uso de conceptos y esto implica que el sujeto utiliza una habilidad cognitiva. A diferencia, los particulares son previos al uso del lenguaje y por lo mismo, previos a las actividades cognitivas o conceptual. Como mencioné, Sellars sostiene que hay un error al afirmar que los particulares son y además fungen como base del conocimiento. El error anterior, tiene principalmente su origen desde el momento en el que las teorías de los datos sensoriales dividen la percepción del sujeto del mundo externo. Si el fundacionismo no buscara la noción de infalibilidad y el contacto directo con el mundo, no tendrían que aceptar que se perciben particulares, ya que estos no constituyen conocimiento alguno: “se conocen las cosas de la forma *algo es así o asá, o algo se encuentra en cierta relación con respecto a otra cosa*” (Sellars: 1971, 141), por lo tanto, un hecho epistémico es una oración que posee contenido proposicional, es decir, es necesario predicar algo del objeto para que sea considerado conocimiento. Es por la razón anterior, que el planteamiento de Sellars pone en tela de juicio el fundamento del empirismo y pone a los teóricos de los datos sensoriales entre elegir dos opciones:

“a) lo que experimentamos sensorialmente son *entidades singulares*; experimentar sensorialmente no es conocer, y la existencia de datos sensoriales no implica lógicamente la existencia de un conocimiento;

b) experimentar sensorialmente es una forma de conocer, y lo que se experimenta sensorialmente son *hechos*, y no *entidades singulares*.” (Sellars: 1971, 141).

Elegir la alternativa a), nos lleva a sostener que experimentar sensorialmente entidades no proposicionales o singulares, es un hecho no epistémico, en otras palabras, percibir un dato sensorial no es conocer ni lo implica lógicamente. El problema yace en que el empirismo sostiene que experimentar este tipo de entidades no sólo es conocimiento,

sino que es fundamento de éste (como lo mencioné anteriormente). Por consiguiente, la problemática estriba en que el empirista, sostiene que la impresión es un singular y para percibirlo no requiere de ningún proceso cognitivo (porque es previo al lenguaje). Sin embargo, el empirista lo usa como objeto de conocimiento y justificación de éste cuando afirmamos que un hecho epistémico tiene una estructura proposicional en donde requiere que exista un valor semántico y con ello que pueda ser susceptible de verdad (se requiere un compromiso epistémico).

Ahora bien, elegir b) nos lleva a sostener que experimentar sensorialmente es de hecho conocer pero lo que se conoce son hechos y no particulares como sostiene el empirismo. La idea es que el conocimiento se reduce al valor semántico de una oración y es por esto que lo que se conocen son hechos y no particulares<sup>7</sup>. Esto lleva al teórico de los datos sensoriales a un callejón sin salida porque si escoge a) entonces va en contra de que experimentar sensorialmente es conocimiento, lo cual es inconcebible para un empirista y si escoge b) implica que las impresiones tal y como las presenta el empirismo no son conocimiento, lo cual también va en contra de las teorías empiristas. Por tanto, los sense data no son conocimiento, sin embargo ¿es posible que aún así, estos puedan ser la justificación del conocimiento?

---

<sup>7</sup> Para clarificar el argumento de Sellars creo que puede ponerse en estos términos:

1. Las impresiones son conocimiento
2. El conocimiento está constituido por hechos epistémicos
3. Un hecho epistémico tiene una estructura proposicional
4. Las impresiones tienen una estructura proposicional
5. Una estructura proposicional está dada por conceptos
6. No hay actividad conceptual en la aprehensión de impresiones

∴ Las impresiones no son conocimiento

La clave para el empirista es no aceptar la premisa 4, sin embargo, si no lo hace entonces de igual forma afirma que las impresiones no son conocimiento al no tener una estructura proposicional. Por ello la clave es aceptar que el conocimiento necesariamente es proposicional.

### 1.4.3. No hay una conexión lógica de la impresión a la idea

La caracterización de conocimiento no inferencial por medio del experimentar sensorialmente posee una gran inconsistencia. Para entender en qué consiste este problema comenzaremos por analizar a qué se refieren exactamente los teóricos de los datos sensoriales con experimentar sensorialmente.

Sellars sostiene, que los teóricos de los datos sensoriales equiparan la idea de percibir con ser consciente:

“Admitirían [los teóricos de los datos sensoriales], desde luego, que la facultad de saber que *una persona* -a saber, uno mismo- está ahora, en cierto momento, sintiendo un dolor *es* adquirida y presupone un -complicado- proceso de formación de conceptos; pero insistirían en que sería muy extraño suponer que la simple capacidad de *sentir un dolor o ver un color* -resumiendo, de experimentar sensorialmente contenidos sensoriales- sea *adquirida* e involucre un proceso de formación de conceptos. (Sellars: 1971, 144)

La cita anterior sostiene que experimentar sensorialmente implica ser consciente en el sentido, de que un bebé o un perro (seres irracionales, o bien, sujetos no competentes del lenguaje) pueden experimentar la sensación de el dolor de un golpe, percibir el sabor de acidez de un limón o sentir la suavidad de la seda, esto sólo con el simple hecho de percibir el dato sensorial mencionado. De esta manera, ser autoconsciente requiere ya de un proceso complicado que se adquiere a partir de la formación de conceptos. De lo anterior, se sigue que si los teóricos de los datos sensoriales sostienen que experimentar sensorialmente es no adquirido, entonces el hecho de conocer no inferencialmente que X es ácido, implica necesariamente que dicho conocimiento provenga también de una capacidad no adquirida porque conocer se reduce meramente a la percepción de datos sensoriales:

“Pero si un filósofo de los datos sensoriales toma por no adquirida la facultad de experimentar sensorialmente contenidos sensoriales, no cabe duda de que le estará vedado presentar un análisis de *x experimenta sensorialmente un contenido sensorial* que presuponga unas facultades

adquiridas; de donde se sigue que sólo podrá analizar *x* *experimenta sensorialmente el contenido sensorial rojo c como x sabe no inferencialmente que c es rojo* en caso de que esté dispuesto a admitir que, a su vez, no es adquirida la facultad de tener un saber o conocimiento no inferencial tal como, por ejemplo, que un contenido sensorial rojo sea rojo” (Sellars: 1971, 144)

Por consiguiente, la capacidad de percibir sensorialmente es no adquirida y el conocimiento no inferencial surge de esta habilidad de percibir sensorialmente sin presuponer el concepto del cuál, se esté hablando. Es por ello que el conocimiento no inferencial no puede presuponer habilidades adquiridas.

Ahora bien, el fundacionista de la justificación debe sostener tres proposiciones que en su conjunto forman una tríada incoherente<sup>8</sup>:

1. X experimenta sensorialmente el contenido sensorial rojo c entraña X sabe no inferencialmente que c es rojo;  $\forall x (\exists x r \rightarrow \neg Kxy)$ <sup>9</sup>
2. La facultad de experimentar sensorialmente los contenidos sensoriales no es adquirida;  $\neg Af$
3. La facultad de saber hechos de la forma *x* es ( $\varphi$ ) es adquirida.  $Ai$

La incoherencia radica en que estas tres proposiciones no pueden ser sostenidas al mismo tiempo. (1) nos compromete a que el conocimiento surja de manera no inferencial. Como lo he mencionado a lo largo de esta investigación, que el conocimiento sea no inferencial refiere a que el sujeto puede conocer que X es rojo o que X es ácido sin la necesidad de utilizar conceptos, o bien, sin la necesidad de hacer

---

<sup>8</sup> Los tres puntos de la tríada incoherente no pretenden ser premisas de un argumento como tal. Lo que busca hacer Sellars es poner estos tres aspectos como cláusulas cuya afirmación es necesaria para la propuesta del empirista, lo cual resulta en un conflicto dado que el empirista no puede aceptar las tres cláusulas al mismo tiempo y al desterrar una, cae en incoherencias en aspectos centrales de su filosofía.

<sup>9</sup> En donde:

$\exists xy$ : *x* experimenta sensorialmente *y*

*r*: contenido sensorial rojo

$Kxy$ : *x* sabe inferencialmente que *y*

$Ax$ : *x* es adquirido

*f*: facultad de experimentar sensorialmente

*i*: facultad de saber inferencialmente

uso alguno de alguna capacidad cognitiva, únicamente con la aprehensión sensorial<sup>10</sup>. La proposición (2) hace referencia a que la habilidad de experimentar sensorialmente datos no es algo que aprendemos, esto es, que la capacidad de ver, escuchar, saborear, etc. Son habilidades que reciben información sin la necesidad de aprender a usar los ojos o los oídos. Por esta razón, es que los seres irracionales bien pueden percibir sensaciones. La última proposición (3) connota lo expuesto en la parte sobre *Los particulares no tienen contenido proposicional* que nos dice que las proposiciones de la forma “Este limón es ácido” es adquirida puesto que es un hecho que está estructurado en términos proposicionales que implica que existe un uso de conceptos, o dicho de otro modo, un uso lingüístico. Por tanto, esta forma de conocimiento es inferencial.

De este modo, tenemos que estas tres proposiciones que el epistemólogo empirista sostiene son en su conjunto incoherentes. ¿En dónde radica su incoherencia? El problema surge cuando se define que experimentar sensorialmente nos proporciona conocimiento no inferencial y además ese experimentar sensorialmente es una habilidad no adquirida pero la cuestión es que Sellars mostró anteriormente que el conocimiento tiene la forma  $X \text{ es } \varphi$ , que presupone el uso de conceptos que refiere ya a una habilidad adquirida. Por tanto, no es posible sostener que conocer no inferencialmente es realmente conocer cuando surge por medio de una habilidad no adquirida como es percibir.

Una vez mostrada la incoherencia, el teórico de los datos sensoriales tiene que elegir entre desechar alguna de las tres proposiciones para salvar al menos dos. Es aquí donde Sellars pone en un dilema los fundacionistas porque desechar una de estas proposiciones va en contra de los preceptos básicos del empirismo:

Si desechamos (1), aceptamos de manera contraria al empirismo que el conocimiento no inferencial no es posible. Negar que el conocimiento no se da de manera inferencial es

---

<sup>10</sup> Sólo quisiera recordar que esta caracterización de conocimiento no inferencial tiene su origen para responder al escéptico, es decir, para poner fin al regreso a las justificaciones o la regresión al infinito. Esto mediante la idea de infalibilidad que nos proporcionan los sentidos.



derrumbar la teoría del conocimiento empirista porque como mencioné anteriormente, la idea de que el conocimiento surge de experimentar particulares (conocer no inferencialmente) y que estos particulares nos dan certeza y con ello se justifican a sí mismos. Lo anterior es el pilar de la epistemología empirista, por lo tanto, desechar (1) no es una opción.

Si el empirista opta por deshacerse de (2) se aceptaría que las habilidades como ver, escuchar, sentir, etc. Son habilidades adquiridas. Esto no es posible sostenerlo en un esquema empirista tradicional por dos razones: las habilidades antes mencionadas no pueden en ningún sentido ser adquiridas puesto que son la causa que permite que un sujeto vaya construyendo su experiencia y la noción de *sense data* perdería lo que la caracteriza que es la inmediatez entre el sujeto y el objeto. La segunda razón considero que reside en que el empirismo no permitiría que se eliminase dicha proposición porque se perdería la noción de sentir o experimentar en un sentido primitivo, esto es, la idea de que un bebé o un animal comiencen a construir su experiencia de manera automática.

Por último, los teóricos de los datos sensoriales no pueden de ninguna manera aceptar eliminar (3) porque esto sería ir en contra de las raíces nominalistas<sup>11</sup> que caracterizan al empirismo porque este tipo de teorías sostienen que el sujeto percibe particulares y a partir de la repetición, genera conceptos. De este modo, un concepto es el recuento de todas las percepciones que ha tenido el sujeto y por esta razón, el empirismo no puede negarse a aceptar los particulares que son los que permiten generar conceptos. Por tanto, eliminar el nominalismo implica eliminar la forma en que según el empirismo se generan los conceptos. Otra consecuencia de negar (3) sería el hecho de tener que aceptar que algo como el lenguaje no es adquirido sino que es innato porque se negaría la forma en que se generan los conceptos según el fundacionismo. Por consiguiente, no

---

<sup>11</sup> El nominalismo sostiene que los universales (conceptos) no poseen un estatuto ontológico. En ese sentido, el concepto no es más que un nombre o etiqueta para clasificar un conjunto de objetos similares que son los particulares.

existiría ese estado preconceptual en donde el empirismo intenta fundamentar el conocimiento.

En conclusión, el teórico de los datos sensoriales no puede ni sostener estas tres proposiciones básicas ni deshacerse de ninguna y esto es un problema porque de esto depende la noción de justificación que da. De esta forma, podría dividir el argumento de Sellars en contra de lo “mínimamente dado” en dos grandes bloques el primero es mostrar la gran confusión que hay entre percibir y conocer y el cómo experimentar sensorialmente no es conocimiento y esto implica que los datos sensoriales no son conocimiento. Y la segunda parte del argumento en donde los datos sensoriales intentan fungir como justificación del conocimiento empírico que de igual manera Sellars corta la relación lógica.

De esta forma, Sellars lo que realiza en estos dos pasos es cortar la relación lógica que hay entre percibir una impresión y de ahí generar una idea, dicho de otra manera, Sellars ataca la noción de que percibir implica lógicamente que se conozca y con esto lo que pretende es evidenciar todos los problemas que poseen las teorías de los datos sensoriales. Esto no sin antes recordar que Sellars no está en contra de la noción de dato sensorial, sino que este dato sensorial no es conocimiento ni tampoco puede fungir como la justificación de éste.

### **1.5 La confusión entre percibir y conocer.**

Los problemas mencionados de la epistemología tradicional empirista son consecuencia de cómo está construido la noción de dato sensorial.

El concepto de dato sensorial mezcla estas dos ideas:

“1) La idea de que existen ciertos episodios internos (por ejemplo, sensaciones de rojo, o de *do* sostenido) que pueden acontecer a los seres humanos -y a los irracionales- sin que se requiera ningún proceso anterior de aprendizaje ni de formación de conceptos, y sin los cuales sería, *en*

*cierto sentido*, imposible ver, por ejemplo, que la superficie frente a uno de un objeto físico sea roja y triangular, e igualmente *oír* que determinado sonido físico sea roja y triangular, e

2) La idea de que existen ciertos episodios internos que son un conocer no inferencial de que ciertas entidades son, por ejemplo, rojas o *do* sostenido, y de que tales episodios son las condiciones necesarias del conocimiento empírico en cuanto que éste proporciona los elementos de juicio para todas las demás proposiciones empíricas.” (Sellars: 1971, 145)

A la luz de la cita anterior, podemos vislumbrar que algo que ya hemos repetido en numerosas ocasiones: el inicio de todos los problemas del empirismo se da cuando el teórico de los datos sensoriales atribuye al hecho de percibir un triángulo rojo un estatuto epistémico. Sin embargo, de acuerdo a las secciones anteriores, queda claro que otorgarle al hecho de (1) percibir una figura con forma triangular y rojiza, no implica (lógicamente) (2) que quien perciba dicho contenido sensorial conozca que dicho triángulo tiene esa forma y ese color. De este modo, (1) y (2) se mezclan y generan la idea de dato sensorial que hemos trabajado.

