



201  
17  
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**  
COLEGIO DE FILOSOFIA



**FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS**

**EL INCONSCIENTE Y  
LA "LOGICA" DE HUME**

**TESIS PROFESIONAL**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A ;  
PEDRO ARTURO RAMOS VILLEGAS

DIRECTOR DE TESIS,  
RAUL ORAYEN FLORES

MEXICO, D. F.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

1989



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## INDICE

INTRODUCCIÓN . . . . .	13
ABREVIATURAS USADAS EN ESTA OBRA . . . . .	XVII
I. RESEÑA HISTORICA DEL CONCEPTO DE INCONSCIENTE . . . . .	1
1. ANTES DE FREUD . . . . .	2
2. FREUD . . . . .	6
3. DESPUÉS DE FREUD . . . . .	29
II. TEORIA DE LAS IDEAS . . . . .	31
1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS . . . . .	32
2. LA "LÓGICA" HUMEANA . . . . .	34
3. IMPRESIONES E IDEAS . . . . .	36
4. PERCEPCIONES SIMPLES Y COMPLEJAS . . . . .	44
5. EL PRIMER PRINCIPIO DE LA CIENCIA DEL HOMBRE . . . . .	46
6. TIPOS DISTINTOS DE IMPRESIONES E IDEAS . . . . .	49
7. LA EXPERIENCIA . . . . .	58
8. LOS PRINCIPIOS DE ASOCIACIÓN . . . . .	60
III. CAUSALIDAD E INCONSCIENTE . . . . .	67
1. EN EL TRATADO . . . . .	68
2. COMPARACIÓN HUME-FREUD . . . . .	83
3. EN LA INVESTIGACIÓN . . . . .	87
4. TEORÍA DEL REFLEJO CONDICIONADO . . . . .	93
5. COMPARACIÓN HUME-PAVLOV . . . . .	98
6. CONCLUSIONES . . . . .	103
IV. DETECCIÓN DE REGULARIDADES.	
I. LA IDENTIDAD PERSONAL. PROBLEMA "GRAMATICAL" . . . . .	105
1. EL PRINCIPIO DE ASOCIACIÓN "MÁS BÁSICO" . . . . .	107

2. ¿DETECCIÓN DE REGULARIDADES EXPLICADA? . . . . .	109
3. LA IDENTIDAD PERSONAL EN EL TRATADO . . . . .	115
4. LAS DIFICULTADES DEL "APÉNDICE" . . . . .	118
5. LA CONJETURA DE STROUD . . . . .	122
6. EVALUACIÓN DE LA CONJETURA DE STROUD . . . . .	126
7. CONSIDERACIONES FINALES . . . . .	130
V. DETECCIÓN DE REGULARIDADES.	
II. LA IDENTIDAD PERSONAL. PROBLEMA ONTOLOGICO . . . . .	133
1. "EL" PROBLEMA ONTOLÓGICO EN EL "APÉNDICE" . . . . .	134
2. ¿SOLUCIONAN <i>E</i> LOS PRINCIPIOS DE ASOCIACIÓN? . . . . .	138
3. PROPUESTA DE NOXON . . . . .	151
4. EVALUACIÓN DE LA PROPUESTA DE NOXON . . . . .	154
5. NOXON "VS" STROUD . . . . .	160
6. CONCLUSIONES . . . . .	165
VI. DETECCIÓN DE REGULARIDADES.	
III. MUNDO EXTERNO Y CAUSALIDAD . . . . .	169
1. MUNDO EXTERNO . . . . .	170
2. CAUSALIDAD . . . . .	184
VII. LA LOGICA HUMEANA Y EL INCONSCIENTE . . . . .	193
1. LA MEMORIA . . . . .	194
2. ESCEPTICISMO Y MEMORIA . . . . .	201
3. NATURALISMO Y MEMORIA . . . . .	206
4. CONCLUSIONES . . . . .	208
APENDICES . . . . .	215
APÉNDICE 1 . . . . .	217
APÉNDICE 2 . . . . .	225
APÉNDICE 3 . . . . .	237
APÉNDICE 4 . . . . .	239
BIBLIOGRAFIA . . . . .	241



## INTRODUCCION

UNA INTRODUCCIÓN A las cuestiones de las que me ocupo en el presente escrito no es, en cierto modo, necesaria; al inicio de cada capítulo se halla un sumario del contenido del mismo. Ocuparé este espacio, entonces, para proporcionar una idea de conjunto sobre el escrito en cuanto a lo siguiente: (1) Las motivaciones más generales que me llevaron a realizar la investigación que desembocó en este escrito; las cuales, además, hacen eco, en alguna medida, de aquéllas que movieron al mismo Hume a ocuparse de la epistemología precisamente del modo como lo hace. (2) Las motivaciones más particulares que me llevaron a pensar que la epistemología (la "lógica") de Hume requería de la postulación de un concepto de inconsciente. Y (3) el hilo conductor del escrito.

\*

El tema de este estudio no es clásico ni convencional. Hasta donde sé nadie lo ha abordado antes, por lo cual, quizá, dé lugar a considerar la epistemología de Hume desde una perspectiva no explorada. Puedo decir, en general, que nació de la conjunción de dos intereses que tengo: un interés por la filosofía y otro por la ciencia, los cuales se manifiestan, sobre todo en este caso en particular, como un interés por la epistemología de Hume y otro por el psicoanálisis de Freud. Después de todo, tanto Hume como Freud estaban interesados, aunque cada uno de un modo propio y distinto, por un mismo objeto de estudio, a saber, *la naturaleza humana*. Como varios autores consideran que el psicoanálisis no es una ciencia (por ejemplo, y aunque por razones diversas en cada caso, Nagel [1] y Kuhn [1]), para evitar controversias que no vienen aquí al caso diré, mejor, que el tema de este estudio nació, en particular, del interés que tengo por dos *disciplinas* diversas, a saber, las recién mencionadas. De cualquier modo, si la conjunción

de ambos intereses resulta afortunada, eso le corresponde al lector juzgarlo.

Por mi parte creo, en general, y sobre todo después de haber estudiado algo de la filosofía "oriental", que tanto la ciencia como la filosofía "occidentales" son como tripulantes de un mismo barco; pues ambas forman parte de una misma empresa, la cual puede calificarse como la de la historia de las ideas o de la evolución intelectual en Occidente. Haciendo una generalización que, espero, no sea excesivamente burda, me atrevo a decir que nuestra ciencia y nuestra filosofía se parecen más entre ellas mismas que lo que cualquiera de ambas pueda parecerse a la filosofía oriental; ambas comparten ciertos presupuestos, que no parece compartir ninguna de ellas con ésta. Uno de los cuales, que parece central, es el de dar explicaciones racionales o, para decirlo en un tono humeano, el de inferir lo no conocido, o lo no cognoscible de modo "directo", a partir de lo conocido, mediante procedimientos racionales. Mientras que la filosofía oriental parece primordialmente descriptiva y prescriptiva, pues pretende tanto describir ciertos estados vivenciales (de "iluminación"), como prescribir ciertas técnicas para alcanzarlos.<sup>1</sup>

Al mencionar la afinidad anterior que, creo, hay entre nuestra ciencia y nuestra filosofía, no pretendo justificar con ello la mezcla indiscriminada de ambas disciplinas, ni justificar la que, quizá, yo mismo he hecho. A este respecto, lo que hice podría juzgarse como un *anacronismo*, como un intento por "hacer hablar" a Hume en términos de nociones y distinciones elaboradas dos siglos después de su época. Sin embargo, a mi modo de ver no es eso lo que hice. Considero que mi estudio sobre Hume no es sólo histórico, sino en parte *ahistórico*. Pues mi objetivo central ha consistido en intentar algo así como "completarle la plana" a Hume, echando mano de nociones y distinciones *posteriores* a su época, para —como diría Noxon (en [1], p. 367)— llenar ciertos espacios lógicos en su epistemología que él no llenó; y he

<sup>1</sup> En este sentido, creo que puede sostenerse que el psicoanálisis es, o bien una ciencia, o bien una filosofía, o bien una disciplina que, sin ser ni lo uno ni lo otro, comparte con aquéllas, de todos modos, su mismo presupuesto del intento por dar explicaciones racionales.

intentado hacerlo de un modo relativamente *independiente a*, pero *congruente con* —espero—, lo que él mismo sostuvo. De nuevo digo que, si en verdad realicé o no tal objetivo, eso le corresponde al lector juzgarlo.

Algo similar a un doble interés por la filosofía y por la ciencia puede rastrearse en Hume mismo, el cual se manifiesta como su doble interés por un tipo de filosofía (escéptica) y por un tipo de psicología (especulativa). La conjunción de ambos intereses en Hume genera, en particular, su *lógica* como la conjunción de escepticismo y naturalismo que de hecho es. Esta conjunción puede apreciarse claramente en las dos fases en que, como ha dicho Stroud (en [1], I, cf. sobre todo pp. 29-32), pueden dividirse las disquisiciones humeanas sobre nuestras nociones y creencias más fundamentales, tanto en el *Tratado* como en las *Investigaciones*. Pues en las "fases negativas" de tales disquisiciones Hume muestra que dichas nociones y creencias carecen en absoluto de cualquier "fundamento en la razón"; mientras que en las "fases positivas" explica el "origen en la naturaleza humana" de esas nociones y creencias "... de un modo naturalista recurriendo a la naturaleza de nuestra experiencia y a ciertas propiedades y disposiciones fundamentales de la mente humana." (Stroud [1], I, p. 31.)

Pero la vena escéptica de Hume se manifiesta, a mi modo de ver, no sólo en las fases negativas que señala Stroud, sino también en su aceptación de la teoría de las ideas. Pues tal teoría surgió en los tiempos modernos debido al replanteamiento vigoroso que hizo Descartes de los problemas escépticos sobre el conocimiento, y de ese replanteamiento se derivan sus características más señaladas (cf. APENDICE 2). Por otra parte, uno de los ingredientes primordiales del naturalismo de Hume lo constituyen los principios de asociación de ideas; su aceptación de los cuales la han visto muchos autores como una de las fuentes de su newtonismo. Ni que decir que la aportación más novedosa y peculiar de Hume a la filosofía, al menos en lo que a la epistemología concierne, se halla en su naturalismo. Y la conjunción de éste con el escepticismo, en su *lógica*, parece constituir el núcleo mismo de su *ciencia del Hombre*; dice Hume:

Es evidente, que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana; y que, por mucho que cualquiera parezca apartársele, aún regresa por un camino u otro. Incluso las *Matemáticas*, la *Filosofía Natural*, y la *Religión Natural*, dependen en alguna medida de la ciencia del HOMBRE; ya que caen bajo el conocimiento de los hombres, y las juzgan sus poderes y facultades. Es imposible decir qué cambios y mejoras podríamos hacer en estas ciencias si conociéramos completamente el alcance y la fuerza del entendimiento humano, y pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, y de las operaciones que efectuamos en nuestros razonamientos. (T, I, Intro., p. 40.)

El único fin de la lógica es explicar las operaciones y los principios de nuestra facultad de la razón, y la naturaleza de nuestras ideas... (T, I, Intro. p. 41).

Tanto la explicación de “la naturaleza [subjetiva o mental] de nuestras ideas”, como la investigación sobre “el alcance y la fuerza del entendimiento humano”, deben establecerse con base en la consideración de los problemas escépticos sobre el conocimiento (por cierto, Hume nunca hizo lo primero, pues asumió la teoría de las ideas de un modo completamente acrítico). Mientras que las explicaciones de “las operaciones y los principios de nuestra facultad de la razón”, mediante las cuales Hume pretendía dar cuenta del “origen en la naturaleza humana” de nuestras nociones y creencias más fundamentales, constituyen, en su conjunto, su psicología (especulativa).