Ahora bien, con esto mostramos que contrariamente a lo que nos dice el empirismo: el objeto, o bien, la impresión no contiene nada que implique que puede generar contenidos mentales, sino que, de hecho es necesario que alguna habilidad o capacidad cognitiva para que un dato sensorial llegue a ser conocimiento. Por ejemplo, no es lo mismo “percibir una superficie triangular rojiza” que “pensar en una ciudad celestial” en donde al primero como al segundo, se le atribuye, *intencionalidad*. La idea es que Sellars al demostrar la inconexión lógica que hay de la impresión a la idea, está mostrando que los sentidos no pueden otorgarnos el modo de referir a algo. La intencionalidad se da en el momento en el que existe una interpretación del sujeto sobre el objeto y esto ya requiere de una mediación por conceptos. De ese modo, el primer caso que refiere solamente a la experiencia sensorial es un caso en donde algo es impuesto a los sentidos y no hay interpretación, en cambio en el segundo caso, requiere de una capacidad cognitiva del sujeto (uso adecuado de conceptos, enlace de ideas, etc.). (Sellars: 1971, 146)

Otra razón por la que Sellars menciona que el objeto o dato sensorial no puede fungir como justificación es porque no cumple con el criterio de infalibilidad que en la primera sección mencionamos que el papel fundamental para dar un criterio que no pueda ser puesto en duda.

Como hemos visto, la noción de dato sensorial hace referencia a la relación que hay entre el sujeto y el objeto. Esto significa que los sense data, o bien, las impresiones son el único contacto directo que tenemos con el objeto tal y cómo es. La cuestión o la crítica aquí es que algunas veces, el dato sensorial que percibimos es anómalo, esto significa en algunas ocasiones lo que percibimos suele engañarnos. Por ejemplo, muchas veces sucede que creemos ver a una persona que conocemos de lejos y cuando se acerca, definitivamente no es quien creíamos. De esta manera, hay sensaciones de naturaleza no verídica y si el empirismo quiere lograr el nivel de certeza y que además, estas sensaciones sean la justificación para el conocimiento, dichos elementos parecen no ser muy fiables.

Willem deVries y Timm Triplett en su texto titulado *Knowledge, Mind and the Given* mencionan que es un error sostener que los contenidos sensoriales sin la mediación de conceptos constituyen la realidad externa. Un contraejemplo hacia el fundacionismo son lo que llaman “anomalías de los sense data”. Dicho término refiere a percepciones de los sentidos que poseen algún problema con lo experimentado. Por ejemplo, el fenómeno de la refracción, puede mostrarnos cómo es que un lápiz se parte cuando lo introducimos en el agua, sin embargo, cuando lo sacamos, éste sale intacto. Otro ejemplo pueden ser las alucinaciones, en donde parece que nuestros sentidos nos presentan sense data y en realidad, algún estado cerebral está generando dichas alucinaciones. Estas anomalías nos llevan a afirmar que el mundo no puede percibirse tal y como es, que la percepción más básica es ya una interpretación nuestra del mundo:

“Una conclusión común es que la existencia de anomalías perceptuales requiere que abandonemos la visión ingenua de que nuestra percepción del mundo físico es

invariablemente un contacto claro y directo con los objetos físicos en sí mismos. Presuntamente, la vara no cambia de estar derecha a estar doblada al ser colocada en el agua [...]”<sup>12</sup> (deVries y Triplett: 2000, 3)

A la luz de la cita anterior, pareciera que si sostenemos un fundacionismo clásico, nos comprometemos con afirmar que lo que percibimos es dado por el mundo externo. Sin embargo, el fenómeno de la refracción es un claro ejemplo de los sentidos otorgándonos datos sensoriales que fallan pero encuentran sentido al momento de la interpretación o intencionalidad que le otorga el sujeto.

Esta división entre el sujeto y el objeto surge a partir de que los teóricos de lo dado dividen dos cuestiones, la percepción sensorial, mejor dicho, la experiencia de percibir X y el objeto que me proporciona X (Sellars: 1971, 140) (es por esta razón, que surge el concepto de “dato sensorial”). Esto es muy claro cuando el fundacionismo afirma que hay un momento en el que el sujeto tiene contacto con el mundo, cuando este último dota de contenido mediante los sentidos y posteriormente a la mente. De acuerdo a lo anterior, el empirismo para sostener su teoría, necesita de la base de un mundo externo que dote a la mente contenidos no inferencialmente dados.

Por lo tanto, esta idea empirista de sostener que los datos sensoriales tienen independencia epistémica carece de razones: como hemos visto, experimentar sensorialmente no es conocer. El conocimiento está dado de manera semántica, es decir, hay un compromiso con el mundo y esto es expresado de manera lingüística o conceptual con proposiciones de la forma “algo es así o asá”. Por tanto, el conocimiento surge inferencialmente y una percepción no puede justificarse a sí misma por el hecho de solamente ser percibida sensorialmente. Esto último conecta directamente con la siguiente idea sobre que el empirismo no puede dar cuenta de la eficacia epistémica: no

---

<sup>12</sup> “A common conclusion is that the existence of perceptual anomalies requires that we abandon the naïve view that our perception of the physical world is invariably a straightforward and direct perceptual contact with the physical objects themselves. Presumably, the stick does not itself change from being straight to being bent when placed in the water [...]” (Todas las traducciones del inglés son mías).

hay una conexión lógica entre ir de lo no conceptual (no inferencial) a lo conceptual, dicho de otro modo, no hay un paso lógico de tener una impresión a tener una idea. Como mencioné anteriormente, experimentar sensorialmente no implica conocer.

### **1.6 El lenguaje del parecer implica el uso del lenguaje ordinario.**

Una vez explicado el argumento central en contra de los *sense data* como fundamento del conocimiento ¿parece que a las teorías de los datos sensoriales sólo les queda aceptar su derrota y con ello afirmar que los *sense data* ni son conocimiento ni es posible justificar el conocimiento desde la experiencia sensorial, tal cual lo proponen este tipo de teorías? Sin embargo, antes de realizar esta fuerte afirmación, considero que es prudente analizar una de las ideas que expuse en la primera sección de este capítulo, en donde Ayer intenta rescatar las intuiciones fundacionistas mediante el uso del lenguaje del parecer.

Retomando esta defensa: cuando un sujeto enuncia un juicio como el siguiente: “Parece que este libro es verde” el sujeto no quiere comprometerse con que el objeto, en este caso el libro tenga dicha propiedad. Ayer sostiene que en este punto el sujeto más que comprometerse semánticamente con que el objeto percibido es verde, el sujeto hace referencia a que su percepción parece presentarse como que el libro es verde, dicho de otro modo, la diferencia surge en que en este tipo de juicios el sujeto se refiere a su percepción y no al objeto. En ese sentido, como vimos, el sujeto puede cometer errores en la conceptualización, sin embargo, en donde no puede equivocarse es que tiene una experiencia de cierta manera.

Ante esto, Sellars genera dos argumentaciones para mostrar la trivialidad de este nuevo lenguaje del parecer que propone Ayer como explicación de porqué surge el error en la

interpretación de la experiencia<sup>13</sup>. De este modo, sólo desarrollaré el argumento que considero más importante y rico en conclusiones.<sup>14</sup>

Ahora bien, el argumento en contra de esta idea del lenguaje del parecer está íntimamente conectado con el argumento en contra de la eficacia epistémica de las impresiones. Sellars menciona que este “Otro lenguaje” que está compuesto por enunciados del parecer surge de igual forma como lo hace la reducción del término conocer al de sensación. Por consiguiente, hay dos ideas que se mezclan:

“1) la idea que hay ciertos “episodios internos”, por ejemplo, la sensación de un triángulo rojo o de un sonido *do* sostenido, que acontecen en los seres humanos y en los irracionales sin proceso previo alguno de aprendizaje ni de formación de conceptos, y sin los cuales sería en *cierto* sentido imposible ver, por ejemplo, que la superficie frente a uno de un objeto físico sea roja y triangular, ni *oír* que determinado sonido físico sea un *do* sostenido; 2) la idea de que existen ciertos “episodios internos” que son un conocer no inferencial que, por ejemplo, cierta entidad sea roja y triangular (o, en el caso de sonidos, *do* sostenido); episodios internos que serían las condiciones necesarias del conocimiento empírico en cuanto que éste proporciona los elementos de juicio para todas las demás proposiciones empíricas.” (Sellars: 1971, 152)

La idea central de esta noción del “parecer” radica en el concepto de episodio interno. ¿Qué significa esta idea de episodios privados? Los episodios privados son experiencias sensoriales que se dan de manera inmediata y privada en el sujeto, es decir, el sujeto es el único que puede conocer esta percepción inmediata. En ese sentido, la idea es que hay sensaciones que ocurren inmediatamente en el sujeto sin la necesidad de ningún

---

<sup>13</sup> Es por esta razón que los teóricos de los *sense data* sostienen que el conocimiento y la justificación se da antes de la conceptualización de éstos. Esto es porque cuando se hace uso de conceptos es cuando se pierde la infalibilidad que se busca como fundamento del conocimiento.

<sup>14</sup> El primer argumento lo podemos encontrar en la sección II *¿Otro Lenguaje?* Parágrafo 8. Sellars sostiene que el lenguaje que propone Ayer es arbitrario y está hecho de códigos que tienen su relación lógica con la manera en la que definimos estos códigos. Por consiguiente, “si la bola de billar 5 me parece roja” estoy diciendo algo trivialmente verdadero. Posteriormente Sellars enfatizará que el hecho de que a un sujeto le parezca algo como rojo, implica que maneja el concepto de rojo y por ende, se refiere a que dicho objeto es rojo. En ese sentido, el lenguaje del parecer está dado por el lenguaje natural. Sellars, Wilfrid. 1971. Pág. 147-152

aprendizaje<sup>15</sup> que son representados en enunciados de la forma “X le parece  $\phi$  a S” en donde el carácter semántico de este enunciado sólo hace referencia a la percepción interna del sujeto.

Ahora bien, Sellars sostiene que este “X le parece verde a S” implica lógicamente el hecho de que “X es verde” ¿cómo sucede esto? Sellars lo explica en el sentido en que “verde” es usado como un predicado de objetos y el “parecer verde” tiene un carácter semántico como predicado de objetos si partimos que “X es verde” sí y sólo sí “X les parecería verde a unos observadores normales en condiciones normales”. De esta manera, la idea es que si un sujeto menciona que “El libro le parece verde” en realidad está afirmando que “El libro es verde” y con ello este par de oraciones además de ser equivalentes mantienen un carácter semántico, o bien, un compromiso con el mundo (Sellars: 1971, 155). ¿De qué manera Sellars demostrará esta idea sobre el concepto “parecer”? Este autor menciona que el argumento consta de dos pasos: 1) consiste en mostrar que “X le parece rojo a S” no denota ningún tipo de relación triádica inanalizable entre el objeto, el dato y el sujeto, es decir, el objetivo es mostrar que la noción de “parecer” no implica que exista una relación entre estos tres conceptos<sup>16</sup>. 2) Este segundo paso consiste en mostrar que “X es rojo” es equivalente a “X les parecería rojo a unos observadores normales en condiciones normales”.

Según el análisis de Sellars, hay opinión dividida entre algunos teóricos de los *sense data* sobre si los enunciados del parecer son analizables en términos de *sense data* o son últimos e inanalizables. Esto supone ya, la idea de que el concepto de “parecer” conlleva ya una relación entre el objeto, cualidad y sujeto. A esto, sostiene Sellars que está de acuerdo con los teóricos de los datos sensibles cuando mencionan que los

---

<sup>15</sup> Como hemos visto, esta idea es la misma que ha sido representada anteriormente en donde el experimentar sensorialmente no es algo aprendido y que existe un tipo de conocimiento no inferencial que surge a partir de este experimentar sensorialmente. Pero la única diferencia es que aquí Sellars resalta la idea de que este experimentar sensorialmente nos proporciona episodios internos de manera inmediata.

<sup>16</sup> Anteriormente ya habíamos señalado que la noción de dato sensorial funge como el intermediario entre el objeto y el sujeto.



enunciados del parecer no pueden ser analizados porque son últimos e irreducibles. Lo anterior se sostiene porque Sellars cree que el enunciado “X le parece verde a S” no conlleva que el sujeto tenga relación de algún tipo con que algo sea verde, dicho de otro modo, el enunciado del parecer es inmediato y su significado no depende de la relación que haya con el objeto, sino que refiere enteramente al sujeto (esto claro, según la caracterización de los enunciados del parecer según los fundacionistas).

El ejemplo representativo del que hace uso la filosofía sellarsiana es el denominado: John y las corbatas<sup>17</sup>. Dicho ejemplo sostiene que John es dueño de una tienda de corbatas en donde apenas ha llegado la luz eléctrica y éste es el último en adquirir una instalación eléctrica. La cuestión aquí es que en una ocasión, John fue visitado por su amigo Jim que quería comprar una corbata. John le recomienda una corbata verde bajo la luz eléctrica de su local y Jim contesta que dicha corbata que le es ofrecida no es verde. Para mostrarle esto a John, Jim lo lleva a la calle a que observe la corbata bajo la luz del sol y es aquí donde John se da cuenta que bajo la luz del sol, la corbata que le parecía verde pero ahora se ve azul y acepta su error. De esta manera, la próxima vez que John selecciona una corbata y es preguntado sobre qué color es dicha corbata, John vence su impulso y contesta que dicha corbata es azul. A lo cual, dice Sellars que no es que de hecho John vea que la corbata es azul. Ahora bien, el ejemplo continúa con lo siguiente: supongamos que después de un tiempo volvemos a la tienda y nos encontramos con que John responde oraciones como “Parece verde, pero sáquela a la calle y verá” cuando se le pregunta por el color de la corbata. Ante esto, Sellars dice que parece que John ha aprendido a realizar nuevos reportes del tipo “Esta corbata *parece* verde”.

Siguiendo la idea del ejemplo anterior, Sellars menciona que enunciados de la forma “Esto es verde” no sólo se usan para predicar algo del objeto, sino que también se usan

---

<sup>17</sup> Sobre este ejemplo, sólo quiero mencionar que realizaré una paráfrasis para que quede lo más fiel a ejemplo original y posteriormente comentaré sobre este ejemplo.  
(Sellars: 1971, 155-156)

para realizar un reporte de la percepción actual. Sin embargo, en el paso de enunciar que la “la corbata es verde” a predicar que “la corbata es azul” denota ya un proceso inferencial en donde John no está usando esta última oración como mero informe, sino como: “conclusión de una inferencia”.

No obstante, en el segundo momento en el que John está en la tienda realizando juicios del tipo “Esta corbata parece verde”, ya está realizando reportes de otro tipo en donde sólo describe su percepción sin respaldar lo percibido. Sin embargo, los reportes de “Esto me parece ahora a mí verde” o “Veo que la corbata es verde en este momento” tienen la particularidad de cortar la experiencia en un momento específico y el asunto es que este tipo de juicios son más que la descripción de la experiencia en un momento específico. Ese “ver que” hace referencia a un compromiso semántico con el mundo, en ese sentido, este tipo de oraciones basadas en el “ver que” se parecen mucho a las oraciones del parecer pero con la gran diferencia de que las primeras denotan un compromiso con el mundo y las segundas no, aunque Sellars dice que estos enunciados del parecer son el primer paso para los enunciados del “ver que” o “ser que” (Sellars: 1971, 157-158). De esta forma, John ha llegado mediante un proceso inferencial a distinguir entre “la corbata parece verde y “la corbata parece ser verde” o “veo que la corbata es verde en este momento”, esta capacidad de distinguir entre esos dos juicios es posible porque John aprendió que la luz del sol es una condición propicia para que algo se parezca tal y como es y la luz de su tienda hace parecer a las corbatas verdes mientras no son expuestas a la luz del sol. Por lo tanto, el concepto de “parecer” no es una relación entre el dato, el sujeto y el objeto. El concepto “parecer” es conocer cuáles son las condiciones propicias para que algo se presente tal cual es.

De esta manera, los reportes de los enunciados del parecer son:

“[...] en síntesis, decir que S tiene el tipo de experiencia que podríamos caracterizar, si estuviéramos dispuestos a respaldar la alegación proposicional que conlleva como “un ver que X es verde en t”. (Sellars: 1971, 159)

De esta manera, el habla del parecer contiene todos los elementos que son necesarios para que el sujeto realice un enunciado proposicional. Lo único que le hace falta a este lenguaje del parecer es adoptar la intencionalidad necesaria para realizar un enunciado semántico. Dichos elementos que poseen los enunciados del parecer son dos: el parecer cualitativo sostiene que en la oración “El libro me parece verde” existe cierto respaldo en que existe un libro, donde ya no hay compromiso es con qué cosa es este libro. El segundo tipo de parecer es el existencial bajo la forma de la oración “Parece que hay allí un árbol doblado” en donde lo único que se respalda es que hay un allí y un aquí.

Retomando la idea principal del argumento de Sellars, el concepto y la facultad de percatarse de que algo es *parecer verde*, presupone lógicamente el concepto, la facultad lingüística de enunciar que algo *es verde* y la capacidad de darte cuenta de las condiciones propicias para predicar que algo es verde. ¿Cuál es esta condición propicia que menciona Sellars? Dicha condición es que “X le parece verde a unos observadores normales en condiciones normales” en donde estas condiciones normales significan que las cosas parecen tal y como son<sup>18</sup>. En donde el concepto de verde se va construyendo a través de la repetición de “Esto es verde” en las condiciones propicias. Por consiguiente, es lógicamente necesario tener el significado de verde antes de usarlo como “parece que”, “veo que” o “ser que”:

“[...] no solamente han de ser las condiciones del género apropiado para determinar el color de un objeto por inspección ocular, sino que el sujeto tiene que *saber* qué condiciones de esta índole *son* apropiadas; y si bien ello no implica que hayamos de tener conceptos antes de tenerlos, sí implica que sólo podemos tener el concepto de verde teniendo toda una batería de conceptos, de la cual será aquél un elemento.” (Sellars: 1971, 161)

Por tanto, si un sujeto menciona que “El libro le parece verde” es porque previamente posee ya el concepto de verde, ya que sin éste, el sujeto no podría reconocer que “el

---

<sup>18</sup> Sellars menciona que esta idea va en contra totalmente del atomismo lógico. En donde que algo parezca o se vea verde presupone ya el concepto de verde y con ello las condiciones propicias para percatarse que algo parece verde. (Sellars: 1971, 160)

libro se le aparece como verde” y esto implica también que el sujeto conoce las condiciones propicias para que algo parezca verde, en donde dichos factores están estipulados mediante el lenguaje y por ello, el lenguaje es condición necesaria para que “algo se aparezca como verde”. Es así, que el parecer implica ya conocer el concepto en cuestión “X es verde” y “X parece verde en condiciones normales a espectadores normales”.

Una última cuestión que quisiera agregar es que la noción de primera persona esbozada en un comienzo por Sellars, posee también problemas porque parte de la idea de experiencia inmediata, o bien, conocimiento no inferencial. Esto es que de acuerdo con Sellars, todo conocimiento es lingüístico y con ello está articulado proposicionalmente y por esa razón, no existe una experiencia interna porque toda experiencia está atravesada por una batería conceptual.

### **1.7 Conclusiones entorno a la crítica de “lo mínimamente dado”**

En conclusión, considero que Sellars hizo una gran labor y dejó en varios problemas a las teorías con objetivos fundacionistas. La cuestión principal fue mostrar que no hay un paso lógico de la impresión a la idea y con ello demostrar que la impresión no puede fungir como justificación del conocimiento. De igual manera, la impresión no es conocimiento, conocer requiere de un proceso activo del sujeto. Ahora bien, la crítica de Sellars a las teorías de los datos sensoriales pueden reducirse a cinco críticas o cinco problemas.

1) Confusión entre el término “conocer” y “percibir”: considero que este es el punto central de la mayoría de los problemas de las teorías de los *sense data* porque los sentidos fungen como fuente de conocimiento y de justificación del mismo cuando conocer es una actividad y la percepción es pasiva. De esta manera, el fundacionismo nos lleva a sostener que el dato o la impresión es suficiente para la justificación del conocimiento empírico; esto es mediante la noción de infalibilidad en donde el error

surge en la conceptualización. Es por esto que la mente no participa en el proceso de aprehensión del conocimiento ni de justificación.

2) Los particulares no poseen contenido proposicional: el conocimiento no inferencial está dado por los sentidos en forma de impresiones. El problema aquí es que el conocimiento está articulado de manera proposicional “algo es así o asá” y es por esta razón que los datos sensoriales no son conocimiento, sólo son meros reportes.

3) Predominio de los juicios del parecer sobre los juicios del ser: el juicio del parecer es un lenguaje creado solamente para referir a la percepción del sujeto y no tiene un compromiso semántico con el mundo. Sin embargo, hemos visto que la noción de parecer está mal tal y como los teóricos de los *sense data*, ya que este tipo de enunciados presuponen lógicamente los conceptos que usan.

4) Conocimiento de la realidad en sí: los empiristas sostienen que conocer sin conceptos nos permite conocer el objeto tal y cual es mediante la experiencia inmediata del dato sensorial. La cuestión aquí es que cualquier tipo de conocimiento es ya una mediación conceptual y con ello no es posible tener ese contacto directo con el objeto y por ende no alcanzan la infalibilidad, puesto que todo conocimiento es una interpretación.

5) Predomina la noción de primera persona: predominan la noción de estados internos, en donde el sujeto solamente tiene acceso a sus contenidos articulados por el lenguaje del parecer. Sin embargo, la experiencia está cargada por una batería de conceptos que pone en términos proposicionales nuestro conocimiento.

Por tanto, parece ser que la noción de justificación del empirismo en estos términos no puede ser salvado.

## Capítulo 2

# **El naturalismo de Hume: una salida al problema de lo “mínimamente dado”**

### **2.1 Introducción**

Una vez que hemos expuesto los errores cometidos por una propuesta empirista, mi intención en este segundo capítulo busca separar la filosofía de Hume de estos errores cometidos. En ese sentido, el objetivo principal radica en establecer que la filosofía de Hume tiene una diferencia fundamental con lo que hemos definido como empirismo en el capítulo anterior: para la formación de cualquier tipo de idea (de la imaginación, de la memoria, abstracta, etc.) es necesario que en el proceso de génesis esté involucrada alguna actividad cognitiva, en este caso sería el de la imaginación. Lo anterior es claramente diferente a la propuesta empirista en donde se busca tener un contacto directo con el mundo sin la mediación de algo aprendido o no dado. Por tanto, en este capítulo intento demostrar que la filosofía de Hume se separa del proceso de génesis de la idea tal y como lo presenta el empirismo (el objeto se imprime a la mente y posteriormente se genera una idea que pretende ser una copia mental del objeto).

Para sostener dicha interpretación, me apoyo del trabajo hecho por Don Garrett en *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. En dicho trabajo, Garrett ofrece una visión amplia de la imaginación en la filosofía de Hume. Generalmente, sólo se le atribuye a esta facultad la función de asociar ideas para formar ideas de la imaginación o realizar razonamientos causales, no obstante, la interpretación que nos proporciona Garrett tiene como objetivo ampliar estas funciones: la imaginación se encarga de todas las funciones cognitivas.

La cuestión es que la imaginación funge como papel principal para la cognición humana. La importancia de dicha facultad radica en que gracias a ella es que el sujeto genera ideas de la memoria, bajo los principios de asociación de semejanza y causalidad. Por tanto, desde esta visión la experiencia no es la que genera los contenidos del sujeto, sino que es gracias a una capacidad cognitiva (imaginación) que los contenidos de la experiencia son copiados en la mente del sujeto.

## **2.2 La diferencia entre el empirismo y el naturalismo.**

De acuerdo a lo expuesto en el capítulo anterior, vemos que el gran problema del empirismo radica en aceptar que el conocimiento se justifica en los objetos, o bien, en la experiencia misma. H.O. Mounce, en su libro *Hume's Naturalism*, retoma la interpretación clásica que hizo Thomas Reid sobre el empirismo del siglo XVIII. En dicho libro, Mounce menciona que Reid describe al empirismo como aquella teoría en la cual el origen de las ideas es presentada de tal forma que nos lleva a aceptar dos supuestos: 1) el objeto se imprime en la mente humana y a partir de ahí, se genera un contenido mental y 2) lo que se percibe son representaciones del mundo. Éstas son imágenes de lo que experimentamos sensorialmente sin ninguna labor de interpretativa o mediación conceptual. En ese sentido, las ideas o imágenes refieren al experimentar sensorialmente:

“Hablando a *grosso modo*, esta es la visión de que nuestro conocimiento de los objetos está derivado de las ideas o imágenes que imprimen en nuestras mentes. Son estas ideas o imágenes las que son objetos inmediatos de la percepción, no los objetos en un mundo independiente el cual representan [...] Las ideas o imágenes, a las que los empiristas refieren, son en verdad la experiencia sensorial involucrada al percibir un objeto.”<sup>19</sup>  
(Mounce: 1999, 1)

---

<sup>19</sup> “Roughly speaking, this is the view that our knowledge of objects is derived from the ideas or images which they impress on our minds. It is these ideas or images which are immediate objects of perception,

Si este es el caso, entonces como quedó demostrado, es imposible para un empirista dar una justificación del origen de nuestras ideas o contenidos mentales (percibir no es conocer) sin que dichos contenidos estén dados.

Ahora bien, desde la publicación del *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume, la lectura que se le dio a dicha obra fue que su virtud principal radica en mostrar que el empirismo radical (o bien, ser un empirista consistente) nos llevaría eventualmente a aceptar un escepticismo. Sin embargo, considero al igual que Mounce y toda la tradición actual, que dicha interpretación sobre la obra de Hume no es la más adecuada.

En este capítulo, intentaré resaltar que el naturalismo que propone Hume pretende descargar el peso de la justificación a los datos sensoriales e involucrar a la imaginación (una capacidad cognitiva) en el proceso del origen de las ideas. Con esto, mi intención es demostrar que la propuesta de Hume no cae en el problema de lo “dado” con respecto a los datos sensoriales, o bien, a lo mínimamente dado.

Ahora bien, el siguiente paso será definir lo que entenderemos como naturalismo y como empirismo y resaltar en qué contrastan estos dos tipos de filosofía. El término naturalismo es bastante amplio. Con dicho concepto nos podemos referir a diversos tipos de filosofía. Podemos referirnos al naturalismo científico<sup>20</sup> y el naturalismo epistemológico, por ejemplo. El tipo de naturalismo que aquí sostendremos es uno del tipo epistemológico. Éste sostiene que la base de nuestro conocimiento no yace en la experiencia ni la razón, ésta yace en las relaciones que hacemos con el mundo. ¿Qué es a lo que nos referimos con relaciones del mundo? De acuerdo con Mounce, las

---

not the objects in an independent world which they represent. [...] The ideas or images, to which the empiricists refer, are really the sensory experience involved in perceiving an object.”

<sup>20</sup> Esta teoría fue desarrollada principalmente por el positivismo lógico y es un desarrollo del empirismo. Se entiende como una teoría acerca de la realidad con respecto a todo lo que percibimos. En cierto sentido es un supuesto metafísico. De esta manera, las teorías científicas al presentar una explicación de un fenómeno describen cómo es realmente dicho fenómeno. En ese sentido, todo conocimiento se deriva de la experiencia.

De acuerdo con Mounce, el no haber distinguido entre varios tipos de naturalismo fue uno de los errores que cometió Kemp Smith.



relaciones se muestran como capacidades (la imaginación y sus principios de asociación de ideas, memoria, etc.), actitudes o creencias que no tienen su origen en la experiencia ni en la razón, dichas relaciones surgen naturalmente del sujeto y no se encuentran en el mundo. (Mounce: 1999, 8). De este modo, Según Silvio Mota<sup>21</sup>, la filosofía de Hume está dividida en dos fases: la fase negativa es la lectura que Reid realizó en donde Hume intenta adoptar una postura escéptica en donde pretende llevar hasta el último punto sus consecuencias y demostrar sus inconsistencias. La segunda fase consiste en postular algún mecanismo cognitivo que sea capaz de explicar el origen de los conceptos y las creencias para atacar la fase escéptica (Mota: 2012, 20).

Una vez definido a grandes rasgos lo que entenderemos como naturalismo considero que, para que quede más clara la distinción entre el naturalismo y el empirismo, es necesario matizar la propuesta principal para esta investigación. Por un lado, el naturalismo parte de los supuestos de que las relaciones entre la mente y el mundo son intencionales y estas relaciones son consecuencia de las capacidades cognitivas. Sin embargo, principalmente el naturalismo retoma la percepción sin ningún compromiso de tipo metafísico, es decir, no es necesario que sea añadido algo más que el sujeto como fundamento de nuestro conocimiento. En ese sentido, para el conocimiento es necesario algo más que los sentidos. Esto es totalmente contrario al empirismo que como hemos mostrado durante todo el primer capítulo, sostiene que los objetos del mundo se imprimen de manera mecánica en la mente sin la necesidad de proponer algo más que los sentidos. Es claro que el empirismo también sostiene que hay capacidades cognitivas pero como he dicho ya, estas no fungen ningún papel en el proceso de formación del contenido cognitivo, aparecen en un momento posterior para organizar los contenidos ya formados. (Mounce: 1999, 6).

---

<sup>21</sup> Esta interpretación comenzó con Kemp Smith y posteriormente fue desarrollada por Barry Stroud, sin embargo, tomo como fuente principal a Silvio Pinto porque considero que dicha interpretación está más actualizada.

## 2.3 ¿Cómo se originan todas las ideas?

Mounce sostiene que en el primer libro del *Tratado*, Hume acepta supuestos empiristas: las ideas se originan cuando el mundo, o bien, las impresiones impactan la mente del sujeto (Mounce: 1999, 24). A diferencia de Mounce, considero que Hume desde el comienzo del *Tratado* hace uso del naturalismo y no utiliza como tal dichas explicaciones empiristas. Aunque es verdad, Hume parte de que todo contenido proviene de la experiencia, no obstante, la misma experiencia no puede fungir como justificación del conocimiento o de los contenidos<sup>22</sup> y es por ello que para que exista tal justificación que sea independiente de la experiencia, considero que es necesario proponer que hay una capacidad cognitiva que cumple la función de originar los contenidos mentales, en este caso la imaginación: “De este modo, nuestras ideas o creencias pueden no ser simplemente el producto de la experiencia sensorial dado que sin ideas o creencias, nuestra experiencia es ciega.”<sup>23</sup> (Mounce: 1999, 2).