Ciertamente Hume quería hacer de su ciencia del HOMBRE una ciencia empírica y experimental, al pretender introducir en ella —como lo declara en el subtítulo mismo del *Tratado*— *el método experimental de razonamiento*. Sin embargo, lo que entiende por la introducción de tal método en su ciencia se reduce a tomar en cuenta “la experiencia” y “la observación”:

Y así como la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las otras ciencias, así el único fundamento sólido que podemos darle a esta ciencia misma debe asentarse en la experiencia y en la observación. (T, I, Intro., p. 42.)

La noción misma que Hume tiene de lo que son los *experimentos*, al menos en lo que a su ciencia concierne, pone también esto de manifiesto:

Por tanto debemos recolectar nuestros experimentos en esta ciencia a partir de una observación cauta de la vida humana, y tomarlos como aparecen en el curso común del mundo, a través de la conducta de los hombres en compañía, en los negocios, y en sus placeres. Donde los experimentos de esta clase se recolectan y comparan juiciosamente, podemos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y será muy superior en utilidad, con respecto a cualquier otra de la comprensión humana. (T, I, Intro., p. 44.)

Así, la aplicación del "método experimental de razonamiento" a la investigación, en particular, de "las operaciones y los principios de nuestra facultad de la razón" se reduciría, en Hume, a tomar en cuenta, como *datos iniciales*, la experiencia y las nociones y creencias que ésta contribuye a generar; entendido todo esto a la luz de la teoría de las ideas. Para postular en nuestras mentes, con base en "una observación cauta", "las operaciones y los principios" necesarios para dar cuenta de la generación de tales nociones y creencias a partir de la experiencia. Así, el método de observación cauta equivaldría en este contexto, supongo, a una especie de *introspección filosófica* dirigida a descubrir esas operaciones y principios que rigen nuestra facultad de la razón. En lo anterior consiste, creo, en sus líneas más generales, la psicología (especulativa) de Hume.

Me parece que Hume habría acogido con gusto la posibilidad de una psicología menos especulativa que la suya y más experimental —al modo como ahora entendemos esta última noción—, para dar cuenta de las operaciones y los principios que rigen nuestra razón. Pues, como dice Stroud (en [1], I, p. 25):

...para Hume no hay investigación trascendental alguna ni conclusiones absolutamente necesarias acerca del hombre. Hay solamente un estudio empírico del modo de ser del hombre que, por inmutable que sea, es contingente. }

\*\*

MI fuente principal de inspiración para abordar el tema de mi investigación en Hume lo fue, sobre todo, el libro I del Tratado de la Naturaleza Humana. Pues ahí Hume habla todo el tiempo en términos de *secuencias de percepciones* sobre los constituyentes más básicos, tanto de nuestra vida mental en general, como de nuestras creencias más fundamentales en particular (causalidad, mundo externo e identidad personal), e incluso de aquello que constituye en último análisis (*empírico*) nuestra propia identidad personal (la mente como un mero "haz de percepciones"). Sin embargo, la existencia de tales percepciones sucesivas parecería ser, como el mismo Hume lo reconoce, absolutamente fugaz, a diferencia de las creencias que contribuyen a generar y, sobre todo, de la supuesta unidad ontológica que cada persona poseería *per se*. Ciertamente Hume postula, además de tan fugaces entidades —dicho de un modo neutral—, modos permanentes, uniformes y universales de comportarse de tales entidades, los cuales contribuirían a generar las creencias mencionadas. Hume denomina tales modos de comportamiento de las percepciones —de una manera no neutral—, como "principios", "tendencias", "disposiciones", "propensiones" e "instintos" *de la mente*. No obstante, aún dando por sentada la persistencia de tales modos de comportamiento de las percepciones fugaces, de cualquier modo subsiste el hecho de que en cada momento dado sólo existirían (experiencialmente hablando) tales percepciones fugaces. Las cuales, por tanto, no tendrían ninguna *relación experiencial posible* con las que les precedieron, ni con las que les sucederán. De donde, entonces, me surgió la pregunta:

¿cómo, a partir de tales datos de la conciencia —discretos, momentáneos y no relacionados, experiencialmente hablando, con los que les precedieron ni con los que les sucederán—, podrían generarse las creencias mencionadas e, incluso, cómo podría hablarse de (la unidad de) *la mente* en absoluto bajo tales condiciones?

Seguramente no soy el primero que se plantea tales interrogantes sobre la lógica de Hume; sin embargo, quizá sí sea el primero que intenta ver si pueden responderse en términos de introducir la postulación, en el seno de su lógica, de cierto tipo de *actividad mental inconsciente*. Aunque el libro I del *Tratado* fue mi fuente inmediata de inspiración para proponer tal postulación, intentaré mostrar que ésta también puede hacerse extensiva a la otra obra "lógica" de Hume, la primera *Investigación* o *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, al menos en lo concerniente al análisis de la creencia causal ahí contenido.

\*\*\*

ESTE trabajo se divide en siete capítulos y cuatro apéndices. Los capítulos I y II constituyen el marco general de la investigación. En el capítulo I, aún más general que el II, presento una reseña histórica del concepto de inconsciente; deteniéndome sobre todo en el concepto freudiano. En el capítulo II expongo la teoría de las ideas de Hume, la cual constituye el marco general de su lógica, pues siempre la hallamos como el telón de fondo en sus teorías epistemológicas. EL capítulo III ya entra en materia sobre el tema del inconsciente, pero sólo en relación a la génesis de la creencia causal. En él pretendo mostrar que, aunque en el *Tratado* Hume sólo *sugiere* que ciertos procesos mentales inconscientes *podrían* intervenir en la génesis de la creencia causal, mientras que en la *Investigación* trata de *evitar por completo la posibilidad* de su intervención, de todos modos en ambas obras *se requiere* su postulación para poder explicar la génesis de dicha creencia. Los capítulos IV, V y VI forman una trilogía, cuya unidad la da el examen de dos cuestiones relacionadas entre sí: la de qué posibilitaría la detección de regularidades en la experiencia y la de cómo se efectuaría tal detección. Los capítulos IV y V se ocupan de la primera cuestión y el VI de la segunda. La relación de estas cuestiones con el tema del inconsciente, radica en que la solución a la segunda —la cual supone la solución de la primera— presupone ampliamente la postulación de ciertos procesos mentales inconscientes en la lógica de Hume, por una

vía independiente a la seguida en el capítulo III. Finalmente, en el capítulo VII examino la cuestión de si la lógica humeana en su conjunto sería inconsistente o no con la introducción en la misma de un concepto de inconsciente.

Por lo que respecta a los apéndices, en ellos expongo algunas ideas y argumentos vinculados con algunos de los temas abordados a lo largo de la presente investigación, a fin de elucidar alguna cuestión importante en particular o, simplemente, de ampliar la información. Lo único que requiere de una aclaración especial es la presencia del APENDICE 2, ya que en él expongo algunas reflexiones que, creo, son aplicables *en general* a las teorías de las ideas que elaboraron los filósofos pertenecientes al mismo período histórico de Hume. Incluso aquí dicho apéndice porque las reflexiones que contiene son, entre otros quizá, al menos aplicables a Hume.



## ABREVIATURAS USADAS EN ESTA OBRA

**T = Tratado de la Naturaleza Humana.** Las referencias a libro, parte y sección del **Tratado** se dan sólo numéricamente en ese orden.

**A = "Apéndice" del Tratado.**

**C = Compendio de un libro recientemente publicado, titulado, Tratado de la Naturaleza Humana, Etc.**

**I = Investigación sobre el Entendimiento Humano.** Las referencias a sección, parte y párrafo de la **Investigación** se dan sólo numéricamente en ese orden.

Las referencias bibliográficas completas de estas obras aparecen al final, en la **BIBLIOGRAFIA**.

# CAPITULO I

## RESEÑA HISTORICA DEL CONCEPTO DE INCONSCIENTE

*Nuestras almas humanas no siempre son conscientes de todo  
lo que hay en ellas...*

Ralph Cudworth, *El Sistema Intelectual del  
Universo*, I, 3.

EN ESTE CAPITULO presentaré una reseña histórica del concepto de inconsciente, desde sus orígenes hasta nuestros días. El concepto freudiano será el que examinaré más extensamente por razones obvias: Freud es el pensador que más impulsó el estudio teórico del inconsciente, y su concepción del tema y los problemas a que ésta dio lugar parecen ser aún hoy los dominantes.

Así, en la sección 1. expondré muy sumariamente la historia del concepto de inconsciente hasta antes de Freud. En la sección 2. presentaré exclusivamente la teoría freudiana: expondré primero los rasgos principales de cada una de las concepciones freudianas de lo inconsciente, la descriptiva (apartado 2.1), la dinámica (apartado 2.2) y la sistemática (apartado 2.3); examinaré después un problema importante, a la vez científico y filosófico, que tales concepciones tocan, pero no solucionan, a saber, el del *status* que tiene la hipótesis materialista sobre lo mental, la cual Freud asume en su teoría (apartado 2.4); por último, diré algo a modo de conclusiones sobre dicha teoría (apartado 2.5). Finalmente, en la sección 3. haré otra exposición muy sumaria de lo que ha ocurrido con el concepto de inconsciente después de Freud.

## 1. ANTES DE FREUD

VAMOS a entender la noción de *inconsciente*, del modo quizá más general, en el sentido de proceso mental que acaece en un individuo y del cual no es consciente mientras ocurre en él. (Esta es la definición de 'inconsciente' que da Whyte en [1], p. 185.)

La idea de que ocurren procesos de este tipo en el individuo aparece en la historia de la civilización humana quizá desde tiempos inmemoriales:

Ha habido pocos pueblos desde, digamos, el año 3 000 a. C., que no hayan poseído mitos que expresan un sentido del poder de los agentes naturales o divinos para influir en el individuo sin que éste sea consciente de tal influencia. Antes del surgimiento de concepciones claras acerca del hombre y de la naturaleza prevalecía un sentido de la continuidad de los fenómenos, y se daba por sentado que el hombre era parte de una totalidad en la que cualquier cosa podía influir en cualquier otra. (*Loc. cit.*)

Así, en las antiguas filosofías y religiones orientales está generalizada la idea de que hay una unidad profunda entre el individuo y la divinidad, de la cual aquél no es inmediatamente consciente, pero puede llegar a serlo mediante prácticas y técnicas especiales, como las yóguicas. Estas ideas ya las encontramos, por ejemplo, en el *shavismo*, culto hindú a Shiva, el cual es el culto vivo más antiguo de la tierra, pues se inició entre los siglos XXX y XXV a. C. En forma escrita encontramos estas mismas ideas en los *Upanishads*, que datan del siglo VIII a. C. aproximadamente, los cuales son escritos filosóficos que forman parte de los Vedas:

En estos escritos hindúes hallamos cierta teoría metafísica acerca del universo y de su relación con el hombre... Dios es el creador y el protector del mundo, pero el reino de Dios está también en nosotros, como una especie de conciencia que se halla, por decirlo así, por debajo de la conciencia ordinaria individualizada de la vida diaria, incomparable a ésta y diferente en su clase aunque perceptible para cualquiera que esté preparado a "perder la vida para salvarla". (Huxley [1], pp. 73-4.)

En cuanto a Occidente, algunos filósofos griegos y cristianos, y la mayoría de los místicos, han reconocido la existencia de procesos mentales inconscientes:

Plotino sostenía que "la ausencia de percepción consciente no es ninguna prueba de la ausencia de actividad mental", Agustín estaba interesado en la memoria como una facultad que se extiende más allá del dominio de la mente consciente, Tomás de Aquino desarrolló una teoría de la mente que abarcaba "procesos en el alma de los que no somos inmediatamente conscientes", y la mayoría de los místicos asumían que se podía obtener ideas mediante un proceso de recepción interna en el que la mente consciente es pasiva. (Whyte [1], p. 185. Obsérvese que lo que dice Plotino parece anticipar la definición de Whyte.)

Sin embargo, con Descartes llegamos a la negación de la existencia de este tipo de procesos: su dualismo sustancial mente-cuerpo, su identificación de la esencia o naturaleza de la mente con el pensamiento y de éste con los procesos conscientes, implican tal negación. Dice Descartes (en [4], 1a. pte., LII, p. 334):

...la extensión en largo, ancho y profundidad constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. Pues todo lo que puede atribuirse a un cuerpo presupone la extensión y es tan sólo cierto modo de la cosa extensa, así como también todo lo que hallamos en la mente son sólo diversos modos de pensar.

Con el término pensamiento entiendo todo lo que ocurre en nosotros mientras estamos conscientes, en tanto tenemos conciencia de ello. Y así no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es lo mismo aquí que pensar. (Ibid, 1a. pte., LX, p. 315.)

En diversos escritos Descartes acepta que poseemos algunas ideas innatas (como la idea de Dios y algunas ideas filosóficas y matemáticas),<sup>1</sup> debido a lo cual parecería aceptar implícitamente alguna noción de inconsciente; sin embargo, en una carta a

<sup>1</sup> Cf., por ejemplo, Descartes: [2], regla IV, p. 49; [3], 3a. med., pp. 236 y 250; y [6], p. 509.

su amigo Hogelande aclara que la tesis de las ideas innatas que sostiene se reduce a que, según ella, nacemos "con cierta disposición o facultad para contraerlas", "... pues [dice Descartes] jamás escribí o juzgué que la mente necesite de ideas innatas que sean algo diverso de su facultad de pensar." (Descartes [5], pp. 490-1.)

Locke también rechaza, en el mismo sentido que Descartes, que poseamos ideas innatas; y tal rechazo implica la negación de que haya procesos mentales inconscientes:

Ya que si estas Palabras (*estar en el Entendimiento*) tienen alguna propiedad, significan ser entendido. Tal que estar en el Entendimiento, y, no ser entendido; estar en la Mente, y, nunca ser percibido, es todo lo mismo, como decir, algo está, y no está, en la Mente o el Entendimiento. (Locke [1], I, II, §5, pp. 50-1.)

Ahora bien, aunque sea, como dice Whyte (en [1], p. 185), una visión muy simplificada del asunto, podemos considerar que la definición cartesiana de la mente como conciencia (y su secuela en Locke e incluso en Berkeley, añadiría yo) provocó como reacción, en Occidente, el "redescubrimiento" de los procesos mentales inconscientes.

Así, este tipo de procesos jugaron un papel importante en la doctrina leibniana de las mónadas. Según Leibniz, cada *mónada* o sustancia espiritual individual es como un "espejo viviente que representa al universo según su punto de vista", y al cual percibe en su totalidad. "Pero [continúa Leibniz] como cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma sólo conoce las cosas que puede percibir en tanto posee percepciones distintas y destacadas..." (Leibniz [3], §12, p. 603 y §13, p. 604). Al hacer esta distinción entre "percepciones confusas que envuelven todo el universo" y "percepciones distintas y destacadas" es que Leibniz "descubre" la presencia de procesos mentales inconscientes. Esta distinción corresponde, en otras palabras, a la distinción entre *percepción* y *apercepción*, en base

a la cual Leibniz critica (en [3], §4, p. 599) la identificación cartesiana entre lo consciente y lo mental:

Así es bueno distinguir entre la *percepción*, que es el estadio interior de la mónada que representa las cosas externas y la *apercepción*, que es la conciencia o conocimiento reflexivo de ese estado interior, que no puede darse en todas las almas ni siempre en la misma alma. Por no haber hecho esta distinción los cartesianos han errado al considerar que las percepciones de que no nos apercebimos no existen...

Así, según esto, seríamos inconscientes de todo aquello que percibimos y que no es atendido por la conciencia o la reflexión; y, como percibimos el universo en su conjunto, resulta que sólo seríamos conscientes de una mínima fracción de lo que percibimos.

Independientemente del contexto metafísico (mónadas que perciben todo el universo) en que Leibniz presenta su doctrina de la *apercepción*, la evidencia experiencial directa que cita en su apoyo parece correcta, pero sólo al nivel de un análisis meramente experiencial del asunto. Leibniz da el ejemplo de lo que ocurre cuando escuchamos el murmullo de las olas del mar, el cual está compuesto de innumerables ruidos individuales que no captamos claramente en cuanto tales, sino sólo en su conjunto; cada uno de esos ruidos individuales lo califica Leibniz como *pequeña percepción* o *percepción insensible*.<sup>2</sup> Y podríamos decir que, en general, cualquier acto de percepción incluye la presencia de este tipo de percepciones no atendidas. Lo cual da pie, entonces, a hacer una distinción en Leibniz entre aquellas percepciones que son meramente no atendidas por la conciencia en un acto perceptual cualquiera —debido a que, aunque forman parte del radio de percepción consciente

---

<sup>2</sup> Como dije antes, esto parece correcto al nivel de un análisis meramente experiencial del asunto; pero, si incluimos el nivel físico en el análisis, seguramente no habría una correspondencia uno-a-uno entre ruidos físicos y "pequeñas percepciones". Sabemos, por ejemplo, que los perros tienen una capacidad auditiva más amplia que los humanos, pues pueden escuchar ruidos en frecuencias que nosotros no escuchamos. (Aunque Leibniz siempre podría responder ante esto, supongo, que esos ruidos que los perros pueden escuchar y nosotros no, son ruidos que de todos modos percibimos, por más que seamos incapaces de apercebirnos de ellos.)

actual, la conciencia no les presta atención—, y aquéllas que son francamente inconscientes —debido a que escapan por completo del radio de percepción consciente actual.

Después de Leibniz no es despreciable la lista de pensadores que reconocieron la existencia de procesos mentales inconscientes, hasta llegar a Freud. De entre los más destacados podemos mencionar a Rousseau, Herder, Goethe, Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Fechner, Herbart, Hamilton, Carpenter, Maudsley, etc. (Cf. Whyte [1], p. 186.)

## 2. FREUD

CON Sigmund Freud la noción de inconsciente adquiere por fin, aunque no sin dificultad ni por consenso unánime, el respetable *status* de concepto científico. Su obra despertó un gran interés sobre el tema, que actualmente rebasa incluso el marco de la ciencia, el arte y la filosofía, para integrarse, cada vez más, aunque de un modo vago y confuso, a la concepción que el hombre occidental común tiene de sí mismo. La concepción dominante del inconsciente hoy en día es aún, según Whyte (cf. [1], p. 185), la freudiana.

Freud tiene tres concepciones sobre lo inconsciente: la descriptiva, la dinámica y la sistemática; las cuales no son excluyentes, sino complementarias. Además de estas concepciones, en Freud podemos distinguir —como Raúl Orayen me lo hizo ver—, dos tipos de hipótesis sobre lo inconsciente. Por un lado, las *hipótesis existenciales* de lo inconsciente, las cuales postulan la existencia de diversas clases de procesos mentales inconscientes (en Freud encontramos al menos dos hipótesis distintas de este tipo que no diferenció claramente una de la otra) y, por otro, las *hipótesis sobre la naturaleza* —material o no— y las *leyes* que rigen tales procesos. Algo que complica un poco el estudio del inconsciente en Freud es que en sus distintas concepciones sobre lo inconsciente aparecen ejemplares de estos dos tipos de hipótesis, sin ser, en general, claramente diferenciados uno del otro por su autor.

## 2.1 La Concepción Descriptiva

Descartes identificaba la mente con la conciencia, con lo cual hacía de los procesos mentales inconscientes entidades imposibles: no podían ser mentales, porque lo mental es pensamiento y el pensamiento es consciente (cf. p. 3 *supra*). Freud tuvo que enfrentarse a esta concepción cartesiana de la mente, la cual implica que es imposible que exista ese tipo de procesos.

Un modo sencillo en que precisamente nos vemos llevados a postular que hay ciertos procesos mentales inconscientes (hipótesis existencial), señalado por Freud (por ejemplo, en [7], I, p. 230), se da cuando intentamos explicar ciertas discontinuidades obvias de nuestra vida mental consciente: en un momento dado tenemos una idea, que luego desaparece, para reaparecer después casi sin variación. La explicación más sencilla y natural de este fenómeno consiste en afirmar que:

cuando desaparece, dicha idea aún está en nuestra mente, aunque no en nuestra conciencia.

En relación con esto, Freud señala que la mayor parte de lo que denominamos como *conocimiento consciente* no está actualizado ante la conciencia en cada momento dado, debido a lo cual se halla en un estado de inconsciencia psíquica durante períodos de tiempo más o menos largos; y que lo mismo ocurre con muchos de nuestros *recuerdos latentes*. Así, estos son ejemplos de ideas que, durante lapsos más o menos largos de tiempo, podrían estar en nuestra mente, aunque no en nuestra conciencia. (Después haré un reparo a todo esto.)

Vemos, entonces, que Freud obtuvo una primera hipótesis existencial de lo inconsciente a partir de la consideración de los fenómenos de los recuerdos latentes accesibles a la conciencia (una subclase de los cuales es la de los conocimientos conscientes); y que tal hipótesis le permitió explicar las discontinuidades obvias de nuestra vida mental consciente, implicadas por tales fenómenos, al establecer una clase de acontecimientos mentales inconscientes que llenaban los huecos patentes a la conciencia. Esta primera



hipótesis existencial pertenece a una *concepción descriptiva de lo inconsciente*, porque meramente nos dice qué de lo mental es inconsciente, en relación a los fenómenos señalados (en aras de la brevedad, de aquí en adelante denominaré esta hipótesis existencial (descriptiva) como ' $H_1$ ').

Sin embargo,  $H_1$  se enfrenta a la concepción cartesiana de la mente. Concepción ante la cual Freud responde (en [6], 1., pp. 167-8), en primer lugar, explicitando algo que ya implica  $H_1$  misma, a saber, la negación de la identificación de la mente con la conciencia:

... podemos afirmar que la equiparación de lo psíquico con lo consciente es por completo inadecuada. Destruye las continuidades psíquicas, nos sume en las insolubles dificultades del paralelismo psicofísico, sucumbe al reproche de exagerar sin fundamento alguno la misión de la conciencia y nos obliga a abandonar prematuramente el terreno de la investigación psicológica, sin ofrecernos compensación alguna en otros sectores.<sup>3</sup>

Freud ve la salida a las dificultades anteriores negando (en [8], 3., p. 161), en segundo lugar, el dualismo sustancial y adoptando una hipótesis más que, esta vez, no es de tipo existencial, pues mediante ella postula la *naturaleza material de la mente*:

Nuestra hipótesis de un aparato psíquico espacialmente extenso, ... que sólo en un determinado punto y bajo ciertas condiciones da origen a los fenómenos de la conciencia (sic), nos ha permitido establecer la psicología sobre una base semejante a la de cualquier otra ciencia natural, como, por ejemplo, la física.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> En este artículo, [6], Freud no menciona ninguna de las "dificultades del paralelismo psicofísico" que atribuye a la concepción cartesiana. Algunas de las dificultades clásicas de este tipo de concepción (dualista) son la de si podría haber algún modo de interacción entre la mente y el cuerpo y, si lo hubiera, qué tipo de interacción sería, causal o no, y si estaría sometida a leyes deterministas estrictas o no.