Es por lo anterior que mi propuesta es contraria a lo que Mounce propone y se acerca al supuesto kantiano sobre que todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia pero su justificación no proviene de ésta. Hume parte desde un inicio con una visión naturalista que le permite al sujeto generar contenidos mentales. La clave para esta interpretación radica en la imaginación. Únicamente demostrando lo anterior, es que podríamos librarnos de la trampa del mito de lo dado.

### 2.3.1 Impresiones e ideas

Como ya es conocido, Hume divide todas nuestras percepciones en dos grupos: impresiones e ideas. Las impresiones refieren a las percepciones de los sentidos que son más fuertes y vivaces. Las ideas, en cambio, son las percepciones mentales que refieren

---

<sup>22</sup> Esta idea es la base de la que parte toda la filosofía kantiana (Kant. CRP. B1). Ahora bien, dicha base se encontraba ya en la filosofía naturalista de Hume.

<sup>23</sup> “Thus our ideas or beliefs cannot simply be the product of sense experience since without ideas or beliefs our sense experience is blind.”

a pensamientos, razonamientos o creencias y son más débiles y tenues<sup>24</sup> (Hume. *Tratado*. 1).

Las ideas, de acuerdo con Hume, son copias o imágenes de sus respectivas impresiones. De este modo, el contenido representacional de una idea es su impresión correspondiente. Dicha caracterización de los estados mentales del sujeto parece ser conflictiva porque no resaltan los contenidos mentales como hechos epistémicos, o bien, como contenidos proposicionales, son sólo meras imágenes de impresiones que no poseen ningún sentido lingüístico<sup>25</sup>.

Estas dos clases de percepciones, a su vez, están divididas en dos grupos: impresiones simples y complejas e ideas simples y complejas. Las impresiones e ideas simples refieren a una cualidad que ya no puede dividirse más (en sentido lógico), por ejemplo: colores, sabores, texturas, etc. A diferencia de las impresiones e ideas complejas que combinan cualidades simples y/o complejas para formar sensaciones o pensamientos más completos, un ejemplo de ello sería: manzana, perro, Ciudad de México, etc. Sin embargo, las ideas nunca serán una copia fidedigna de las impresiones<sup>26</sup> (Hume. *Tratado*. 2).

Ahora bien, como mencioné, debe de existir una correspondencia entre las ideas e impresiones para que podamos afirmar que las ideas poseen un contenido

---

<sup>24</sup> Aquí el mismo Hume comete un error. Al inicio del *Tratado* sostiene que las impresiones y las ideas sólo tienen una diferencia de grado. Sin embargo, al ser copias una de las otras, entonces la diferencia sí es de naturaleza.

<sup>25</sup> De acuerdo con Silvio Pinto, en una visión contemporánea, las actitudes proposicionales como creencias o deseos están representados como enunciados lingüísticos (proposicionales) y estos son estados cognitivos que poseen un contenido representacional. Dicho contenido se encuentra dado por el significado o la semántica, por ejemplo: "Tool es una banda de metal" es una creencia que está articulada proposicionalmente y adquiere su contenido representacional mediante el adecuado uso de los conceptos. Ahora bien, según Silvio Pinto, el sistema humeano es una teoría de la representación pictórica, esto significa que la idea es una imagen de la impresión. Podemos tener una idea pictórica y partir dicha imagen en partes y estas partes no representarían nada (a diferencia de una representación proposicional que posee una sintaxis que podemos dividir). La desventaja con este tipo de teorías es que no es posible representarlas en un sentido lingüístico y por lo tanto, no es posible caracterizarlas como contenidos proposicionales. (Cfr. Mota Pinto: 2012, 50-57)

<sup>26</sup> Si se tiene una impresión de un paisaje, la idea que surge a partir de dicha impresión nunca podrá ser una copia de todos los elementos de la impresión.

representacional. De esta manera si tenemos la idea de azul es porque hemos percibido una impresión de azul y de manera contraria, como hemos percibido la impresión de azul, nosotros poseemos la idea de azul:

“La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparecen a la vez como impresión e idea.[...] Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.”  
(Hume. *Tratado*. 2-3).

De esta manera, como he mencionado, Hume establece que las ideas resultan ser imágenes menos vívidas y fuertes que las impresiones y que, tanto ideas como impresiones, siempre se corresponden entre sí. Sin embargo, es necesario resaltar que este no puede ser el criterio para que la idea adquiriera un contenido representacional porque hay ideas que no poseen impresión en la experiencia. La imaginación es capaz de crear ideas que son el resultado de la unión de dos o varias ideas complejas. Tal es el caso de la idea de unicornio. Dicha idea no posee una correspondencia con la experiencia, pero si esta idea la descomponemos en ideas más simples, resulta que éstas sí tienen una impresión: si a la idea de unicornio las separamos en dos ideas como la de caballo y la de cuerno, resulta que ambas poseen una impresión correspondiente:

“Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que le correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas.” (Hume. *Tratado*. 3).

De esta manera, el contenido representacional no puede depender de la correspondencia que hay entre impresiones complejas e ideas complejas. Hume fue consciente de este problema, es por esto que para asegurar que nuestras ideas representan impresiones, es necesario descomponer toda idea compleja en ideas simples y éstas siempre tendrán una impresión correspondiente. De esta manera, Hume estableció el principio de la copia

como el principio que nos asegura que todas nuestras ideas poseen contenido representacional: toda idea simple es copia de su respectiva impresión simple.

“El examen completo de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general *que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.*” (Hume. Tratado. 4).

Por tanto, el principio de la copia nos asegura que las ideas más básicas que componen a las ideas complejas no son ficticias mediante nuestra imaginación y éstas siempre tendrán una impresión o un dato sensible que les corresponda.

Hume afirma que existe una dependencia de la idea con respecto a la impresión en un sentido temporal, es decir, la impresión es causa de la idea. De esta manera, pareciera que Hume está asumiendo al igual que el empirismo que las impresiones o el mundo se imprime en nuestra mente de manera mecánica con la mera intervención de los sentidos. Sin embargo, aquí comienzan las diferencias entre el empirismo y el naturalismo. El empirismo afirmaría el sentido mecánico en que el objeto o la impresión generan de manera automática la idea, es decir, cuando percibimos el color verde de una hoja, se genera en nosotros la idea de verde de una hoja. A diferencia, el naturalismo de Hume sostendría, de manera similar, que la idea se genera cuando percibimos un objeto, no obstante, la función de copiar la impresión recae en dos principios de la imaginación: el principio de semejanza y de causalidad. (Garrett: 1998, 21)

Antes de entrar y explicar en qué consisten estos dos principios, quisiera aclarar que comúnmente se conocen a éstos como principios de asociación de ideas, lo cual, sólo desempeñan el papel de recombinar ideas y asociarlas para generar pensamientos, sin embargo, estos principios aquí desempeñan un papel distinto e importante que solamente se da cuando el principio de causalidad se encuentra en conjunción con el principio de semejanza. (Mota: 2012, 61)

## 2.4 Justificación del principio de la copia.

El principio de semejanza permite que una idea mantenga un contenido representacional semejante a la impresión de la cuál es copia (Hume. *Tratado*. 3). De esta forma, una idea debe ser siempre semejante a la impresión que representa. Sin embargo, como ya he mencionado, la idea no es exactamente igual a la impresión que representa cuando la impresión es extremadamente compleja (Hume. *Tratado*. 4). No obstante, así como Don Garrett lo menciona, el principio de semejanza no es suficiente para justificar el contenido representacional de una idea, ya que, existen objetos que pueden ser semejantes a otros (sus ideas de igual forma) y éstos no representarse entre sí (Garrett: 2006, 308-309). Por ejemplo, Gonzalo y Alberto son gemelos y ambos pueden ser semejantes entre sí. La idea de Alberto no puede representar la impresión de Gonzalo y viceversa: “Las ideas representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas” (Hume. *Tratado*. 37). En ese sentido, la idea sólo representará a la impresión por la que se ha originado, de esta forma, parece haber una derivación causal de la impresión a la idea. Por consiguiente, el principio de semejanza no es suficiente para explicar el contenido representacional de una idea.

El principio causal es un punto clave para explicar el contenido representacional de una idea. Ahora bien, quisiera destacar que Hume llega a la conclusión de que una impresión es anterior temporalmente a su respectiva idea mediante una inferencia inductiva ¿cómo es que Hume llega a esa inferencia? Antes de analizar la cita que le permite a Hume realizar esta inferencia, me permitiré explicar en qué consiste el principio de causalidad de Hume.

El principio de causalidad está compuesto por cuatro pasos o ideas que nos llevan a realizar una inferencia causal. La primera idea es la de *contigüidad*: esta idea refiere a la relación espacio temporal que hay entre dos objetos, con esto quiero decir que, por mucho que dos objetos parezcan distantes en una relación causal, si hablamos de que uno es causa y otro es efecto, entonces estos dos objetos tendrán que tener una

interacción en un espacio y en un tiempo específico (Hume. *Tratado*. 75). La segunda idea es la de *sucesión*, o bien, *prioridad temporal de la causa con respecto al efecto*: dicha idea nos dice que una causa tiene que preceder a su efecto en toda relación causal y no puede suceder de otro modo. En sentido lógico, una causa no puede ser posterior a su efecto porque el efecto no puede existir si no es causado. La tercera idea es la de *conjunción constante*: La conjunción constante surge a partir de la experiencia de presenciar que un objeto tiene como consecuencia algún otro objeto en repetidas ocasiones, en ese sentido, es requerida la memoria y el principio de semejanza porque si no fuese así, entonces no podríamos identificar que A causa B ha sucedido en repetidas ocasiones. Por tanto, esta idea nos permite realizar inferencias a partir de lo observado porque si sólo nos quedáramos con las ideas de contigüidad y sucesión serían insuficientes para explicar la relación de causalidad: Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto (Hume. *Tratado*. 87). Y por último, la idea de *costumbre*: cuando estamos en una situación en la que estamos percibiendo una contigüidad, sucesión y conjunción constante, nosotros inferimos que la próxima vez que suceda A causará B. Esta inferencia sucede por costumbre, es decir, tenemos una propensión a renovar un acto o pensamiento, ya sea para realizar una explicación o una predicción (Hume. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 43).

Ahora bien, si regresamos a la cita en donde Hume expone que la impresión genera causalmente una idea podemos concluir que la imaginación tiene un papel crucial en el principio de la copia, para ello, me permitiré dividir la cita en varias partes para resaltar en qué momento están funcionando los principios de la imaginación antes mencionados:

“De esta *conjunción constante* de percepciones *semejantes* concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la *existencia* de las unas tiene una influencia considerable sobre las otras. Una tal *conjunción constante*, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, hallo por *experiencia constante* que las impresiones simples *preceden* siempre a sus

correspondientes ideas; sin embargo nunca aparecen en orden inverso.” (Hume. *Tratado*. 4-5 Las cursivas son mías).

En un inicio, Hume afirma que ha descubierto una semejanza entre percepciones (entre impresiones e ideas) que lo lleva a buscar en qué radica tal conexión. Mediante una conjunción constante de casos similares, se concluye (por costumbre) que hay causalidad de las impresiones hacia las ideas. Para afirmar esto, Hume observo que de las impresiones preceden a las ideas y éstas están conectadas de algún modo espacio-temporal. Es por esta razón, que si se quiere generar una idea, entonces debe de percibirse antes su impresión y no de manera inversa<sup>27</sup>:

“para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener impresiones pero no procedo de forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas.” (Hume. *Tratado*. 5).

Por tanto, el principio de la copia está basado en otros dos principios de la imaginación. Sin embargo, en ningún momento Hume hace explícito que la imaginación es la facultad encargada de realizar una copia de nuestras impresiones. Para demostrar mi punto me gustaría explicar cuál es el papel que juega la imaginación en el sistema de Hume.

## **2.5 La multifuncionalidad de la imaginación.**

Es común caracterizar a la imaginación humeana como la facultad principal mediante la cual se generan ideas ficticias, o bien, se recombinan las ideas que hemos percibido (ideas de la memoria) y esto podría llevar a objetar el punto principal de mi argumento con respecto al principio de la copia. No obstante, siguiendo la interpretación que nos ofrece Don Garrett, en *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, la imaginación adquiere un rol crucial, más allá de lo que comúnmente se caracteriza en la filosofía de Hume (Garrett: 1998, 13).

---

<sup>27</sup> Este es principalmente el argumento de Hume en contra de las ideas innatas.



Una interpretación tradicional de la filosofía de Hume atribuiría a la imaginación sólo las funciones de generar ideas de la imaginación y realizar razonamientos del tipo inductivo (razonamientos causales). Sin embargo, la interpretación que busca ofrecernos Garrett intenta elevar a esta facultad al papel cognitivo principal. Todas las funciones desde los sentidos, memoria, razonamiento, etc., quedan subordinadas bajo el papel de la imaginación.

La interpretación de Garrett surge porque él encuentra ciertas ambigüedades en la manera en la que Hume define cuál es la función que cumple la imaginación. En un principio, la imaginación se dedica meramente a la fabricación de ideas ficticias. La segunda caracterización de la imaginación radica en la concepción de una creencia, la cual, es una idea muy fuerte y vivaz:

“En general, podemos observar que, como nuestro asentimiento a todo razonamiento probable está basado en la vivacidad de ideas, se parece a muchas de las fantasías y prejuicios rechazados por tener el ignominioso carácter de productos de la imaginación. Según esta expresión, parece que el término imaginación se usa normalmente en dos sentidos diferentes; y aunque nada haya más contrario a la verdadera filosofía que esta imprecisión, sin embargo en los razonamientos siguientes me he visto obligado a incurrir en tal imprecisión. Cuando oponga la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad por la que formamos nuestras ideas más débiles. Cuando la opongo a la razón me refiero a la misma facultad, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables.” (Hume. *Tratado*. [117]n).

A la luz de la cita anterior, se amplía la función de la imaginación y no sólo trata de la función que ya conocemos que está en contraste con la memoria. De este modo, ese segundo sentido va más allá e intenta resaltar la fuerza y vivacidad que genera la conclusión de un razonamiento.

Ahora bien, la tercera y última caracterización de la imaginación es la más importante para nuestro argumento. En ella, Hume sostiene que la imaginación debe estar opuesta en algún sentido al entendimiento: “habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea [idea causa efecto] por medio del entendimiento o de la imaginación [...]” (Hume. *Tratado*. 88) y no

sólo eso, sino que además, el entendimiento está fundado en la imaginación: “La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación o vivacidad de nuestras ideas.” (Hume. *Tratado*. 265) y consiste en una de las propiedades de la imaginación: “[...] y nos adherimos al entendimiento – esto es, a las propiedades más generales y establecidas de la imaginación-[...]” (Hume. *Tratado*. 267). Tal y como las citas lo vislumbran aquí, la imaginación parece cumplir un rol mayor del que habitualmente se le atribuye. Y ahora habrá que ver de qué manera podemos armar las interpretaciones de la facultad de la imaginación, de tal modo que quede una interpretación consistente y que se adecúe a lo que estas citas sostienen.