<sup>4</sup> Citado también en Margán [2], p. 29. Sobre el materialismo freudiano cf. también Wollheim [1], 2, p. 55. (Algo que puede dar lugar a alguna confusión es que Margán traduce el título de la obra de donde extrajo su cita de Freud como 'Esquema del psicoanálisis' y no como 'Compendio del psicoanálisis'; este último título corresponde a una traducción en

Así, la hipótesis de un "aparato psíquico espacialmente extenso" (que en aras de la brevedad denominaré de aquí en adelante como  $H_2$ ) permitiría evitar las "dificultades del paralelismo psicofísico", y explicar las discontinuidades de nuestra vida mental consciente, como escribe Hugo Margáin (en [2], p. 29), del modo siguiente:

El mosaico completo [de nuestra vida mental] está compuesto por procesos y estados del sistema nervioso central, estados cuya existencia es independiente de que tengamos o no conciencia de ellos. . . La conciencia es sólo una cualidad extra que tienen algunos fenómenos fisiológicos, pero tenemos un solo mosaico; lo que le parecía a Descartes una realidad diferente, no es sino la parte que vemos del mosaico neurológico.

Freud tenía ciertas razones de orden psicoanalítico, las cuales no abordaré aquí, para negar que el inconsciente fuera una especie de "segunda conciencia" (cf. Freud [5], pp. 127-8 y [6], 1., pp. 170-1). Añado por mi parte que una razón más, a favor de esta conclusión de Freud, la constituye su adopción de  $H_2$ ; pues los procesos mentales inconscientes no serían más que meros fenómenos fisiológicos carentes de esa "cualidad extra" constitutiva de la conciencia.

Sin embargo, la adopción de  $H_2$ , por parte de Freud, debe considerarse, ante todo, como el resultado de una decisión de tipo filosófico; la cual pudo motivarla, en parte, la tendencia generalizada hacia el materialismo, patente en el desarrollo científico general desde antes de su época<sup>5</sup> y, en parte, su deseo de solucionar las dificultades del paralelismo psicofísico, presentes en las concepciones filosóficas dualistas acerca de las personas.

---

circulación de esa misma obra freudiana —cf. BIBLIOGRAFIA al final— cuyo título original en alemán es 'Abriss der Psychoanalyse'. Desgraciadamente la frase 'esquema del psicoanálisis' también se ha usado como título castellano para otra obra distinta de Freud (cf. Freud [4]); de modo que, para evitar confusiones, usaré 'Compendio del psicoanálisis' para referirme a la obra freudiana citada por Margáin, cuando sea necesario.)

<sup>5</sup> Recordemos, a este respecto, que Freud tuvo una formación científica previa —era médico y había estudiado en particular la anatomía del sistema nervioso— antes de orientar sus intereses hacia la psicología (cf. segunda cita en p. 8 supra, donde Freud habla de su intención de hacer de la psicología una ciencia natural como la física).

Hasta qué punto la adopción de  $H_2$  responde a una decisión de tipo filosófico en Freud, podemos apreciarlo cuando escribe lo siguiente (en [6], 2., p. 174) sobre el problema de la localización anatómica del aparato y de los procesos psíquicos:

Nuestra tópic psíquica no tiene, *de momento*, nada que ver con la Anatomía, refiriéndose a regiones del aparato anímico, cualquiera que sea el lugar que ocupen en el cuerpo, y no a localidades anatómicas. (Cursivas de Freud.)

Lo cual nos indica, de paso, el estado de los conocimientos en la neurofisiología de su tiempo.

En consecuencia, dos problemas importantes, y relacionados a la vez, que quedarían por solucionar debido a la adopción de  $H_2$  por parte de Freud, serían los siguientes. Primero, como diría Freud, habría que localizar anatómicamente el aparato y los procesos psíquicos; para, una vez hecho esto, explicar luego en términos físicos esa "cualidad extra", que tendrían algunos fenómenos fisiológicos (—psíquicos) localizados, en que consistiría precisamente la conciencia.<sup>6</sup> Sin la solución satisfactoria de ambos problemas (o quizá al menos del primero), uno no parecería tener en  $H_2$  más que una especie de alternativa filosófica —cuyos méritos propios habría, por tanto, que evaluar de un modo puramente especulativo—, pero no realmente científica, al dualismo sustancial (más adelante volveré sobre esto).

Ahora bien, los problemas a los que se enfrenta la concepción freudiana de la mente como entidad material —en la que acaecen procesos mentales conscientes e inconscientes que sólo son procesos fisiológicos—, no tocan a  $H_1$ , sino sólo a  $H_2$ . En cambio, el problema que enseguida veremos afecta a la misma  $H_1$ .

El punto más débil de la concepción descriptiva radica en la inverificabilidad de  $H_1$ . Pues si toda la evidencia de que poseemos una idea inconsciente consiste en que en un momento recordamos algo y en otro momento recordamos lo mismo, eso no

<sup>6</sup> Freud dudaría francamente de que esta última explicación pudiera darse, pues consideraba que "el singular fenómeno de la conciencia (sic), [es] un hecho refractario a toda explicación y descripción" (Freud [8], 1., pp. 119-20).

prueba que la idea que es objeto del recuerdo en ambas ocasiones exista en el intervalo como una idea inconsciente; poseyendo de este modo una existencia continua y permitiendo explicar, con ello, el que la idea recordada en ambas ocasiones sea una y la misma. Además,  $H_2$  no ayuda a resolver el problema. Pues si Freud replicara que la idea inconsciente que existe en el intervalo es un proceso fisiológico *inconsciente*, se le podría objetar que más bien lo que quizá exista en el intervalo sea un proceso fisiológico *no consciente*, i.e. un algo físico a lo que de ninguna manera se le pueden aplicar predicados de tipo mental, tales como 'idea' o 'recuerdo'.

Como vemos,  $H_1$  y  $H_2$ , las cuales constituyen el núcleo de la concepción descriptiva de lo inconsciente, se enfrentan a diversos problemas, los cuales hacen que dicha concepción carezca de fuerza probatoria. Sin embargo, tales problemas aparentemente no logran reducir a la imposibilidad *absoluta* la concepción descriptiva; pues si diéramos por sentada la posibilidad de que lo mental fuera material, no resultaría absurdo aplicar predicados mentales a ciertos procesos fisiológicos no conscientes. Seguramente Freud era consciente, en mayor o menor medida, de tales problemas y por eso elaboró más de una concepción de lo inconsciente.

A partir de lo anterior creo que podemos inferir la función que la concepción descriptiva desempeña dentro de la teoría freudiana del inconsciente; la cual consiste en que sus dos hipótesis centrales únicamente "...nos permiten postular la existencia de procesos y estados mentales inconscientes sin producir un absurdo metafísico." (Margáin [2], p. 29.) Lo cual significa que la concepción descriptiva estaría diseñada expresamente para enfrentarse a las concepciones de tipo cartesiano acerca de la mente, dejando sentada, nada más, la posibilidad de que haya procesos mentales inconscientes, la cual niegan tales concepciones.

★

Para tener algo más que la mera posibilidad de que haya procesos mentales inconscientes debemos volvernos hacia la concepción

dinámica; la cual, además de poseer algunos de los rasgos más ricos y peculiares de la teoría freudiana del inconsciente, contiene también los argumentos más poderosos —como el de la sugestión posthipnótica—, al menos en lo que a las hipótesis de tipo existencial concierne.

## 2.2 La Concepción Dinámica

Según la *concepción dinámica de lo inconsciente*, hay ideas que, a la vez que son inconscientes, son también *activas*, al determinar ciertos rasgos de la conducta (como los síntomas neuróticos, los *lapses linguae*, los errores mnémicos, el olvido de nombres, etc.) que aparentemente resultan incomprensibles. Así, postular dichas ideas permite explicar esos rasgos que, de otro modo, parecerían difíciles de explicar; y la posibilidad de dar tales explicaciones constituye la evidencia *indirecta*, pero fuerte, de que tales ideas en efecto existen. Además, en teoría la terapia psicoanalítica está diseñada, aunque sus logros reales puedan dejar que desear, para, entre otras cosas, hacer consciente al individuo de que posee tales ideas; una vez conseguido este fin, i.e. el recuerdo, se obtiene, al menos en apariencia, la evidencia *directa* de que tales ideas existen.

Freud obtuvo esta concepción de lo inconsciente a partir del estudio de los fenómenos de la histeria y del hipnotismo. En lo que sigue me ocuparé casi exclusivamente de lo que dice sobre los últimos. Pues —como me lo hizo ver Raul Orayen— lo que argumenta respecto de tales fenómenos posee una gran fuerza probatoria *independiente*, a favor de la hipótesis de que, en efecto:

hay procesos mentales que son inconscientes a la vez que activos,  
al determinar rasgos en la conducta observable.

(De aquí en adelante denominaré esta hipótesis existencial (dinámica) como 'H<sub>3</sub>'.) A diferencia de lo que argumenta en este mismo sentido respecto de la histeria y de las demás formas

de neurosis. Pues aquí su argumentación depende de ciertos supuestos teóricos sobre lo inconsciente.<sup>7</sup>

Así, con respecto a la histeria Freud sostiene (en [5], pp. 126-7) que:

La vida anímica de los pacientes histéricos se nos muestra llena de ideas eficaces, pero inconscientes. De ellas proceden todos los síntomas. El carácter más singular del estado anímico histérico es, en efecto, el dominio de las representaciones inconscientes. Los vómitos de una paciente histérica pueden ser una consecuencia de su idea de que se halla encinta. Sin embargo, la sujeto no tiene conocimiento alguno de tal idea, aunque no sea difícil descubrirla en su vida anímica y hacerla emerger en su conciencia por uno de los procedimientos técnicos del psicoanálisis. . . El análisis descubre este mismo predominio de ideas inconscientes eficaces como el elemento esencial de la psicología de todas las demás formas de neurósis.

Y con respecto a la gran importancia que poseen los experimentos en sugestión posthipnótica, para apoyar  $H_3$ , Freud nunca se cansó de repetir cosas como la siguiente en diversos lugares de su extensa obra:

Lo "inconsciente" era ya tiempo atrás, como concepto teórico, objeto de discusión entre los filósofos; pero en los fenómenos del hipnotismo se hizo por vez primera corpóreo, tangible y objeto de experimentación.

A ello se añadió que los fenómenos hipnóticos mostraban una innegable analogía con las manifestaciones de algunas neurosis.

Nunca se ponderará bastante la importancia del hipnotismo para la historia de la génesis del psicoanálisis. Tanto en sentido teórico

---

<sup>7</sup> Fundamentalmente tales supuestos son los de que en la mente puede haber ideas reprimidas, i.e. ideas que por alguna causa tienen vedado el acceso a la conciencia, las cuales pueden subsistir de ese modo en la mente durante lapsos de tiempo prácticamente ilimitados, determinando, a su vez, los síntomas neuróticos en la conducta del sujeto que las posee.

como terapéutico, el psicoanálisis administra una herencia que el hipnotismo le transmitió. (Freud [4], 1, 1, p. 9.)<sup>8</sup>

Ahora bien, Freud describe y elucida en los términos siguientes (en [5], pp. 125-6) el experimento en sugestión posthipnótica (y aquí lo cito *in extenso* dada la gran importancia del asunto):

Este experimento, tal y como lo realizaba Benheim, consiste en sumir a una persona en estado hipnótico, y hallándose así bajo la influencia del médico, ordenarle la ejecución de cierto acto en determinado momento ulterior (por ejemplo, media hora después), despertándola luego de transmitirle la orden. Al despertar, parece el sujeto haber vuelto totalmente a la conciencia y a su sentido habitual, sin que conserve recuerdo alguno del estado hipnótico, no obstante lo cual, en el momento fijado surge en él el impulso a ejecutar el acto prescrito, que es realizado con plena conciencia, aunque sin saber por qué. Para describir este fenómeno habremos de decir que el propósito existe en forma *latente* o *inconsciente* en el ánimo del sujeto hasta el instante prefijado, llegado el cual pasa a hacerse consciente. Pero lo que en tal momento surge en la conciencia no es el propósito en su totalidad, sino tan sólo la representación del acto que de ejecutar se trata. Las demás ideas asociadas con esta representación —la orden, la influencia del médico y el recuerdo del estado hipnótico— permanecen todavía inconscientes.