### **2.5.1 La primera función de la imaginación: las ideas de la imaginación**

Hume en el *Tratado* hace una distinción entre dos tipos de ideas: las ideas de la memoria y las ideas de la imaginación. La distinción entre estos dos tipos de ideas radica principalmente en dos cuestiones: en la manera en la que fueron originadas y la fuerza y vivacidad que tienen. Las ideas de la memoria son “aquellas ideas que retienen en su reaparición un grado notable de vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea” (Hume. *Tratado*. 9). En ese sentido, las ideas de la memoria mantienen algo de la fuerza y vivacidad de la impresión que la causó, he aquí la segunda distinción, toda idea de la memoria necesariamente debe ser causada por alguna experiencia pasada porque de no ser así, no podrían mantener casi el grado de fuerza y vivacidad de una impresión. Por consiguiente, con respecto a las ideas de la imaginación, son meras ideas ficticias que dicha facultad crea. Algo que quisiera aclarar es que las ideas de la imaginación se generan a partir de nuestra memoria, esto mediante la combinación y división de ideas, en donde el orden de estas ideas de la memoria se ve afectado, tal es el caso del ejemplo del unicornio, en donde tenemos dos ideas que hemos percibido y podemos juntarlas para crear una idea ficticia (Garrett: 1998, 25). Es por la razón anterior que la fuerza y vivacidad de las ideas ficticias se ve reducida frente a las ideas de la memoria.

Por tanto, la facultad de la memoria y de la imaginación son las generadoras de las ideas antes mencionadas. De esta manera, cualquier idea que no sea una idea de la memoria, debe provenir de la facultad de la imaginación. (Garrett: 1998, 28)

### **2.5.2 La segunda función de la imaginación: la vivacidad de la creencia**

Hume define en un inicio el razonamiento como ir de lo observado a lo no observado, es decir, hacer una relación entre una impresión hacia una idea o una relación de una idea hacia otra idea (ya sea hacia el futuro o hacia el pasado). Cuando el sujeto sólo percibe una sucesión de impresiones esto es una “mera admisión pasiva” (Hume. *Tratado*. 73). Sin embargo, uno podría asociar o relacionar dos ideas al azar y esto definitivamente no es un razonamiento. Siguiendo a Garrett, para Hume, un razonamiento es: “De hacer inferencias, de proporcionar, apreciar y ser movido o motivado por un argumento”,<sup>28</sup> (Garrett: 1998, 27). En ese sentido, un razonamiento debe de relacionar dos ideas o una idea con una impresión, ya sea, haciendo conexiones lógicas o conexiones con base en la experiencia que le permiten al sujeto tomar decisiones o cambiar de parecer, por ejemplo<sup>29</sup>. Por consiguiente, Hume divide en dos los tipos de razonamientos posibles, a los del primer tipo les denomina razonamientos demostrativos y a los segundos probables. Entonces, tenemos por un lado que la razón se encarga de la argumentación y el razonamiento pero ¿es la razón la encargada de generar, como consecuencia del razonamiento, una idea fuerte y vivaz que es capaz de mover la voluntad del sujeto? La respuesta a esta pregunta es: no. Siguiendo la filosofía humeana, la razón sólo se enfoca en realizar un proceso cognitivo específico y no puede ir más allá, dicho proceso se centra solamente en analizar ideas, compararlas y tomar decisiones mediante relaciones causa efecto, pero la idea que se origina de un razonamiento, queda fuera del alcance de la razón:

---

<sup>28</sup> “of making inferences, or providing, appreciating, and being moved by argument”

<sup>29</sup> Es claro que un razonamiento puede ir de una idea hacia otra idea sin la necesidad de una impresión, sin embargo, en un inicio, creo que es necesario haber percibido o tener evidencia pasada de que una impresión hacia una idea.

“La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impresión del uno a la idea o creencia en el otro, no somos determinados por la razón, sino por la costumbre o principios de asociación. Pero la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente.” (Hume. *Tratado*. 97).

Es así, que esa idea vivaz que es el resultado del razonamiento, y dicha idea es una creencia. De esta manera, la creencia es un modo de formar una idea<sup>30</sup> que es el resultado de una asociación por costumbre<sup>31</sup> y como hemos visto, la imaginación es la encargada de asociar ideas. Por tanto, la imaginación es la encargada de concebir la vivacidad de una creencia y de este modo, se reafirma la aseveración hecha anteriormente en donde se sostiene que la imaginación hace cualquier idea que no tenga que ver con la facultad de la memoria. Es este la segunda caracterización y función de la imaginación.<sup>32</sup>

### **2.5.3 Tercera función de la imaginación: la imaginación como facultad principal**

Ahora bien, la tercera y última caracterización de la imaginación debe de ponerse en contraste con el entendimiento y además, funge como el fundamento del mismo. ¿En qué sentido la imaginación puede cumplir estas dos características y además ser la misma facultad que produce las ideas de la imaginación y la que nos permite concebir la

---

<sup>30</sup> Barry Stroud menciona que los principios fundamentales para generar una creencia radica en el de conjunción constante: la conjunción constante crea una unión en la imaginación que permite transmitir la fuerza y vivacidad de una impresión hacia dicha idea. En ese sentido, es necesario el principio de transmisión: una impresión transmite su fuerza y vivacidad a la mente (con ayuda de la imaginación). De esta manera, la creencia parece que surge por costumbre (razonamiento). (Stroud: 2005, 109-110)

<sup>31</sup> Considero que no es necesario tener una impresión para generar una creencia por medio de la costumbre. Con la idea de Dios es claro que no es necesaria una impresión correspondiente, para generar una creencia por medio de la costumbre.

<sup>32</sup> Hume en el apéndice del libro III no parece totalmente convencido de que la imaginación por sí sola produzca una idea tal como la creencia, menciona que la creencia debe explicarse por el modo en el que es concebida, sin embargo, concluye en que es complicado definir con exactitud cómo es que se concibe una creencia. Cfr. Hume. *Tratado*. 97

vivacidad de una creencia? Para responder a esto habrá que definir qué es entendimiento para Hume.

El entendimiento para Hume es la facultad más general que se encarga de los procesos cognitivos del sujeto. Pero según la tradición anterior a Hume, se ha propuesto que las operaciones del entendimiento pueden diferenciarse tres procesos generales: concepción<sup>33</sup>, juicio y razonamiento:

“Podemos aprovechar la ocasión para señalar un error muy notable que, siendo inculcado frecuentemente en las escuelas, ha llegado a convertirse en una máxima establecida, y se admite universalmente por todos los tratadistas de lógica. Este error consiste en la división vulgar de los actos del entendimiento en *concepción, juicio y razonamiento*, y en la definición que damos de ellos. La concepción se define como la simple consideración de una o más ideas; el juicio, como la separación o unión de ideas diferentes. El razonamiento, como la separación o unión de ideas diferentes mediante la interposición de otras, que muestran la relación que aquéllas tienen entre sí. Pero estas distinciones y definiciones son falaces en puntos muy importantes. *Primero*: porque está lejos de ser verdad el que, en todo juicio que hagamos, unimos dos ideas diferentes; en efecto, en la proposición Dios existe, o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta. *Segundo*: igual que formamos de este modo una proposición que contiene solamente una idea, podemos también ampliar nuestro razón sin emplear más de dos ideas, y sin necesidad de recurrir a una tercera que sirva de término medio. Interferimos inmediatamente una causa a partir de su defecto; y esta interferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos. En general, todo lo que podemos afirmar con respecto a estos tres actos del entendimiento es que, examinados desde una perspectiva adecuada, se reducen al primero, no siendo sino de formas particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un solo objeto o varios, ya fijemos nuestra atención en estos objetos o varios, o pasemos de ellos a otros distintos: en cualquier forma u orden en que los estudiemos, el acto de la mente se limita a ser una aprehensión simple. La única diferencia notable a este

---

<sup>33</sup> El término “conception”, Félix Duque lo traduce como “aprehensión”, sin embargo, considero que pierde un poco la idea de Hume. Entonces, he usado “concepción” basándome en la traducción de Vicente Viqueira, revisada por José Luis Tasset.

respecto se produce cuando unimos la creencia en la concepción y nos persuadimos de la verdad de lo que concebimos. Nunca ha sido explicado hasta ahora este acto a la mente por filósofo alguno, por lo que me siento en libertad de proponer una hipótesis relativa ha dicho acto, a saber: que es tan sólo una aprehensión fuerte y firme de una idea, y tal que en cierta medida se acerque a una impresión inmediata.” (Hume. *Tratado*. 97n).

En la cita anterior, observamos que Hume critica la forma en la que son comúnmente distinguidos los tres actos del entendimiento. La propuesta de Hume es que estas tres fases de las operaciones cognitivas pueden reducirse al mero acto de concebir o llegar a concebir. De esta manera, Garrett menciona que este concebir o llegar a concebir es una operación de la imaginación, ya que, Hume menciona que es mediante este proceso que uno llega a concebir los objetos. Por consiguiente, el entendimiento es una operación más de la imaginación, es de esta forma que el entendimiento está fundado en la imaginación y el primer sentido de la imaginación que refiere a la creación de ideas ficticias se incluye en este proceso del entendimiento, puesto que es mediante la concepción que uno puede combinar o dividir ideas.

Por lo tanto, si estos tres actos del entendimiento son formas de concebir y con ello operaciones de la imaginación, se sigue que el entendimiento está fundado en la imaginación, ya que, todas sus funciones y facultades –memoria, razón, etc. (son operaciones de la imaginación pero no todas las funciones de la imaginación son funciones del entendimiento. Es por lo anterior, que hay una parte en donde la imaginación se contrapone al entendimiento y sucede en el segundo sentido de la imaginación. Este sentido está contrapuesto a la razón y vimos que el razonamiento es un acto del entendimiento, pero la segunda función que consiste en generar la fuerza y vivacidad de creencia va más allá de la razón, de este modo, la segunda función del entendimiento no es abarcado por éste. Por lo tanto, la imaginación es una facultad “superior” al entendimiento: “La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación o vivacidad de nuestras ideas.” (Hume. *Tratado*. 265).

#### **2.5.4 Conclusión de la imaginación**

Ahora bien ¿la caracterización anterior de la imaginación cómo puede ayudarnos a nuestra interpretación del contenido representacional de las ideas? Una vez expuesta la interpretación multifuncional de la imaginación, concluimos que ésta está involucrada en el origen de todas las ideas, asociación de ellas y concepción de la creencia, aunque en un principio, pareciera que el mismo Hume excluye a la imaginación de la formación de las ideas de la memoria que realmente son las ideas principales con contenido representacional para interpretar el mundo. Sin embargo, considero que una vez que hemos entendido que la imaginación es la facultad en la que se establecen todos los otros mecanismos cognitivos podemos sostener que ésta participa en la copia de las impresiones, con ayuda del principio de la copia (que sucede cuando el principio de semejanza y de causalidad actúan en conjunción).

Por consiguiente, la imaginación se dedica a fabricar o concebir todo tipo de ideas, a guardar las ideas (memoria), percibir impresiones (sentidos) y realizar razonamientos o argumentar (razón).

#### **2.6 Conclusión del naturalismo de Hume.**

Para concluir, queda claro que la diferencia entre el empirismo y el naturalismo radica en que en este último postula habilidades cognitivas para generar ideas o creencias y el empirismo sostiene que el objeto se imprime en la mente y genera el contenido cognitivo. No obstante, considero que otra razón por la que Hume es un naturalista de principio a fin, radica en que él mismo critica la posibilidad de los sentidos para generar ciertas ideas que son las que dan coherencia a nuestra experiencia (la idea del yo, del objeto o de causalidad) y es necesaria la actividad de la imaginación:

“[Los sentidos]: es evidente que estas facultades son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando éstos dejan de manifestarse. Ello sería, en efecto, una

contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aún después de haber cesado por completo de actuar.” (Hume. *Tratado*. 188)

De esta manera, la idea de existencia continua, o bien, unidad del objeto y del yo, no están dadas por los sentidos porque estas ideas son generadas por la imaginación con ayuda de la experiencia. Con ello reafirmamos el argumento de que la imaginación es la encargada de generar o copiar todos los contenidos mentales. He aquí una muestra de la crítica de Hume en contra de que la experiencia no es suficiente para generar ideas.

En el primer capítulo, concluimos que el principal error que comete el empirismo es sostener que percibir es conocer. Esto es un error porque tal y como el empirismo propone su modelo de justificación del conocimiento, experimentar sensorialmente no es conocer ni tampoco es fundamento del conocimiento, es necesario que el sujeto use conceptos para que lo percibido tenga la forma “x sabe a es z. De esta manera, hacer uso de conceptos es utilizar una habilidad cognitiva. Entonces, de acuerdo con lo expuesto en la filosofía de Hume, la imaginación se dedica a realizar una copia de lo percibido. Es cierto que hacemos uso de una capacidad cognitiva, sin embargo, la idea que produce la imaginación se genera por una percepción de los sentidos, de esto se sigue que el contenido representacional o la significación de dicha idea es también copiada de la experiencia. Por tanto, no se avanza mucho en la resolución del problema, es verdad que la función de copiar o generar las ideas radica en el sujeto, pero esto sucede de manera automática sin ningún aprendizaje y, como mencionábamos, al inicio del primer capítulo, lo dado se presenta en diversas formas, la clave para reconocerlo está en que es una función dada al sujeto. De igual manera, los sentidos determinan la interpretación de las ideas.

Ahora bien, de acuerdo con el modelo de Sellars, el uso conceptual es necesario para el conocimiento. Por tanto, quizá si indagamos en cómo se generan los conceptos en la filosofía de Hume esto pueda ayudar a resolver cómo es que adquieren significado las ideas particulares sin la necesidad de apelar a la experiencia y con esto proporcionar una interpretación que se libre de la trampa de lo dado.



Por tanto, si dejamos nuestra investigación con los avances que hemos dado, pareciera que el contenido representacional de las ideas es copiada por la imaginación, en ese sentido la experiencia da el sentido en el que debemos interpretar a los objetos. Este es un problema porque no es muy diferente de decir que la experiencia da al sujeto el contenido y esto es una nueva forma de “lo dado”. Por tanto, si queremos dar una explicación de cómo se generan conceptos según Hume, tendríamos que abrazar un nominalismo casi idéntico al que expusimos en el capítulo anterior y con ello, Hume no podría dar cuenta de la adquisición de conceptos y con ello de contenidos cognitivos.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Hasta este punto, partiríamos de que la imaginación copia el contenido representacional y a partir de la suma de todas nuestras ideas particulares (abstracción) formamos conceptos que dan coherencia a nuestra experiencia y contenidos mentales.

## Capítulo 3

# **El principio de semejanza y la multiplicidad de discursos semánticos como las herramientas que forman conceptos.**

### **3.1 Introducción**

El capítulo siguiente se enfocará en analizar la forma en la que se originan ideas abstractas a partir de las ideas particulares. El objetivo principal con examinar este proceso es ofrecer una respuesta al mito de lo dado que cumpla dos condiciones. La primera condición consiste en que el sujeto otorgue el significado a los objetos, es decir, que la experiencia no diga cómo es que debemos de interpretar una impresión y la segunda condición que exige que toda idea que tenga un significado tenga la forma “X es a”, esto significa que se haga uso de conceptos.

Para dar una respuesta que satisfaga estas dos condiciones, me basaré en la propuesta de Steven Gamboa en su artículo titulado “*Hume on Resemblance, Relevance, and Representation*”. En dicho texto, Gamboa propone que la función principal para la formación de conceptos radica en la semejanza y nos propone dar una interpretación de esta función que vaya más allá de realizar semejanzas solamente cuando dos objetos tienen el mismo atributo. De esta forma, busca establecer otras maneras que nos permitan relacionar objetos dependiendo del contexto para que se generen conceptos y estas impresiones adquieran un significado.

De esta forma, el reto consiste en responder a dos cuestiones sobre el significado: ¿por qué un objeto representa en vez de no hacerlo? Y ¿por qué un objeto adquiere un significado específico y no otro? Si esta interpretación puede responder a estas dos cuestiones sin apelar a la experiencia, entonces el problema de lo dado está resuelto.

La forma en la que Gamboa propone resolver a la primer pregunta es que el sujeto busca semejanzas relevantes y a partir de ahí, genera conceptos que dan significado a los objetos. Sin embargo ¿cómo es que podemos discriminar entre semejanzas relevantes e irrelevantes sin apelar a la experiencia? Esta pregunta está ligada a la segunda pregunta sobre la significación. La forma en la que el sujeto discrimina entre semejanzas relevantes e irrelevantes se da por el tipo de discurso en el cual pretende contestar el sujeto. Este contexto discursivo está determinado de manera moral, evolutiva, pragmática, etc. El sujeto debe aprender a identificar dicho y a partir de ahí, discernir entre semejanzas. Esto explicaría por qué se le da cierto significado a un objeto y no otro.

### **3.2 Una ampliación del mito de lo “dado”.**

Hasta el capítulo anterior, pareciera que Hume resuelve el problema que propone Sellars sobre la justificación de los contenidos mentales. Esto a razón de que Hume no cae en la afirmación de que la experiencia genera por sí sola los contenidos mentales, sino que la imaginación copia el contenido representacional de estas y por esa razón, el sujeto adquiere contenidos mentales formando conceptos de manera automática. Inclusive, como mostré, Hume afirma que la experiencia es limitada y si nos quedamos con lo que nos da ésta, caemos en un escepticismo que no es aceptable. En ese sentido, la imaginación es la encargada de copiar impresiones y a partir de ahí, generar ideas de todo tipo (ideas de la memoria, ideas de la imaginación, conceptos y creencias). Sin embargo, esta afirmación es problemática porque de esto se sigue que la imaginación copia tal cual lo que la experiencia nos brinda y con ello, afirmamos que la experiencia nos da una pauta de cómo interpretar las cosas. Por esta razón, Sellars no estaría de acuerdo con que Hume haya librado la trampa de lo “dado”:

“Ahora bien, un estudio cuidadoso del *Tratado* hace ver claramente que Hume se encuentra embarcado en el mismo bote que Berkeley y Locke, ya que comparte con ellos la presuposición

de que poseemos una capacidad no adquirida de percatarnos de los repetibles determinados [ideas generales o conceptos].” (Sellars: 1971, 172)

Al comienzo de esta investigación, explicamos que de acuerdo con Sellars, lo “dado” se expresa en muchas formas y no sólo como *sense data*. En ese sentido, considero que proponer que la imaginación genera de manera natural los contenidos cognitivos es una de estas nuevas formas de lo “dado”, ya que, ésta es una capacidad no adquirida o innata (“dada”) que no puede dar una justificación de la adquisición de todo tipo de contenido, y además cae en una explicación muy parecida a la empirista: los contenidos se originan porque la imaginación los copia como los presenta la experiencia.

Por tanto, pareciera que Hume cae nuevamente en el problema de lo “dado”:

“[...] Por mucho que Locke, Berkeley y Hume difieran entre sí en cuanto al problema de las ideas abstractas, los tres dan por sentado que la mente humana posee una capacidad innata de percatarse de ciertos géneros determinados: *en realidad, que nos percatamos de ellos simplemente en virtud del hecho de tener sensaciones e imágenes.*” (Sellars: 1971, 173)

De esta manera, la propuesta de Hume pretende darle cierta actividad al sujeto, puesto que sus facultades se encargan de copiar el contenido de la experiencia, no obstante, sigue dependiendo de que la experiencia otorgue la vía de interpretación de dicho contenido. Esta propuesta naturalista sigue quedándose en una propuesta esencialmente fundacionista y que no puede resolver la trampa de lo “dado” que propone Sellars.

### **3.3 Una salida a la nueva formulación del problema de lo “dado”.**

Una vez expuesta la nueva dificultad que surge a la teoría humeana, considero que es importante evaluar la resolución que propone Steven Gamboa en su artículo *Hume on Resemblance, Relevance, and Representation*, en donde propone que la clave para resolver el problema de lo “dado” se encuentra en reinterpretar el papel de la asociación por semejanza y proponer que la semejanza va más allá de una mera similitud de atributos en común. Esto es importante porque lo que se buscará demostrar en esta investigación es que la semejanza es la que proporciona el contenido representacional

de las ideas particulares (nos dan una pauta de cómo interpretar los objetos) y de este modo, generamos ideas abstractas<sup>35</sup> que son el resultado de este proceso de interpretación. Entonces ¿cómo es que la semejanza puede resolver el problema de lo “dado”? La respuesta a esta pregunta sería la siguiente: las ideas abstractas se generan por una semejanza que va más allá de que mantengan un atributo en común.

La posibilidad que Hume nos ofrece para reinterpretar la semejanza radica en que como menciona Gamboa: “parece ofrecer visiones contradictorias en nuestros compromisos cognitivos con la semejanza”: “De las tres relaciones arriba mencionadas es la de semejanza la fuente que más errores produce; de hecho, pocas equivocaciones de razonamiento hay que no se deban en gran medida a ese origen.” (Hume. *Tratado*. 62). En esta primera cita, Hume sostiene que el principio de asociación de semejanza es la fuente principal de errores que surgen cuando realizamos razonamientos. Aunque más adelante en el *Tratado*, Hume sostiene de manera contraria lo siguiente: “Cuando algunos objetos son semejantes entre sí, la semejanza salta a la vista desde el principio –o salta, más bien, a la mente- y raramente hará falta otro examen.” (Hume. *Tratado*. 70). En esta segunda cita, se afirma que la semejanza entre dos objetos surge de manera automática en el sujeto y tal es la fuerza de ésta, que no es necesario examinar nuevamente a dichos objetos. Una vez expuesto esto, creo que surge una pregunta obvia ¿cómo es que podemos unificar estas dos definiciones de semejanza sin caer en una contradicción? La solución que propone Gamboa es la siguiente:

“Sin embargo, cuando es considerado como uno con los mecanismos asociativos de la imaginación involucrados en la producción de creencias sobre objetos más allá del testimonio de la sensación actual, la semejanza es caprichosa – el poder de las semejanzas para influenciar nuestro pensamiento es la causa más fértil de error al razonar más allá del testimonio de la sensación actual.”<sup>36</sup> (Gamboa: 2007, 22).

---

<sup>35</sup> Lo que Sellars llama conceptos es equivalente a las ideas abstractas en Hume. Una idea abstracta es la generalización de una idea a tal grado que pueda representar muchas ideas particulares.

<sup>36</sup> “However, when considered as one of the associative mechanisms of the imagination involved in the production of beliefs about objects beyond the testimony of current sensation, resemblance is

De esta manera, la cuestión aquí es que mantengamos las dos interpretaciones de la semejanza: la relación filosófica y otra que sea en un sentido asociativo

### 3.3.1 Una interpretación pluralista de la semejanza

Generalmente, cuando nosotros establecemos una relación de semejanza entre dos objetos, buscamos una propiedad común que éstos posean. Esto puede formularse de la siguiente manera:  $\forall x \forall y [(x \text{ es semejante a } y) \leftrightarrow \exists P (Px \ \& \ Py)]^{37}$ . Para ilustrar esto, propongo un ejemplo: Skyp y Filip son semejantes entre sí, sí y sólo sí poseen un atributo en común. Skyp es un Beagle de cinco años y Filip es un perro criollo de diez meses. Ambos poseen características diferentes, sin embargo, poseen un mismo atributo en común que es: ladran cuando alguien entra a la casa. De esta manera, Skyp y Filip son semejantes (en algún sentido) por el hecho de poseer un atributo sensible en común. A esto, Gamboa denomina como: la semejanza del atributo en común. Dicha caracterización de la semejanza es totalmente reductiva. (Gamboa: 2007, 23)

Ahora bien, esta visión reductiva de la semejanza es la que buscaremos reemplazar por una propuesta de la semejanza que sea plural y que acepte otras formas a la del atributo en común. Gamboa propone que tomemos una visión múltiple de la noción de semejanza parecida a la que propone Nelson Goodman en *Seven Strictures on Similarity*. Dicha propuesta consiste en que la similitud es algo relativo y variable, que puede ser poco confiable, puesto que en contextos definidos y ordinarios, la similitud resalta, pero resulta ser ambigua cuando no se está totalmente definido el contexto o circunstancia. De esta manera, debemos rechazar una visión que sólo nos atenga a

---

capricious—the power of resemblances to influence our thinking is the most fertile source of error in reasoning beyond the testimony of current sensation.”

<sup>37</sup> Esta fórmula la tomé de Gamboa. Cfr. Gamboa, Steven. 2007 Pág. 23

Soy consciente que esta fórmula resalta algo trivialmente verdadero porque al final de cuentas, todos los objetos pueden tener un atributo en común que le es semejante, por ejemplo: una nube y mi mano derecha son semejantes en el sentido de que tienen extensión. Sin embargo, hay características que resultan más relevantes que otras para formar asociaciones y de ahí, generar conceptos. De este modo, como más adelante abordaremos con Hume hay propiedades que le son comunes a una gran cantidad de objetos que no generan una asociación entre objetos por esa misma razón.

originar relaciones de semejanza en contextos totalmente definidos, puesto que parece ser que existen otros en donde la relación de semejanza va más allá de tener la misma propiedad sensible en común. (Cfr. Goodman: 1972, 443-444)

La propuesta de Gamboa es mostrar que Hume al igual que Goodman rechaza una visión unidimensional de la semejanza (como es la versión de la semejanza por un mismo atributo común) y propone una visión plural de la semejanza en la que hay distintas formas en las que un objeto puede asemejarse a otro, esto más allá de poseer la misma característica en común. No obstante, Hume acepta este sentido de semejanza reductivista (en un principio):

“1. El primero es la *semejanza*: es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza. Pero aunque sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue de ellos que la semejanza produzca siempre una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y común a gran número de individuos, no presenta directamente a ninguno de ellos ante la mente [...]” (Hume. *Tratado*. 14)

De acuerdo con la cita anterior, cuando Hume define la relación de semejanza, afirma que ésta es esencial para realizar cualquier relación filosófica. Sin embargo, dicha relación no se da por una mera igualdad de atributos en dos objetos porque no siempre se genera una asociación de ideas y si este fuese el caso, esta asociación podría ser infinita, puesto que hay atributos tan generales que se presentan en muchos objetos, por ejemplo: la propiedad de ser extenso. Por consiguiente, en esta parte parece que Hume mantiene la noción de semejanza del atributo en común, no obstante, es cuidadoso y no afirma que sea la única forma de asociación, puesto que el mero poseer atributos en común no asegura que se genere una conexión de ideas. En ese sentido, no le da un lugar privilegiado ni restringe a que toda conexión de ideas se dé mediante una igualdad por atributos comunes. (Gamboa: 2007, 24)

Expuesto lo anterior, Hume abre la brecha para otra posible interpretación de la semejanza. Él mismo afirma que la relación de semejanza se da en todo tipo de relación

filosófica, sin embargo, como vimos anteriormente, no restringe a que la semejanza se dé en sentido de atributos comunes (semejanza reductivista). La clave para demostrar que Hume acepta una pluralidad de maneras en las que la semejanza puede darse, radica en esta importante cita:

“Es evidente que incluso diferentes ideas simples pueden ser similares o semejantes entre sí; no es necesario que el punto o circunstancia de semejanza sea distinto o sea separable de aquello en qué difieren. *Azul* y *verde* son ideas simples diferentes, pero son más semejantes entre sí que *azul* y *rojo*, aunque su perfecta simplicidad excluya toda posibilidad de separación o distinción. Pasa lo mismo con sonidos, sabores y olores particulares. Estos admiten infinitas semejanzas sobre la base de su apariencia general y la comparación entre ellos, sin que tengan ninguna circunstancia en común.

Y de esto podemos estar seguros, aunque partamos de los muy abstractos términos de idea simple que subsumen bajos sí a todas las ideas simples. Estas se asemejan entre sí por su simplicidad. Y con todo, a causa de su naturaleza misma, que excluye toda composición, esta circunstancia por la que se asemejan no es distinguible ni separable de las demás. Lo mismo sucede con todos los grados de una cualidad. Todos ellos son semejantes, y sin embargo la cualidad que hay en el individuo no es distinta del grado.” (Hume. *Tratado*. 637 la división es mía)

Siguiendo la explicación de Gamboa, en esta cita pueden encontrarse otras dos formas de semejanza: la semejanza por similitud y la semejanza de “orden superior”. (Gamboa: 2007, 24)

El primer tipo de semejanza radica en ideas que se parecen entre sí, sin que compartan el mismo atributo en común. Al inicio de la cita anterior, Hume sostiene que el color azul es más parecido al verde si lo comparamos con el rojo. Es claro, que las ideas antes mencionadas pertenecen a ideas simples y si recordamos, este tipo de ideas no pueden separarse en ideas más pequeñas. De este modo ¿en qué radica el parecido entre estos colores cuando no comparten el mismo atributo en común y son ideas simples? Su semejanza radica en la *similitud* que hay en los objetos sin que necesariamente compartan específicamente el mismo atributo en común. Es por lo anterior, que Hume



afirma que A se parece más a B que C a pesar de que A, B y C no poseen igualdad de atributos comunes porque son ideas simples totalmente distintas y separables.<sup>38</sup>

El segundo tipo de semejanza, Gamboa lo denomina como una semejanza de un “orden superior”. En este proceso, están envueltas relaciones abstractas: la semejanza de este tipo radica en una clasificación de una idea. Por ejemplo, todas las ideas simples comparten una semejanza por su simplicidad (Garrett: 1998, 63). De igual manera cuando hablamos de grados de una idea, éstos comparten una clasificación en común y no tienen el mismo atributo en común. Por ejemplo, podemos sostener que hay semejanza entre la tristeza y la melancolía, puesto que son grados de un sentimiento similar. (Gamboa: 2007, 24-25)

En este punto, la semejanza parece que está dada de una manera variable y apegada al contexto, así como lo menciona Goodman. Por esta razón, es que hemos rechazado una visión reductivista de la semejanza porque depende del contexto en el que nos encontremos son las semejanzas que vamos a tomar en cuenta para formar un concepto, o bien, una idea abstracta. Por tanto, hasta este punto, tenemos tres formas de semejanza: por atributo en común, similitud y orden superior.

Por tanto, esto demuestra que la explicación humeana de la semejanza, va más allá de la simple caracterización de la semejanza mediante un atributo en común y esto nos deja un problema: podemos encontrar una infinidad más grande aún de semejanzas en objetos, sin embargo ¿cuál es el criterio para resaltar una semejanza de otra para formar una idea abstracta?