Pero aún nos ofrece este experimento otras enseñanzas. Nos lleva, de una concepción puramente descriptiva del fenómeno, a una concepción *dinámica*. La idea del acto prescrito durante la hipnosis no se limita a devenir en un momento dado objeto de la conciencia, sino que se hace *eficaz*, circunstancia ésta la más singular de los hechos. Pasa a convertirse en acto en cuanto la conciencia advierte su presencia. Dado que el verdadero impulso a la acción es la orden del médico, no podemos por menos de suponer que también la idea de esta prescripción ha llegado a hacerse *eficaz*.

<sup>8</sup> Cf. también, por ejemplo, Freud [6], 1., p. 168-9 y [7], I, p. 229, donde dice cosas por el estilo.

Sin embargo, esta última idea no es acogida en la conciencia, como sucede con la idea del acto de ella derivada, sino que permanece inconsciente, siendo así, a un mismo tiempo, *eficaz e inconsciente*.

La gran importancia que poseen este tipo de experimentos, para apoyar  $H_3$ , radica en lo siguiente. Supongamos, por ejemplo, que un sujeto ejecuta una orden bajo las condiciones del experimento descrito por Freud; supongamos también, contrafácticamente, que el mismo sujeto hubiera recibido exactamente la misma orden, pero esta vez bajo condiciones normales, la cual hubiera procedido a ejecutar después. Y ahora preguntemos: "¿en qué radicaría la diferencia del estado mental en que se encontraría el sujeto en una y otra situación al momento de ejecutar la orden?" Un modo de describir su estado mental en la situación contrafáctica consiste en decir que, tanto sabe o es consciente de lo que hace, como de por qué lo hace. Y tan sabe o es consciente de ambas cosas que, si se le preguntara: "¿por qué haces lo que haces?", simplemente replicaría: "hago tal y tal porque se me ordenó hacer tal y tal". En cambio, el estado mental en que se encuentra el sujeto posthipnótico, al momento de ejecutar la orden, es distinto. Podemos describirlo diciendo que el sujeto sabe o es consciente de lo que hace, pero no de por qué lo hace. Y tan no sabe o no es consciente de esto último que, si se le preguntara: "¿por qué haces lo que haces?", o bien respondería: "no lo sé, simplemente se me ocurrió", o bien aduciría una causa o una razón de su proceder —i.e. una "racionalización"— que no sería la orden recibida bajo el trance hipnótico. Así, como dice Freud, el sujeto posthipnótico tiene, a lo sumo, conciencia de la "representación del acto que de ejecutar se trata", pero no de la "idea" de la orden del médico, de la cual aquella representación ha sido "derivada". Vemos, entonces, que bajo ambas situaciones uno y el mismo sujeto ejecutaría una y la misma orden, sólo que en un caso tendría conciencia de que está ejecutando una orden, porque tendría conciencia de la orden recibida, mientras que en el otro no, porque no tendría conciencia de tal orden.

Ahora bien, tener conciencia de una orden es, al menos parcialmente y dicho de un modo muy general, tener conciencia



de un pensamiento con cierto contenido proposicional; pero, ¿qué sería, o cómo describir, ese estado, típico de los sujetos posthipnóticos, consistente de su no tener conciencia de una orden que, de todos modos, ejecutan? Si su estado de no tener conciencia de una orden que ejecutan, no es, o no queremos describirlo, al menos parcialmente y en general, empleando la terminología de 'pensamiento inconsciente de tipo proposicional', entonces ¿qué es o cómo describirlo? Como diría Freud, resulta arduo no postular, en relación con este asunto, que hay pensamiento o ideas inconscientes.

Así, creo que un modo compacto en que podemos presentar, sin traicionarla, la anterior argumentación freudiana, es el siguiente. Primero preguntamos:

¿Qué es lo que en realidad hace un sujeto posthipnótico?

A lo cual respondemos:

Obedece, sin ser consciente de ello, la orden del médico.

Y ahora procedemos a elucidar el fenómeno en los términos siguientes:

Pero las órdenes tienen típicamente la forma proposicional de cierto tipo de enunciados, que emitimos o nada más pensamos. Así, cuando obedecemos una orden, obedecemos algo que existe en nuestra mente al menos bajo la forma de un pensamiento proposicional, que podemos emitir o no, y de lo cual no conocemos (aunque pueda haberla) otra forma de existencia (como podría serla, por ejemplo, cierto estado neuronal —más adelante diré algo sobre esta posibilidad). Así, cuando el sujeto posthipnótico obedece, sin ser consciente de ello, la orden del médico, está obedeciendo algo cuyo único modo de existencia conocido es el proposicional y, que, por tanto, en base a lo que sabemos, debe existir en su mente bajo la forma de un pensamiento (de tipo proposicional), pero del cual resulta que no es consciente.

Este modo de presentar la argumentación freudiana pone el énfasis en el carácter mental —pensamiento de tipo proposicional— de

aquello que en un momento dado determina, y por tanto explica, cierta conducta del sujeto posthipnótico, y de lo cual éste no es consciente.

Ahora bien, vimos que la concepción descriptiva permitió a Freud dejar sentado que, cuando menos,  $H_1$  no conducía a un absurdo metafísico. Por lo cual constituía una hipótesis posible que, quizá, explicara las discontinuidades obvias de nuestra vida mental consciente —implicadas por los fenómenos de los recuerdos latentes accesibles—, al establecer una *clase posible* de acontecimientos mentales inconscientes que llenaban los huecos patentes a la conciencia. En cambio, la concepción dinámica le permitió dejar sentado que  $H_3$  era no sólo posible, sino además plausible. Pues permitía establecer una *clase plausible* de acontecimientos mentales inconscientes que, esta vez, llenaban no sólo huecos en la conciencia, sino además eran activos al determinar ciertos rasgos en la conducta observable. Además, la evidencia que el argumento de la sugestión posthipnótica le confiere a  $H_3$  tiene un doble efecto. Por un lado, le confiere al menos cierta plausibilidad a  $H_1$ ; y, por otro, hace que resulte plausible, al menos *en principio*, la aplicación que Freud hace de  $H_3$  en la explicación de las distintas formas de neurosis. Por todo esto, la concepción dinámica es no sólo más comprehensiva o explicativa que la descriptiva, sino además, por eso mismo, está abierta a la verificación empírica; si bien primordialmente indirecta, debido a su pretensión de explicar rasgos observables de la conducta independientes de la mera conscientización de un recuerdo. Conjuntamente ambas concepciones permiten, pues, tanto explicar lo fragmentario de los datos de la conciencia, como integrarlos en un todo coherente y con sentido —que incluye la conducta observable— al interpolarles acontecimientos mentales inconscientes.

\*

Enseguida veremos que los procesos mentales que postulan  $H_1$  y  $H_3$  se integran, según Freud, en dos sistemas mentales distintos que forman parte de la estructura de la mente.

### 2.3 La Concepción Sistemática

A la pregunta de por qué poseemos ideas inconscientes que, de todos modos, pueden ser activas al determinar rasgos de la conducta, Freud responde que ello ocurre porque dichas ideas han sido *reprimidas*, i.e. han resultado inadmisibles a la conciencia por alguna causa (aunque, como veremos, Freud no equipara lo inconsciente con lo reprimido); respuesta que a su vez le permite fundamentar su estructuración de lo mental en tres sistemas: consciente (*Cc.*), preconsciente (*Prec.*) e inconsciente (*Inc.*). En palabras de Richard Wollheim:

... "inadmisibilidad para la conciencia" (sic)... significa, explícitamente, que las ideas que son inconscientes en sentido dinámico han sido, en primer lugar, reprimidas, y, en segundo lugar, preservadas fuera de la conciencia mediante una presión continua. De ello se sigue que hay una distinción dentro de las ideas inconscientes entre las que pueden convertirse en conscientes y las que, tal como están las cosas, tienen vedado el acceso a la conciencia. Las primeras... se llaman "preconscientes"; las últimas reciben el nombre de "inconscientes"... (Wollheim [1], 6, pp. 207-8.)<sup>9</sup>

Así, las ideas que son inconscientes, en un sentido amplio, no tienen por fuerza vedado el acceso a la conciencia. Aquéllas que no lo tienen, son las *preconscientes*; las cuales forman la clase de los recuerdos latentes accesibles, que están integrados al *Prec.* (aunque al *Prec.* se integran no sólo este tipo de contenidos, como veremos). Aquéllas que sí lo tienen, son las *inconscientes en sentido propio o restringido* y comprenden las ideas dinámicas que se han reprimido; las cuales forman la clase de los recuerdos latentes inaccesibles, que están integrados al *Inc.*

<sup>9</sup> Me parece que Freud introdujo expresamente el concepto de represión para explicar lo que ocurre con los contenidos ideacionales que, según él, determinan las distintas formas de neurosis. Si esto es así, quizá ello no permita ampliar de manera obvia el uso de tal concepto para explicar lo que ocurre con los contenidos ideacionales que determinan la conducta del sujeto posthipnótico. ¿Estos últimos también habrían sido reprimidos? Quizá Freud debería haber postulado algún mecanismo más básico que el de la represión para explicar lo que ocurre en ambos casos, o quizá no; de cualquier modo, aquí sólo puedo plantear la cuestión.

De acuerdo con lo anterior, parecería que Freud equipara lo reprimido con lo inconsciente en sentido propio o restringido. Sin embargo, no es así. Para Freud todo lo reprimido era inconsciente en sentido propio, pero no a la inversa; pues creía que existía un nódulo innato en el *Inc.*, al cual se añadía después el adquirido en el curso del desarrollo del individuo vía la represión.<sup>10</sup> Otra razón más por la cual Freud no equiparaba lo reprimido con lo inconsciente en sentido propio, radica en que consideraba que las fuerzas represoras mismas actuaban inconscientemente (cf., por ejemplo, Freud [7], I, p. 233). Y parece que una razón obvia de por qué esto debía ser así consiste en que, si tales fuerzas actuaran conscientemente, entonces también habría conciencia de aquello que tendrían que reprimir, lo cual dificultaría enormemente su labor; a diferencia de si toda la operación se efectúa por debajo de la superficie de la conciencia. Sin embargo, si las ideas a reprimir no son conscientes, ¿por qué es necesario reprimirlas? A esto Freud respondería, supongo, diciendo que todo acto psíquico se genera en el *Inc.*, y que el curso natural de su evolución consiste en pasar primero al *Prec.* y luego al *Cc.* (y por ello al *Prec.* se integran no sólo los recuerdos latentes accesibles); pero que para evitar que ciertas ideas evolucionen naturalmente, sufren una "censura" en el paso de un sistema al siguiente; así, hay una censura en el paso del *Inc.* al *Prec.* y otra en el paso del *Prec.* al *Cc.* (Cf., por ejemplo, Freud [6]: 2., pp. 172-3 y 6., p. 190.)

Para redondear mi exposición de la concepción sistemática, por último sólo añadiré cuál es, de acuerdo con Freud, el criterio independiente del "síntoma de ser consciente" que permite distinguir lo consciente de lo inconsciente en sentido propio, y cuáles son algunas de las "cualidades especiales" que atribuye al sistema *Inc.* El susodicho criterio independiente lo constituye la asociación de las representaciones inconscientes con representaciones verbales; aunque Freud añade (en [7], II, p. 237) que:

<sup>10</sup> Cf., por ejemplo, Freud [6], 6., p. 193; y [8], 1, p. 130, donde Freud sostiene que hay "contenidos" en el inconsciente del soñador que deben considerarse como parte de una *Aeracis aradica* que es producto de las experiencias de sus ancestros.

...la pregunta de cómo se hace algo consciente deberá ser sustituida por la pregunta de cómo se hace algo preconsciente y la respuesta sería, que por su enlace con las representaciones verbales correspondientes.

Por lo que respecta a las "cualidades especiales del sistema *Inc.*", Freud sostiene (en [6], 5., pp. 185-6) que algunas de ellas consisten en que los procesos pertenecientes a este sistema: "...se hallan coordinados entre sí y coexisten sin influir unos sobre otros ni tampoco contradecirse." "...se hallan *fuera del tiempo*, esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación ninguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él." "...carecen también de toda relación con la *realidad*... y su destino depende exclusivamente de su fuerza y de la medida en que satisfacen las aspiraciones de la regulación del placer y del displacer."

#### 2.4 El Materialismo Freudiano

El único "argumento" freudiano a favor de  $H_2$  (la hipótesis materialista sobre lo mental), contenida en la concepción descriptiva, consistía en que con base en su postulación se podía, a su vez, postular la existencia de ciertos procesos mentales inconscientes (de acuerdo con  $H_1$ ) sin incurrir en un absurdo metafísico. Y lo que hemos visto de las concepciones dinámica y sistemática, poco o nada parece aportar en términos de argumentos o evidencia a favor de  $H_2$ .

Incluso la fuerza probatoria que el argumento de la sugestión posthipnótica posee para validar  $H_3$ , puede interpretarse —haciendo a un lado el materialismo— como una evidencia a favor de la naturaleza no material (*i.e.* mental) de lo mental. Pues si este argumento prueba que hay ciertos procesos mentales (*pensamientos e ideas*) inconscientes, ello más bien "habla" en favor de la naturaleza mental y no material de los procesos así descubiertos. No sé qué podría responder Freud ante alguien que usara de este modo su argumento de la sugestión posthipnótica; a no ser que, si ese alguien asumiera, además, el

dualismo sustancial, entonces tendría que enfrentarse de todos modos a "las insolubles dificultades del paralelismo psicofísico" (cf. nota 3 *supra*). (Las cuales, dicho sea de paso, constituyen el equivalente de las dificultades a las que tiene que enfrentarse aquel que, asumiendo el materialismo, queda comprometido en principio a explicar lo mental en términos físicos.) De cualquier modo, me parece que lo importante que muestra esta línea de argumentación es que Freud no posee un argumento independiente para bloquearla.

Pero, aún asumiendo el materialismo y las hipótesis  $H_1$  y  $H_3$ , podría argüirse, en contra de Freud, que la descripción mentalista de 'estado mental inconsciente' no da cuenta del estado en que se hallan en las personas, la mayor parte del tiempo, sus recuerdos latentes accesibles, ni en que se halla en el sujeto posthipnótico la orden que recibió ni en el sujeto neurótico aquello que determina sus síntomas; puesto que de tales estados, dado que serían físicos, debería darse una descripción física. Como Freud mismo se dio cuenta, este problema puede verse, en cierto modo, como "una cuestión de palabras", aunque —como luego veremos— no es una mera cuestión de palabras. Pues consiste en preguntarse, aún después de asumido el materialismo, por el *tipo de lenguaje* que debemos usar para hablar de los procesos mentales inconscientes: "¿el lenguaje físico o el mentalista?" Pregunta ante la cual Freud responde que el primero no es adecuado para hablar de los procesos mentales inconscientes, porque:

...ninguna representación fisiológica ni ningún proceso químico pueden darnos una idea de su esencia. (Freud [6], I., p. 168.)

En cambio, el lenguaje mentalista resulta adecuado para tal empresa, porque de dichos procesos puede afirmarse que:

...es indudable que presentan amplio contacto con los procesos anímicos conscientes. Cierta elaboración permite incluso transformarlos en tales procesos o sustituirlos por ellos y pueden ser descritos por medio de todas las categorías que aplicamos a los actos psíquicos conscientes, tales como representaciones, tendencias, decisiones, etc. (*Loc. cit.*)

Así, sin renunciar a su hipótesis  $H_2$  aún no probada, Freud renuncia al lenguaje físico para dar cuenta de los procesos mentales inconscientes; y no sólo de los inconscientes, sino también de los conscientes, pues exactamente las mismas razones que tiene para renunciar al lenguaje físico en un caso se aplican al otro.

Ahora bien, parece que en un primer momento Freud consideró su propia renuncia al lenguaje físico, para explicar nuestra vida mental consciente e inconsciente, como relativa al estado de los conocimientos en su tiempo. Tal es el sentido de su frase antes citada, que aparece en su artículo de 1915 "Lo inconsciente": "Nuestra tónica psíquica no tiene, de momento, nada que ver con la Anatomía ..." ([6], 2., p. 174.)

En ese mismo artículo de 1915 Freud escribe algo muy revelador con respecto al *status* que en el fondo le concedía a  $H_2$ , en su estudio de lo inconsciente en particular y de lo mental en general:

El psicoanálisis nos obliga, pues, a afirmar, que los procesos psíquicos son inconscientes y a comparar su percepción por la conciencia con la del mundo exterior por los órganos sensoriales...

Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con el proceso psíquico inconsciente objeto de la misma. Tampoco lo psíquico necesita ser en realidad tal como lo percibimos. Pero hemos de esperar que la rectificación de la percepción interna no oponga tan grandes dificultades como la de la externa y que el objeto interior sea menos incognoscible que el mundo exterior. (*Ibid.*, 1., p. 171.)

Hay tres cuestiones importantes que se desprenden de este párrafo. En primer lugar, sus frases finales sugieren que Freud tenía la esperanza de que algún día pudiéramos explicar nuestra vida mental en términos físicos; lo cual reiteraría que su renuncia al lenguaje físico es sólo relativa a cierto estado de conocimientos. En segundo lugar, Freud parece asumir una posición filosófica de tipo

kantiano con respecto al problema del conocimiento del mundo externo (i.e. el mundo externo como un *nómeno* incognoscible en sí mismo). Y, finalmente, establece que los auténticos objetos de la conciencia son procesos fisiológicos no conscientes.

Con respecto a esta última cuestión Margáin escribe algo (en [2], p. 30) muy elucidatorio y en consonancia con la anterior cita freudiana:

Freud compara el lenguaje mentalista referido a objetos fisiológicos con la terminología perceptual referida a objetos externos a nosotros. La conciencia (*sic*) es la percepción interna de nuestros estados fisiológicos y el lenguaje mentalista los describe de acuerdo con la forma en que son percibidos, es decir, les atribuye propiedades mentales. Ahora bien, las propiedades perceptuales que en ambos casos (percepción interna y externa) se atribuye a los objetos no pertenecen estrictamente a los objetos mismos, puesto que dependen "de la capacidad receptiva particular de nuestros órganos sensoriales" (Freud).

Relacionado con esto último está el hecho, también señalado por Margáin (*loc. cit.*), de que Freud concebía que el propósito de la ciencia consiste en trascender las formas subjetivas de describir la realidad, presentes tanto en el lenguaje mentalista como en el perceptual (cf. Freud [8], 3., p. 161).

Sin embargo, si es que efectivamente Freud consideraba el mundo externo a la Kant —ya al menos desde la aparición de "Lo inconsciente" (1915)—, como un *nómeno* incognoscible en sí mismo, entonces debía desesperar de que las ciencias físicas pudieran algún día proporcionarnos un *auténtico* conocimiento de ese mundo. Y, como los auténticos objetos de la conciencia no serían *ellos mismos* más que procesos fisiológicos no conscientes, a fin de cuentas serían tan externos a la conciencia como cualquier objeto externo. Por lo cual Freud también debía desesperar de que las ciencias físicas pudieran algún día proporcionarnos un *auténtico* conocimiento de tales objetos; y no sólo de ellos, sino también, exactamente por las mismas razones, de cualquier proceso mental inconsciente. Lo cual haría que su esperanza



de que algún día pudiéramos explicar nuestra vida mental en términos físicos, de cumplirse, no pasaría de ser más que una aproximación a un algo en sí mismo incognoscible.

Pues bien, en efecto encontramos a Freud al final de su carrera, en 1938, escribiendo cosas como las siguientes, en *Compendio del psicoanálisis*:

La realidad será siempre 'incognoscible'. El resultado puesto a la luz por el trabajo científico a partir de nuestras percepciones sensoriales primarias consistirá en una explicación de las conexiones y relaciones de dependencia que están presentes en el mundo exterior, que pueden de alguna forma reproducirse con confianza o reflejarse en el mundo interno de nuestro pensamiento, y cuyo conocimiento nos permite 'entender' algo del mundo exterior, prever lo que sucederá y posiblemente alterarlo. Nuestro procedimiento en psicoanálisis es muy similar. Hemos descubierto métodos técnicos para colmar las lagunas que se encuentran en los fenómenos de nuestra consciencia (sic), y usamos esos métodos exactamente como el físico usa sus experimentos. De esta manera inferimos una variedad de procesos que no son 'cognoscibles' en sí mismos y los interpolamos entre los procesos de los que somos conscientes. Y si, por ejemplo, decimos: 'en este punto intervino un recuerdo inconsciente', lo que queremos decir es: 'En este punto ocurrió algo que somos completamente incapaces de concebir, pero que, si hubiera entrado en nuestra consciencia, sólo se hubiera podido describir en tal y cual forma'. (Citado en Margáin [2], pp. 32-3; cf, también Freud [8], 3., p. 162.)

...no tenemos ninguna esperanza de alcanzar la objetividad completa, pues es evidente que todo lo nuevo que podamos inferir debe, sin embargo, retraducirse al lenguaje de nuestras percepciones, del cual liberarnos es simplemente imposible. Pero en esto consiste la verdadera naturaleza y limitación de nuestra ciencia. (Citado en Margáin [2], p. 30; cf. también Freud [8], 3., p. 161.)

Ahora bien, las frases finales de la última cita —como señala Margáin— deben interpretarse como refiriéndose a *cualquier* ciencia y no sólo a la psicología. En base a eso, creo que la argumentación que contiene puede interpretarse como un intento de justificar la *inevitabilidad* del empleo del lenguaje mentalista en psicología, en los términos siguientes. Tanto el lenguaje físico como el perceptual constituyen medios de aproximación al conocimiento de la realidad externa, independiente de nuestra mente. Podemos pensar que el primero es más conveniente o adecuado que el otro para tal empresa, debido a su mayor exactitud en cuanto a la descripción, la explicación y la predicción de los fenómenos. Pero siempre subsistirá el hecho de que, a fin de cuentas, *ambos* lenguajes sólo constituyen medios de aproximación a un algo en sí mismo incognoscible. Esta comparación entre los lenguajes físico y perceptual, con respecto al conocimiento de la realidad externa, se aplicaría, *mutatis mutandis*, a la comparación de los lenguajes físico y mentalista, con respecto al conocimiento de la realidad interna de nuestra propia mente. Si esto es así, entonces aún sería defendible la idea de que, pese a la incognoscibilidad última de la realidad en sí, de todos modos el lenguaje físico sería más recomendable que el mentalista, dadas sus innegables ventajas, para abordar el estudio de nuestra vida mental. Sin embargo, creo que ante esto Freud respondería que el área mental de lo, por decirlo así, consciente en sí, i.e. el fenómeno de ser consciente y sus objetos —los objetos inmediatos de la conciencia a los cuales aplicamos directamente los predicados mentales—, sería refractaria a cualquier intento de explicación en términos físicos. Pues recordemos que Freud sostenía (en [8], 1., pp. 119-20) que "... el singular fenómeno de la conciencia, [es] un hecho refractario a toda explicación y descripción". De modo que para Freud el área de lo consciente en sí tendría que tomarse tal cual, sin intentar explicarla en términos físicos. Haciendo esto, por tanto, inevitable el uso del lenguaje mentalista en psicología.