### **3.4 ¿Cómo se forman las ideas abstractas?**

La pregunta formulada anteriormente es la pregunta crucial para esta investigación, no obstante, quisiera dividirla en dos preguntas más específicas:

---

<sup>38</sup> Algo que quisiera aclarar es que la similitud, claramente se da dependiendo del discurso o contexto. Esto porque podría decir que azul y rojo son más semejantes que el sabor ácido. Por tanto, estas dos ideas de colores son más similares en el atributo que comparten a comparación de un sabor.

“Podríamos preguntarnos cómo es que una señalización de camino (un diagrama de un venado o de niños caminando) representa lo que representa. ¿En virtud de qué propiedades o a causa de qué mecanismo o proceso la cosa representativa transmite su significado? El segundo problema es sobre la multiplicidad del significado y la individuación: ¿Por qué la cosa representativa representa lo que representa en lugar de algo más?”<sup>39</sup> (Gamboa: 2007, 32)

De este modo, podemos dividir la pregunta en dos partes: la primera refiere a ¿por qué algo representa o tiene algún significado en vez de no tenerlo? Con esto me refiero a ¿por qué la señal de tránsito de niños caminando significa que hay un cruce escolar en vez de no significar nada? Y la segunda pregunta refiere a las múltiples formas en las que se puede interpretar dicha señal, sin embargo, de entre todas las otras formas discriminamos y elegimos que la señal de tránsito de unos niños caminando significa que es un cruce escolar ¿por qué no significa esto y otra cosa?

Hay dos posibles respuestas a los problemas anteriormente formulados: la experiencia provee todo lo necesario para generar contenidos por medio de la semejanza y con ello saber cómo interpretar la percepción, o bien, la semejanza es la encargada de hacer esa labor sin que la experiencia determine cómo debemos de interpretar las ideas. En ese sentido, el sujeto aprende cómo interpretar la percepción porque ha formado y reformulado el concepto a través de la semejanza.

### **3.4.1 ¿Cómo se adquiere la relevancia para formar ideas abstractas?**

Si recordamos, Hume es conocido por ser un nominalista, esto quiere decir que sostiene que las ideas generales surgen a partir de nuestras ideas particulares: Hume sostiene que las ideas abstractas están determinadas por sus instancias particulares (Hume. *Tratado*. 17). Por ejemplo, tenemos el concepto, o bien, la idea abstracta de perro, dicha idea es general y representa sus instancias particulares. Por ejemplo, el concepto de perro

---

<sup>39</sup> “We could ask how a road sign (a diagram of a deer, or of children walking) represents what it does. By virtue of which properties, or by what mechanism or process, does the representing-thing carry its meaning? The second problem is about multiplicity of meaning and individuation: why does the representing-thing represent what it does rather than something else?”

representa a mi perro Skyp. Él es un Beagle de cinco años de edad, de ladrido grave, tiene orejas largas, nariz grande y el color del pelo de su cabeza predomina el café, de la espalda es negro y del pecho y patas es blanco. Aún así, mi concepto de perro está ligado a otras ideas particulares que tengo que pueden diferir con en el aspecto de Skyp, no obstante, guardan una semejanza entre todas estas ideas.

De esta manera, las semejanzas nos dan una pauta de cómo interpretar las ideas y con ello, formamos conceptos. Por tanto, cuando formamos un concepto es cuando sabemos cómo interpretar la idea particular.

Como puede observarse en las descripciones anteriores, dichas ideas de perro que tengo son totalmente diferentes en cuanto a sus características, aún así sigo utilizando el mismo concepto para interpretar la idea específica de acuerdo a sus semejanzas.

De este modo, considero que la interpretación de una idea no se hace de manera automática. El sujeto genera un concepto a partir de ideas particulares en donde su labor es identificar semejanzas en estas ideas.

Ahora bien, siguiendo el ejemplo anterior surgen dos problemas (Gamboa: 2007, 29): El primer problema es el de la relevancia. Hay características que son relevantes para el concepto y otras que no. Por ejemplo, al parecer la forma de las orejas, color, tamaño, etc. No son relevantes para el concepto de perro. Podemos argumentar que la relevancia se da por cierta similitud<sup>40</sup> en el aspecto, o bien, alguien podría decir que es la especie biológica que da las semejanzas relevantes (una semejanza de orden superior). No obstante, algo es claro, es necesario discriminar entre características relevantes e irrelevantes para formar un concepto. El segundo problema concierne al nominalismo. Dicho problema radica en que los conceptos o ideas abstractas no existen como tal, es decir, su contenido representacional está dado por la suma exhaustiva de todas nuestras ideas particulares. Si esto es verdad, entonces no podríamos agregar nuevas ideas

---

<sup>40</sup> Recordemos la semejanza por similitud.

particulares al concepto en cuestión. Esta caracterización de las ideas abstractas parece tener problemas porque el nominalismo no puede dar cuenta de cómo es que nuevas ideas pueden agregarse a un concepto ya formado. En ese sentido, las ideas abstractas necesitan ser extensiones abiertas que no se pueden terminar exhaustivamente.

Para responder al segundo problema, parece que Hume no sostiene un nominalismo robusto, es decir, no niega que las ideas abstractas sean extensiones abiertas, o bien, que los conceptos sólo sean la suma de todas nuestras ideas particulares. A mi parecer, Hume da pie a que uno pueda modificar el concepto para ampliarlo o para afinarlo. En ese sentido, no se puede hacer un recuento exhaustivo de las ideas particulares que representa el concepto. La cuestión está en que hay diferencias de cantidad y cualidad entre las ideas, sin embargo, esto no niega que exista una semejanza. Dicha semejanza nos permite que por medio de la costumbre nombremos a una idea particular como “perro” (y también a todas las demás ideas que cumplen características semejantes que por costumbre aprendemos a nombrarlas de ese modo) (Hume. *Tratado*. 21). Entonces cuando pensamos en el concepto, por suerte de una costumbre, nos imaginamos un objeto determinado pero las demás ideas semejantes que representan el concepto están ahí. Este grupo de ideas que están en potencia, Garrett las denomina “Revival Set” (Garrett: 1998, 103-104). Por tanto, es posible sostener un nominalismo moderado gracias a la manera en la que Hume propone que se forman los conceptos (a partir de ideas particulares, el sujeto busca semejanzas y define conceptos).

Ahora bien, respondiendo a la pregunta que atañe a la extensión del concepto, vemos, por tanto, que la semejanza de objetos nos permite añadir nuevas ideas al concepto, es decir, el concepto representa la idea particular y también todo lo que hemos percibido y las ideas de la imaginación que formemos. Por consiguiente, sólo tiene que cumplir una característica en específico: estas ideas particulares tienen que tener una semejanza en las características relevantes. Por tanto, si concebimos una idea nueva y posee una

característica relevante que es semejante a otras ideas, la nombramos de cierta forma y por ello, las ideas abstractas son extensiones abiertas. (Hume. *Tratado*. 20)

Ahora sólo nos falta resolver el problema de la relevancia el cual, es la clave para responder a las preguntas por el significado. Para dar una posible explicación al primer problema, Gamboa sugiere dos posibles salidas: mediante una explicación causal y la otra inferencial (Gamboa: 2007, 30). La primera salida sostiene que es mediante las relaciones causales que se discrimina entre semejanzas relevantes e irrelevantes. Esto sucede mediante un hábito o costumbre de nombrar a una idea determinada como “perro”. De esta manera, a partir de esa relación causal, el sujeto aprende a discriminar entre características relevantes mediante una conjunción constante y es así como se genera una idea abstracta de “perro” que da el significado a las ideas particulares.

“Después de haber adquirido una costumbre tal, la audición de ese nombre nos hace revivir la idea de uno de estos objetos, y lleva a la imaginación a concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares.” (Hume. *Tratado*. 20)

Sin embargo, si analizamos bien este proceso descubrimos que hay una petición de principio en la explicación, ya que, para que el sujeto pueda identificar causalmente las similitudes relevantes entre ideas distintas, necesita identificar la conjunción constante que lo lleva a nombrar por costumbre una idea específica como perro y a otra no. En ese sentido, se está haciendo uso de la identificación de semejanzas relevantes para la asociación causal y explicar dicho proceso de semejanzas relevantes. De esta manera, esta primera explicación cae en un círculo explicativo que al final, no puede dar cuenta de lo que se propone, por tanto, debemos desecharla. (Smith: 2005, 260).

La segunda posible explicación es la inferencial. Dicha explicación consiste (como vimos en el ejemplo del concepto de perro) en que hay ideas particulares con diferentes grados y magnitudes que otras, y éstas representan una instancia de un mismo concepto, sin embargo, para determinar el alcance de dicho concepto el sujeto usa otras ideas como contraejemplos a la definición propuesta para afinar el concepto (revival set). Para

ilustrar esta idea usaré el siguiente ejemplo: mi perro Skyp tiene tres colores y unas orejas largas y caídas, a partir de ahí, yo afirmo que todo perro debe cumplir dichas características, no obstante, tengo la idea de Filip que es un cachorro de pelo negro en todo el cuerpo excepto en el pecho que es blanco, sus orejas están levantadas. De esta manera, debo de modificar mi concepto de perro para que se añadan las características de Filip y Skyp porque participan de dicho conjunto. Entonces por medio de una inferencia determinamos las semejanzas relevantes de las que no para que afinemos nuestro concepto o idea abstracta. El problema aquí es que la idea que sirve de contraejemplo a las ideas abstractas sólo puede ser usada de esta forma si dicha idea está ya formando parte de la idea general, o bien, ya ha sido identificada con una semejanza con respecto a las otras ideas. Por lo tanto, nuevamente se asume lo que queremos explicar. (Sedivy: 1995, 129)

Por consiguiente, estas dos respuestas formuladas por Kemp Smith y Sedivy niegan las posibles explicaciones tradicionales de Hume y no dan cuenta de cómo se adquiere la relevancia para formar conceptos:

“[sobre la explicación de Hume de la representación] es necesario para la imagen transmitir alguna clase de indicación sobre cuáles de las propiedades representadas son relevantes para la idea general y sobre cuál el sentido en el que son relevantes”<sup>41</sup> (Sedivy: 1995, 125-126)

De acuerdo con Sedivy, para que en la teoría humeana se pueda explicar la formación de ideas generales, es necesario aceptar que la experiencia da un indicio o pauta para discriminar entre características relevantes. Por tanto, si estas son todas las posibles soluciones que propone Hume en la sección sobre las ideas abstractas, entonces la propuesta humeana sin duda cae en el mito de lo “dado”. Pero siguiendo a Gamboa, tenemos que negar esta suposición porque de acuerdo con la interpretación de Sedivy y de Kemp Smith, en dicha sección, Hume sólo responde a la primera pregunta sobre el

---

<sup>41</sup> “[On Hume’s account of representation] it is necessary for the image to carry some kind of indication of which of the imaged properties are relevant for the general idea and of the way in which they are relevant.”

significado y con respecto a la segunda, su respuesta está más allá del libro uno del tratado.:

“Hume claramente se enfoca en el primer problema con su explicación de las ideas generales en T 1.1.7. Él busca una explicación a nuestra habilidad para usar palabras con significado general dado que (a) el significado lingüístico es explicado en términos de ideas y (b) todas nuestras ideas son particulares. Sin embargo, no hay una razón convincente para suponer que Hume pretendía hacerse cargo del segundo problema en su explicación de las ideas generales en T 1.1.7. Si uno asume que Hume no intenta proporcionar una respuesta al segundo problema, como Kemp Smith y Sedivy lo hacen, entonces Hume da por hecho irremediamente lo que quiere explicar. [...] Más que poco caritativo, es injusto tomar la ausencia de una explicación de relevancia en la explicación de las ideas generales de Hume en T 1.1.7 como prueba de que Hume debe estar comprometido con una tesis tan fuerte como la del mito de lo dado; parece mucho más posible que Hume no tuviera intenciones de proporcionar ninguna explicación de ese tipo ahí.”<sup>42</sup> (Gamboa: 2007, 33).

De este modo, Hume responde a ambas preguntas sobre el significado pero la primera se encuentra en la sección *Sobre las ideas abstractas* y la segunda es respondida más allá de dicha sección e inclusive de esa parte del libro. Es por ello que habrá que explicar cuál es la respuesta a por qué los objetos representan en vez de no hacerlo desde lo explicado sobre las ideas abstractas y el siguiente paso es explicar cómo es que Hume puede responder al problema de la multiplicidad de significados yendo más allá del libro uno del *Tratado*.

La respuesta a esta primera pregunta recae en la semejanza. Como se aprecia en la cita anterior, Hume apunta en el libro uno a responder cualquier pregunta que tenga que ver

---

<sup>42</sup> “Hume clearly targets the first problem with his account of general ideas at T 1.1.7. He seeks an explanation for our ability to use words with general signification given that (a) linguistic meaning is explained in terms of ideas, and (b) all of our ideas are particular. However, there is no compelling reason to suppose that Hume intended to take on the second problem in his account of general ideas at T 1.1.7. If one assumes that Hume does try to provide an answer to the second problem, as Kemp Smith and Sedivy do, then Hume hopelessly takes for granted what he means to explain. [...] More than uncharitable, it is unfair to take the absence of an explanation of relevance in Hume’s account of general ideas at T 1.1.7 as proof that Hume must be committed to a thesis as strong as the myth of the given; it seems much more likely that Hume had no intention of providing any such explanation there.”

meramente con los mecanismos cognitivos. Para responder a la primera pregunta por el significado, una respuesta humeana iría en el sentido de que a partir de las semejanzas entre ideas particulares, formamos un concepto y es ese concepto lo que nos permite darle significado a una idea, por ello es que la idea pasa de no representar nada a representar algo. Por ejemplo, la señal de tránsito de que hay un cruce escolar adquiere significado a partir de que el sujeto reconoce que está colocado exactamente afuera de escuelas. Por ello, mediante una asociación por semejanza el sujeto genera un concepto de una señal que significa cruce escolar.

Para la segunda respuesta a la pregunta de la multiplicidad de significados y de la relevancia, nos ayudaremos de una explicación dada por Janet Broughton en su texto *Explaining General Ideas*. Ella propone que hay características que nos predisponen a generar semejanzas, aunque algunas características sean perceptuales y otras no (Broughton: 2000, 286). Ahora bien, la cuestión no es usar literalmente su propuesta, sino que, la clave está en usar la idea de fondo porque, de acuerdo con ella, hay ciertas características que nos predisponen a generar las semejanzas relevantes para formar una idea abstracta. En ese sentido, de acuerdo con Gamboa, la relevancia está dada por el discurso y por características externas al objeto, como el contexto. Por tanto, dependiendo del contexto (cultural, evolutivo histórico, biológico, social, pragmático, etc.) es como se discriminarán las semejanzas relevantes porque para un físico no son las mismas características que considerará relevantes para definir el término de espacio que para un filósofo y para darle un significado específico a la señal de tránsito de niños caminando el sujeto tiene que insertarse en las prácticas culturales y saber que las señales de tránsito representan algunos lineamientos que debes de respetar (como límites de velocidad) o para tener cuidado porque comúnmente algo sucede en la calle (cruce de venados en las carreteras o un cruce escolar). De esta forma, esta propuesta puede ofrecer una explicación de por qué los esquimales diferencian entre varios tipos de blanco y por qué alguien que vive en una ciudad no realiza tales distinciones. En ese sentido, la respuesta de Hume no se reduce a las capacidades cognitivas del sujeto, sino



que entran valores morales, culturales, pasiones y demás, todo dependerá del nivel de explicación psicológica que se quiera dar.

Algo importante que debo resaltar, es que Hume no pretende dar una explicación de los orígenes de cómo se forma el contexto cultural, biológico, histórico ni cognitivo del sujeto. Querer dar una explicación de cómo surgen las capacidades cognitivas como la imaginación (en específico la relación de semejanza) o de dónde provienen los datos que le son proporcionados al sujeto es querer ir más allá de nuestros límites:

“Nada es más preciso para un verdadero filósofo que refrenar el inmoderado deseo de investigar las causas, y habiendo establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, contentarse con esto cuando ve que un examen ulterior le llevará a especulaciones oscuras e inciertas. En este caso, su investigación estará mucho mejor empleada examinando los efectos que indagando las causas de sus principios” (Hume. *Tratado*. 13)<sup>43</sup>

En ese sentido, considero que hay ciertas cuestiones que deben tomarse como dadas que van más allá de nuestras posibles explicaciones. Este aceptar las capacidades naturales del sujeto como dadas que poco a poco el sujeto va aprendiendo a desarrollar es cosa muy diferente a afirmar que los contenidos de la experiencia son dados, esto porque dichas capacidades son sólo eso y no reflejan ningún contenido en específico (es por ello que existe la multiplicidad de interpretaciones de un objeto) y le dejan al sujeto la labor de generar contenido. Entonces Hume resuelve la problemática de lo dado con respecto a la experiencia pero si se me preguntase ¿estas capacidades naturales son una nueva forma de lo dado? Mi respuesta sería sí, pero porque esto sobrepasa nuestros límites del conocimiento y por ello, dialogar sobre esto, parece no tener sentido.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> A esta tesis se le conoce como la tesis de “humildad humeana”.

<sup>44</sup> José Luis Bermúdez en *The paradox of Self-Consciousness* sostiene que hay tesis lingüísticas que caen en una circularidad explicativa en donde cuando aprendes a utilizar el concepto (la semántica) entonces ya adquiriste el concepto y cuando lo adquieres aprendes la semántica de éste (Bermúdez: 2000, 27). De este modo, quizá esta respuesta al mito de lo “dado” proporcionada por Hume, puede librar esa circularidad y partir de una base “ontogenética” o apegada al uso del lenguaje. Sin embargo, valorar si Hume puede dar una respuesta como la que pretende dar Bermúdez sobrepasa los límites de esta investigación.

En este caso, partimos de que de las ideas particulares junto con el contexto, valores morales y demás, surgen las semejanzas relevantes e interpretamos los contenidos y generamos conceptos. Si no partimos de este modo, quizá caigamos en una circularidad explicativa o en una tesis de lo dado.

### **3.5 Conclusión del tercer capítulo**

Por tanto, Hume al abrir la brecha a que la semejanza pueda darse de múltiples formas, lo que también hace es abrir la brecha para que se puedan dar múltiples interpretaciones de un objeto. Si se me permite tomar un claro ejemplo de que en la filosofía de Hume sí radica esta multiplicidad, dicho ejemplo se encuentra en el texto *Sobre la norma del gusto*. Ahí Hume enfatiza que hay una discrepancia en lo que llamamos bello, por ejemplo, en algunas culturas, toman como los preceptos de valores morales a Homero y en algunas otras, toman las enseñanzas del Corán (*Cfr.* Hume. 1989) Si se me permite el ejemplo, dejando a un lado el valor estético o moral, quiero enfatizar el discurso con respecto a la semejanza y relevancia del concepto de “buenos valores morales”, dependiendo del contexto y la cultura, cambia la referencia, o bien, lo que representa el concepto.

De esta forma, es posible dar una respuesta desde la filosofía de Hume que no se apoye en que la experiencia nos da un indicio de cómo interpretarla. De hecho, como mencioné en el capítulo dos, Hume rechaza rotundamente esta visión de que en la experiencia estén contenidas las asociaciones de semejanza o causales. También, algo importante es que el sujeto aprende gradualmente a utilizar sus habilidades cognitivas para interpretar o generar contenidos de la experiencia, en ese sentido, hay algo aprendido que no requiere de que algún contenido me sea dado. Por tanto, Hume propone que algo independiente de la experiencia sensorial sea el que otorgue significado y además un significado específico (pregunta uno y dos sobre el significado) a la misma experiencia sensorial porque sin nuestras habilidades naturales (las

capacidades cognitivas y la capacidad de identificar el contexto del discurso) ésta es ciega.

En conclusión, quizá no sea una respuesta totalmente convincente para un sellarsiano, sin embargo, considero esta es una respuesta completa porque no toma al sujeto como aislado, sino que parte de que éste tiene factores externos que no están en el objeto que determina la relevancia de sus conceptos y permite darle coherencia a su experiencia.

## Conclusiones

Quisiera comenzar con los dos objetivos que me impulsaron a realizar con esta investigación. El primer objetivo es diferenciar entre una interpretación empirista (escéptica) de Hume y una naturalista que resalte sus propuestas. Considero que a lo largo de esta investigación, quedó claro que Hume tiene una propuesta positiva y su estudio no se basa en una explicación mecánica de cómo la experiencia se imprime en la mente (empirismo) ni en una simple reducción al absurdo de las tesis empiristas (interpretación de Thomas Reid).

El otro objetivo radica en la pregunta principal de esta tesis ¿puede una interpretación naturalista humeana dar cuenta de la generación de contenidos mentales para la justificación del conocimiento? La respuesta a esta pregunta es que sí. La propuesta humeana considero que es una vía de respuesta al problema de lo “dado” que intenta no quedarse con contenidos privados y se abre para partir de una “naturaleza humana” (capacidades cognitivas) que en conjunción de la inserción en el mundo del sujeto permite dar una interpretación al mismo mundo. Es verdad que un problema para muchos puede ser que estas capacidades que debemos de asumir en estas propuestas son dadas, sin embargo, creo que esa discusión no terminaría porque va más allá de nuestras explicaciones.

Siguiendo la misma línea, concluimos que Hume está cerrado a la idea de dar una respuesta epistemológica (en el sentido tradicional de su época) o metafísica sobre el cómo adquiere significado una representación. En este punto, Gamboa sostiene que Hume está en contra, también, de las ciencias cognitivas porque estas no pueden dar un estudio no individualista. En este punto, yo difiero de Gamboa, puesto que desde la concepción que yo tengo de las ciencias cognitivas, es una opción voltear a estas y ver qué nos pueden aportar porque en realidad, no es un estudio que pretende tomar al sujeto como aislado del mundo, sino que buscan ver qué nos dicen las ciencias

empíricas sobre el individuo (psicología cognitiva y neurociencias) y, complementarlo con estudios sobre lingüística y antropología para estudiar los usos de conceptos y todo el contexto que les rodea.

Ahora bien, recapitulando las conclusiones de mis tres capítulos, tenemos que en un inicio, el mito de lo dado busca sacar a la luz los problemas que tiene el empirismo para justificar el conocimiento. La táctica que abordamos en esta investigación fue dividir el argumento de Sellars en dos partes. La primera parte intenta mostrar que las impresiones no son conocimiento. La segunda se enfoca en quitar la posibilidad de que estas sean fundamento del mismo. De esta forma, la conclusión sobre este capítulo considero que puede ponerse en una frase: percibir no es conocer.

El segundo paso que dimos fue retomar este error del empirismo y contrastarlo con una interpretación naturalista de Hume. Después de este contraste, los resultados que obtuvimos fueron que en Hume, las ideas particulares (específicamente las de la memoria) son copiadas de sus respectivas impresiones mediante el principio de la copia (que realiza la imaginación). El problema aquí fue que esta conclusión no es suficiente para resolver el problema de lo dado. Es verdad que dicho principio libera a la experiencia de originar las ideas, esta función recae en una habilidad cognitiva, sin embargo, el significado también es copiado y en ese sentido, no se resuelve el problema porque la experiencia nos indica cómo es que la idea debe ser interpretada.

El tercer capítulo es dedicado a analizar el origen de las ideas abstractas. Esto a raíz de que todo hecho epistémico debe de tener la forma “X es a” y para ello, es necesario el uso de conceptos. A través de la semejanza que es una función de la imaginación, es que el sujeto genera conceptos pero esto con ayuda de la limitación del discurso o contexto para que así, se discriminen entre semejanzas relevantes e irrelevantes. Por tanto, el proceso de formación de ideas no tiene nada que ver con el significado de estas. En

terminología de Sellars se podría decir que una idea particular que no ha adquirido un significado definido es un mero reporte perceptual.<sup>45</sup>

Una vez descrito a grandes rasgos lo que realicé en la tesis, quisiera aplicar un pequeño test que sirva para comparar la teoría de Hume con los principales problemas que surgieron a partir de la crítica de Sellars contra el fundacionismo en el capítulo uno.

1) Confusión entre el término “conocer” y “percibir”: como vimos a lo largo del capítulo uno, esta confusión es la principal fuente de errores que hay en el empirismo. No obstante, parece que tal cual expusimos el naturalismo de Hume, hay una diferencia entre estos dos términos. Para Hume, percibir es recibir un dato sensorial (impresión) de los sentidos y conocer es interpretar dicho objeto mediante la imaginación (semejanza) y discriminando entre semejanzas relevantes por medio del contexto del discurso.

2) Los particulares no poseen contenido proposicional: Está claro que en Hume, por sí solo un particular, no es un hecho epistémico y por tanto, no es conocimiento. Es hasta que la imaginación acompañado de la limitación del discurso, proporciona un significado específico al particular que se convierte en un hecho epistémico, esto mediante asociar una idea particular con una idea abstracta. En ese punto puede decirse “el triángulo es azul” y discriminar propiedades relevantes. Por sí sola una impresión no puede generar un contenido mental (necesita de la actividad del sujeto).

3) Predomina la noción de primera persona: la tesis de que Hume no es un individualista demuestra que no se queda encerrado en una mente privilegiada.

Por último, quisiera explicitar dos modificaciones a la teoría tradicional de Hume. Considero que del modo en el que nos presenta Sellars el fundacionismo clásico, Hume queda exento de esta interpretación. No obstante, al final de cuentas, Hume termina

---

<sup>45</sup> Si recordamos, en la sección dos mencionamos que la percepción forma parte de la imaginación. En ese sentido, percibir una impresión requiere de la imaginación. De este modo, una impresión es ya una mediación del sujeto. Esta afirmación considero que nos llevaría a sostener un idealismo psicológico en la filosofía de Hume.

siendo un fundacionista no clásico. Parte de supuestos naturales (mecanismos naturales y capacidades cognitivas) son hasta cierto punto dadas y funcionan como la base de todos los contenidos (creencias y conceptos). Sin embargo, considero que esto no es problema, ya que no asumir esto “dado” e intentar dar explicaciones de los mecanismos de supervivencia, la memoria, la imaginación y demás, es ir más allá de los límites. En ese punto ya no tiene sentido preguntarse por lo “dado”. Aún así, la crítica de Sellars sobre lo que denominamos “lo mínimamente dado” es muy importante y creo que ésta da directo en el punto: tenemos que dar una explicación hasta cierto punto de nuestros contenidos cognitivos.

Tambi vimos que el nominalismo era un problema. Éste indudablemente caía en el mito de lo “dado”. Sin embargo, creo que como expusimos esta teoría lingüística desde el naturalismo de Hume, parece ser sólo el otro lado de la moneda en cuanto a la adquisición de conceptos. Partimos de ideas particulares que el sujeto debe de extraer el contenido relevante para formar conceptos y una vez que el concepto representa a la idea particular, es cuando tenemos una interpretación del objeto.

## Bibliografía

- Ayer, A.J. 1954, *Philosophical Essays*, London: Macmillan. (Basic propositions.)
- Bermúdez, José Luis. (2000) *The paradox of Self-Consciousness*. MIT Press, Massachusetts, United States.
- Bonjour, Laurence. (2013) *¿Puede el conocimiento empírico tener un fundamento?* [Trad. Chávez Aguilar, Claudia] en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica (81-166)*, García, Claudia Lorena, Eraña Ángeles y King Dávalos, Patricia [Comps.] Instituto de Investigaciones Filosóficas. Ciudad de México, México.
- Broughton, Janet. (2000) “Explaining General Ideas,” *Hume Studies* 26.2 (2000): 279–90.
- Dancy, Jonathan. (2007) *Introducción a la Epistemología contemporánea*. [Trad. Prades Celma, José Luis]. Tecnos, Madrid, España. Segunda edición.
- deVries Willem A. y Triplett Tim. (2000) *Knowledge, Mind, and the Given*. Hackett Publish Company, Inc. United States.
- Gamboa, Steven. (2007) *Hume on Resemblance, Relevance, and Representation*. En *Hume Studies*, 33:1 (April 2007): 21-40
- García, Claudia Lorena, *Introducción a las teorías fundacionistas*. En *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, (25-36). García, Claudia Lorena, Eraña Ángeles y King Dávalos, Patricia (2013) [Comps.] Instituto de Investigaciones Filosóficas. Ciudad de México, México.
- Garrett, Don. (1998) *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. Oxford University Press. New York
- \_\_\_\_\_ (2006) *Hume’s naturalistic theory of representation*. En *Synthese* No.152 (3) (2006): 301-319



- Goodman, Nelson. (1972) *Seven Strictures on Similarity*. En *Problems and Projects*. The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Hume, D. (2013) *Tratado de la Naturaleza Humana*. [Trad. Félix Duque] Tecnos. Madrid, España 4ª. Edición, Reimpresión.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. [Trad. Vicente Sanfélix] Ed. Itsmo. Madrid, España.
- \_\_\_\_\_ (1989) *La norma del gusto y otros ensayos*. [Trad. Beguiristain, María Teresa]. Ed. Península. Barcelona, España.
- Kant, Immanuel. (2011) *Crítica de la razón pura*. [Trad. Mario Caimi] FCE. México, D.F.
- Mounce, H.O. (1999) *Hume's Naturalism*. Routledge Great Britain. 1999
- Mota Pinto, Silvio. (2012) *El proyecto filosófico de David Hume*. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México, México.
- Ornelas, Jorge. (2002) *¿Es relevante lo "dado" para la justificación?* En *Theoría, revista de filosofía* No. 13 (Junio 2002): 45-66
- Reid, Thomas. (1970) *An Inquiry into the human mind*. Chicago University Press. United States.
- Russell, Bertrand. (1982) *Los problemas de la filosofía*. Ediciones Selectas. México.
- Sedivy, Sonia. (1995) *"Hume, Images and Abstraction."* En *Hume Studies* 21:1 (April 1995): 117-134.
- Sellars, Wilfrid. (1971) *El Empirismo y La filosofía de lo mental en Ciencia Percepción y Realidad* (139-177), [Comp.] Tecnos Madrid, España.
- Smith, Norman Kemp. (2005) *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. Palgrave Macmillan.

- Stroud, Barry. (2005) *Hume*. [Trad. Antonio Zirion] Ed. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, D.F.