De cualquier modo, parece que la posición kantiana de Freud sobre la imposibilidad de conocer el mundo externo en sí, hace, a fin de cuentas, que se cumpla aquella sospecha que pendía

sobre el papel que él mismo asigna a  $H_2$  en todo este asunto; a saber, que (como escribí en la p. 10 supra):

... uno no parecería tener en  $H_2$  más que una especie de alternativa filosófica —cuyos méritos propios habría, por tanto, que evaluar de un modo puramente especulativo—, pero no realmente científica, al dualismo sustancial...

Siguiendo la línea recién indicada de evaluación filosófica del materialismo freudiano, Margáin señala (en [2]) que uno de los errores implícitos que quizá haya en este "kantismo freudiano" (la denominación es mía), sea el siguiente, cito sólo los pasajes de su argumentación que me parecen más importantes:

Freud parece pensar que es imposible dar sentido a términos que no puedan 'retraducirse al lenguaje perceptual' y sabemos que esta traducción es imposible cuando se trata de términos teóricos. (Pp. 30-1.)

La idea de que para dar sentido a una teoría debamos poder retraducirla al lenguaje perceptual interpreta incorrectamente la relación entre la teoría y las percepciones, y se origina seguramente en una mala solución al problema de la inducción, es decir, en la idea de que la inducción es posible porque la teoría no hace otra cosa que recapitular las observaciones. En realidad la teoría explica las observaciones y no se sigue de ellas. (P. 31.)

Pero si se tratara de traducir la teoría al lenguaje ordinario de la percepción ¿para qué hacerlo? Después de todo, este lenguaje también está cargado de teoría... Los órganos de los sentidos reciben estímulos del mundo exterior. La percepción trasciende esta recepción y la teoría trasciende la percepción. No tiene caso intentar retraducir." (P. 32.)

Así, por último vemos cuán disparejo es el cuadro final en cuanto al apoyo evidencial y argumentativo que poseen las que parecen ser las tres principales hipótesis de la teoría freudiana del inconsciente: las dos hipótesis existenciales,  $H_1$  y  $H_3$ , y la hipótesis materialista,  $H_2$ . La hipótesis que mejor defiende Freud es  $H_3$ , con su argumento de la sugestión posthipnótica;

lo cual confiere, a su vez, cierta plausibilidad a  $H_1$ . En cambio,  $H_2$  parece discutirla e interpretarla todo el tiempo sólo desde el terreno de la filosofía. De modo que al menos las hipótesis más importantes de la teoría, i.e. las existenciales, son a su vez las más sólidas.

## 2.5 Conclusiones

Lo que antecede recoge, en resumen, algunos rasgos importantes de la teoría freudiana del inconsciente, la cual, debido a que incluye la concepción dinámica, la consideran algunos autores como una teoría científica legítima. J. O. Wisdom dice, por ejemplo (en [1], pp. 190-1), que la relación que hay entre la teoría freudiana y las concepciones anteriores de lo inconsciente, es como la que hay entre la teoría atómica actual y el atomismo de los griegos. Sin embargo, no todos los autores estarían de acuerdo con esto. Por ejemplo, Ernest Nagel ha hecho críticas a diversos aspectos metodológicos generales de la teoría psicoanalítica freudiana, las cuales conllevan el sentido de poner en tela de juicio su cientificidad. Nagel critica la teoría freudiana (en [1], pp. 43-4), entre otras cosas, y basándose en un ideal deductivo de ciencia, por ser refractaria a la refutación empírica. (Esto sería así en último análisis debido a que, de acuerdo con Nagel, dicha teoría carece de "consecuencias determinadas sobre cuestiones empíricas"; ya que, por una parte, no satisface el ideal mencionado y, por otra, sus nociones teóricas no están "ligadas a materiales observables claramente definidos e inambiguamente especificados" (cf. *ibid.*, pp. 39-40).) Y con respecto a lo inconsciente en sentido dinámico, en particular, Nagel llega a decir cosas como ésta:

Y en cuanto a las nociones de procesos psíquicos inconscientes que poseen eficacias causales —de motivos y deseos inconscientes causalmente operativos que no son actividades ni disposiciones somáticas—, no me aventuraré a decir que tales locuciones son inherentemente sinsentidos, ya que muchísima gente sostiene entenderlas bien [to make good sense out of them]. Pero con todo candor debo admitir que para mí tales locuciones sólo son sinsentidos. (*Ibid.*, p. 47)

Por mi parte, creo que las críticas metodológicas de Nagel a la teoría psicoanalítica freudiana, manifiestan, en su conjunto, la necesidad en que se halla la teoría en cuanto a claridad, precisión y evidencia. Difiero de él, sin embargo, con respecto a que la noción de inconsciente en sentido dinámico caiga en el sinsentido; pues creo que el argumento freudiano de la sugestión posthipnótica no sólo le conferiría sentido, en caso de que no lo tuviera, sino que además le confiere de hecho evidencia a  $H_3$ . No obstante, es cierto que surgen arduos problemas cuando se trata de caracterizar lo inconsciente en términos físicos. Sin embargo, no es menos cierto que Freud vio con mucha sutileza y profundidad al menos algunos de tales problemas. Aquí hay que distinguir no obstante, haciendo justicia a Nagel, entre las hipótesis existenciales *elementales* de la teoría freudiana —  $H_1$  y  $H_3$ —, las cuales son las únicas de las que me ocupé, y las hipótesis estructurales más complejas de la misma. Estas últimas dependen de más supuestos teóricos que las elementales (cf. nota 7 *supra*), constituyen la base de la interpretación de las diversas formas de neurosis y, ni que decir, son las que primero despiertan sospechas contra la teoría.

Hay que observar, de cualquier modo, que no todos los autores, por ejemplo Kuhn, estarían de acuerdo con las razones de Nagel para sostener la irrefutabilidad empírica de la teoría freudiana. Debido, por una parte, a consideraciones *generales*, según las cuales las teorías científicas no son empíricamente refutables en cuanto tales; y, por otra, a que no todas las teorías consideradas como científicamente legítimas cumplen completamente con el ideal deductivo de ciencia.<sup>11</sup>

Por último, sólo añadiré que, si bien  $H_2$  no pasa de ser un supuesto filosófico de corte kantiano en manos de Freud, ello

<sup>11</sup> Ol. Kuhn [1], quien cita como ejemplos de esto último la taxonomía, la geología histórica y la teoría de la evolución (cf. su nota 21). Sin embargo, Kuhn sostiene aquí mismo (en p. 88), aunque sin entrar en detalles argumentativos, que el psicoanálisis no puede considerarse como una ciencia. Seguramente debido a que, aunque no lo dice expresamente, considera que éste no posibilita el surgimiento y la resolución de *rompecabezas*, i.e. de enunciados o hipótesis particulares legítimamente contrastables que surgen en el seno de teorías legítimamente científicas; pero cuya posibilidad o no de resolución no pone necesariamente en tela de juicio —salvo en circunstancias muy especiales— la aceptabilidad de la teoría en cuanto tal.

pudo deberse, al menos en parte, a que no logró sustanciar dicha hipótesis en resultados científicos concretos; dada, por un lado, la dificultad que entraña elaborar una teoría general de la conducta humana y, por otro, la que entraña en particular el tratar de dar cuenta de lo mental en términos físicos. Así, la laguna que deja el desconocimiento físico de la mente la llena Freud con la especulación filosófica. Quizá en el fondo —ahora sí que inconscientemente— pensaba, con respecto al materialismo, que era mejor tener aunque fuera sólo un supuesto filosófico a no tener nada.

### 3. DESPUÉS DE FREUD

DANDO por sentada la existencia de un psiquismo inconsciente, tres colegas de Freud, Alfred Adler, Otto Rank y Carl Gustav Jung, continuaron aportando nuevos puntos de vista y profundizando en su estudio (cf. Whyte [1], pp. 187-8).

Así, Adler habría negado la ecuación freudiana:

inconsciente = reprimido o represor o innato.

Pues sostenía que el inconsciente inaccesible también contenía elementos que simplemente el individuo no había entendido y había asumido inconscientemente, a fin de lograr su adaptación social y la superación de sus debilidades reales o supuestas. Rank puntualizó la influencia de las tradiciones religiosas y estéticas en la conformación del inconsciente. Y Jung amplió aún más la concepción del inconsciente con su noción del inconsciente colectivo:

...el cual no es una "mente grupal" sino el nivel más profundo de la mente individual, que consta de potencialidades para modos de pensamiento compartidos por todos los hombres debido a que sus constituciones genéticas son muy similares y sus experiencias sociales y familiares comparten ciertas características universales. (Loc. cit.)

Después de estos pensadores, como dice Whyte, no ha habido un avance básico importante en nuestra comprensión

teórica del inconsciente, y aún no se ha producido una síntesis satisfactoria de sus puntos de vista.

A mi modo de ver, lo anterior que dice Whyte puede deberse, entre otras cosas quizá, a que el espinoso problema sobre la naturaleza y las leyes que rigen lo inconsciente —el cual quedaba abierto en Freud— forma parte del problema más amplio, y aún hoy en discusión tanto en ciencia como en filosofía, sobre la naturaleza y las leyes que rigen lo mental en general.

Así, en relación al problema amplio mencionado y desde el campo de la filosofía, Donald Davidson ha argüido (en [2] y en [4]), por ejemplo, que el lenguaje mentalista es irreducible al físico, en el cual el determinismo es posible; y que debido a ello no hay leyes psicofísicas estrictas. Y eso, junto con otros supuestos, le permite construir un argumento según el cual al menos algunos eventos mentales son físicos. Margáin, por su parte, acepta (en [2], pp. 34–5) la mencionada argumentación de Davidson en favor de la irreducibilidad. Pero piensa que uno puede asumir el materialismo y, a la vez, aceptar las explicaciones psicológicas de lo inconsciente en términos mentalistas (en lo cual creo que tiene la razón), debido a que:

- (1) Aceptar tales explicaciones, en primer lugar, *no contradice nuestra intuición de los conceptos mentalistas ordinarios* en cuestión y, en segundo, *enriquece legítimamente nuestra explicación psicológica de las personas.*

(Por lo visto, este par de razones las podría haber dado el mismo Freud; cf. pp. 21 *supra.*) Y,

- (2) Si suponemos el materialismo y la irreducibilidad de la que habla Davidson, ninguna de las dos razones anteriores quedan puestas en cuestión.

Lo anterior nos da, pues, cierta idea, aunque escueta y somera, de lo que ha ocurrido con el concepto de inconsciente después de Freud.

## CAPITULO II

### TEORIA DE LAS IDEAS

*Sería sorprendente si lo que los astrónomos estudian fuesen sólo manchitas luminosas dentro de sus mentes.*

Comentario de Hugo Margáin.

*Fijemos nuestra atención fuera de nosotros mismos tanto como sea posible; echemos a volar nuestra imaginación hacia los cielos, o hacia los confines del universo; realmente nunca damos un paso más allá de nosotros mismos, ni podemos concebir ningún tipo de existencia, salvo aquellas percepciones, que han aparecido en ese estrecho marco.*

David Hume, Tratado de la Naturaleza Humana, I, II, VI.

EN ESTE CAPITULO expondré la teoría de las ideas de Hume; la cual constituye el marco de su "lógica" o epistemología, pues siempre la hallamos como el telón de fondo en sus teorías epistemológicas sobre el espacio, el tiempo, la causalidad, el mundo externo, la identidad personal, etc. Amén de que en dicha teoría se exponen, como dice su autor, "los elementos de esta filosofía", i.e. de su filosofía.

Así, en la sección 1. presentaré —aunque de un modo escueto— los antecedentes históricos de la teoría humeana de las ideas, rastreándolos únicamente en la teoría de las ideas de Descartes, ya que es en ésta donde se encuentran sus raíces más profundas; no diré nada, entonces, sobre la teoría lockeana de las ideas, la cual seguramente inspiró de un modo más inmediato a Hume que la cartesiana. La disculpa que ofrezco por esto es que la comparación con Locke ya la han realizado otros autores,<sup>1</sup> además

---

<sup>1</sup>CL, por ejemplo, Smith [3], I, III, pp. 62-8 y II, V, pp. 108-9; Stroud [1], II, pp. 33-42; etc.



de que mi intención aquí es sólo ubicar la teoría de Hume dentro del marco más general al que pertenece. En la sección 2. expongo brevemente la "lógica" humeana, pues es dentro de esta disciplina donde Hume ubica su teoría de las ideas. En las secciones 3. y 4. presento las dos grandes distinciones complementarias que Hume establece entre las percepciones y que son centrales en su teoría: la distinción de las percepciones en impresiones e ideas y en simples y complejas. La sección 5. versa sobre el "primer principio de la ciencia de la naturaleza humana", el cual se sigue de las dos distinciones anteriores y es quizá el motivo por el cual Hume elabora su teoría tal como lo hace. En la sección 6. se describen y explican los distintos tipos de impresiones e ideas que Hume reconoce. En la sección 7. abordo el tema de la experiencia y el empirismo en Hume. Finalmente, en la sección 8. expongo los principios de asociación de ideas, haciendo hincapié en la gran importancia *formal* que Hume les conceda y mostrándolos como una de las fuentes de su "newtonismo".

## 1. ANTECEDENTES HISTORICOS

LA teoría de las ideas de Hume versa acerca de nuestra vida mental, al igual que las teorías del mismo tipo que elaboraron ilustres predecesores suyos, tales como Descartes, Locke y Berkeley. Las teorías de este tipo no son tanto teorías *de la mente*,<sup>2</sup> como teorías *acerca de la vida de la mente*: pretenden, al menos, establecer clasificaciones amplias de los distintos tipos de contenidos mentales, elucidar sus órdenes de dependencia —cuáles dependen de cuáles y de qué manera—, explicar su composición y su naturaleza, sacar a la luz los principios operativos o capacidades básicos con que la mente cuenta para manipular sus contenidos, y explicitar los criterios que ésta posee para distinguir unos de otros los contenidos pertenecientes a los distintos tipos.

Si bien las teorías mencionadas versan acerca de nuestra vida mental, de todos modos no la abarcan en su totalidad.

---

<sup>2</sup> No pretenden explicar qué es la mente, qué relación tiene con el cuerpo y con sus contenidos mentales, qué tipo de sustancia es, etc.

Esto porque, en general, a excepción hecha de Leibniz al menos, sus autores no consideraron el que parte de nuestra vida mental pudiera ser inconsciente (cf. pp. 4-6 *supra*); por lo que se ocupan más bien de nuestra vida mental consciente. En este sentido se ocupan del razonar, el imaginar, el desear, el recordar, el sentir emociones, el percibir nuestro entorno y el sentir nuestros cuerpos, en tanto tipos distintos de fenómenos que constituyen nuestra vida mental consciente; y se centran en qué ocurre, y cómo, en nuestras mentes conscientes cuando acaecen fenómenos de tales tipos.

Quizá el rasgo más saliente que recorre las diversas teorías de las ideas, que sustentaron los filósofos de los siglos XVII y XVIII, sea el de proclamar la *subjetividad* o *naturalza mental* de las ideas. Por ejemplo, la entrada de la parte I de la *Lógica* de Port Royal reza así: "No tenemos conocimiento de lo que está fuera de nosotros, salvo por mediación de las ideas que están dentro de nosotros." (Citado en Hacking [1], A, 3, p. 43.) Y, como dice Ian Hacking, desde el inicio mismo de los tiempos modernos Descartes fijó las fronteras entre lo que "está dentro" y lo que "está fuera" de nosotros:

El *ego* cartesiano fija el marco: el *ego* capax de contemplar lo que está dentro de nosotros, toma en consideración lo que se encuentra fuera. Existen algunos objetos que podemos contemplar sin quedar lógicamente comprometidos a admitir la existencia de algo que no sea el *ego*. Tales objetos son las ideas. (*Loc. cit.*)

Descartes concebía el *ego* o *cosa pensante* como una sustancia radicalmente distinta de la corpórea; y aquél era el asiento de las funciones que normalmente atribuimos a la conciencia, tales como las de la percepción, el recuerdo, el razonamiento, la imaginación, el deseo, etc. Siendo la persona el compuesto total de cuerpo y mente, y siendo la mente o conciencia —para Descartes ambos términos serían sinónimos— el "continente" o el "lugar" donde acaecen todos los fenómenos conscientes del percibir, el recordar, etc. Descartes clasificaba todos los fenómenos conscientes bajo el rótulo de *pensamientos*; y todos los pensamientos, todos los objetos de la conciencia, eran para él ideas en nuestra mente. (Cf. pp. 3-4 *supra*.)

Así, en Descartes ya encontramos las dos tesis centrales de las diversas teorías de las ideas, a saber,

- (1) Las ideas tienen una naturaleza subjetiva o mental.

Y

- (2) Todo lo que aparece ante la conciencia son sólo ideas.

(1) y (2) hacen de las ideas los únicos objetos de conocimiento directo o inmediato; pudiendo conocerse todo lo demás, que sea susceptible de conocerse, sólo de un modo indirecto o inferencial. Además, la inmediatez de las ideas ante la conciencia hace que el conocimiento que tenemos de éstas sea no sólo indubitable en cuanto a su existencia, sino también *incorregible* en cuanto a su modo de aparecer: conocemos las ideas tal como son ellas mismas.

## 2. LA "LOGICA" HUMEANA

La teoría de las ideas de Hume es una parte integrante de su "lógica" —la cual la historia de la filosofía calificó posteriormente, quizá de un modo anacrónico, como "la epistemología o la teoría del conocimiento de Hume"—<sup>3</sup> y de su teoría de las pasiones. La lógica humeana es, a su vez, una parte integrante de su ciencia del hombre o de la naturaleza humana. Su versión de la teoría de las ideas aparece publicada, con algunas variantes de una a otra, en sus dos obras "lógicas": el libro I del Tratado de la Naturaleza Humana (*A Treatise of Human Nature*), 1739, y

<sup>3</sup> Al menos esa es la opinión de Hacking, quien sostiene (en [1], O, 13, A, pp. 204 y 205) que es un anacronismo hablar de teoría del conocimiento con respecto a Hume y demás teóricos de las ideas del mismo período. Sus razones para coger lo anterior son básicamente estas: "... el diccionario fija el año 1884 para el primer uso de la palabra 'epistemology' ('teoría del conocimiento') en inglés, *erkenntnistheorie* (ak.) aparece en alemán casi al mismo tiempo... La palabra fue inventada sólo cuando se contó con una disciplina separada a la cual denotar." "La llamada teoría del conocimiento comienza cuando se empieza a reconocer que el conocimiento es público y no, meramente, un modo de existencia de la 'naturaleza humana', del 'entendimiento', o de la 'razón'. La teoría del conocimiento precisa un objeto; su objeto es el conocimiento; y sólo muy recientemente se concibió al conocimiento como un objeto autónomo".

la primera Investigación, la Investigación sobre el Entendimiento Humano (An Enquiry Concerning Human Understanding), 1748.

Dice Hume en la Introducción al Tratado:

El único fin de la lógica es explicar las operaciones y los principios de nuestra facultad de la razón, y la naturaleza de nuestras ideas... (T, I, Intro., p. 41.)

Según Hume, nuestra facultad del entendimiento o de la razón opera en base a ideas; en una primera aproximación podemos decir que éstas constituyen, tanto la materia prima o los "ladrillos" en base a los cuales opera esta facultad, como el producto final o las "construcciones" que genera ella misma. De modo que nada más natural que la lógica humeana principie con el examen de los materiales de construcción del "pensamiento", "la naturaleza de nuestras ideas", y de los principios operativos básicos del entendimiento. Así, la parte I del libro I del Tratado y las secciones II y III de la primera Investigación las dedica Hume a la exposición de su teoría de las ideas; exposición que, en su decir, constituye "los elementos de esta filosofía".

Descartes denominaba 'pensamientos' a todos los contenidos de la conciencia; Hume los denomina 'percepciones' y establece entre ellos un par de distinciones complementarias, las cuales son centrales en su teoría de las ideas. Así, Hume divide las percepciones en impresiones e ideas y ambas, a su vez, en simples y complejas.

### 3. IMPRESIONES E IDEAS

CON respecto a la distinción entre impresiones e ideas, ya la entrada misma de la parte I del libro I del Tratado reza así:

Todas las percepciones de la mente humana se resuelven ellas mismas en dos clases distintas, que denominaré *impresiones* e *ideas*. La diferencia entre éstas consiste en los grados de fuerza y vivacidad, con los que irrumpen ante la mente, y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. Aquellas percepciones que entran con la mayor fuerza y violencia, podemos denominarlas *impresiones*; y bajo esta denominación comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones, y emociones, cuando hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* quiero decir las imágenes tenues de éstas en el pensamiento y el razonamiento... Creo que no será muy necesario emplear muchas palabras para explicar esta distinción. Cualquiera percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar. (T, I, I, I, p. 45.)

Hay tres cosas importantes que Hume establece ya desde aquí con respecto a la distinción entre impresiones e ideas: las definiciones (*aproximadas*) de 'impresión' e 'idea' (el por qué éstas deben considerarse como definiciones aproximadas y no teóricas lo veremos después), el criterio de distinción entre impresiones e ideas y la equiparación de la distinción impresión-idea con la distinción sentir-pensar.

La *definición* de 'impresión' que Hume establece aquí es la siguiente:

...*impresiones*...[son] todas nuestras sensaciones, pasiones, y emociones, cuando hacen su primera aparición en el alma.

(La lista del *definiens* no es exhaustiva, hay que incluir en ella también al menos los deseos.) Podemos obtener una definición de 'idea', por exclusión, a partir de la definición anterior, simplemente diciendo:

*ideas* son todas nuestras percepciones que no son impresiones.

Otra definición adecuada de 'idea' es la siguiente:

*ideas* son todas nuestras percepciones que copian impresiones antecedentes.

Esta última definición es casi una paráfrasis de la que de hecho da Hume:

Por *ideas* quiero decir las imágenes tenues de éstas [las impresiones] en el pensamiento y el razonamiento...

Hume no usa en absoluto las definiciones anteriores para establecer el *criterio de distinción* entre impresiones e ideas. Pues sostiene que tal criterio se basa únicamente en los grados típicos de *fuerza y vivacidad* con que los ejemplares de uno y otro tipo de percepciones irrumpen ante la conciencia: aquéllas que irrumpen con la mayor fuerza y vivacidad son las impresiones, aquéllas que lo hacen con menos fuerza y vivacidad son las ideas.<sup>4</sup> Además, evita el tener que explicar en qué consisten los grados de fuerza y vivacidad auxiliándose de la *equiparación* que establece entre las distinciones *impresión-idea* y *sentir-pensar*. Pues, como las impresiones son los objetos de la sensación y las ideas lo son del pensamiento, y como:

Cualquiera percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia entre *sentir y pensar*. (Cursivas mías.)

De aquí se sigue que decir lo anterior es prácticamente lo mismo que decir:

Cualquiera percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia entre *impresiones e ideas*.

Pero esta última diferencia consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que unas y otras percepciones irrumpen ante la conciencia; y como tal diferencia se "percibirá fácilmente", de

<sup>4</sup>Para otro modo posible en que puede interpretarse la diferencia en fuerza y vivacidad en cuanto a la distinción entre impresiones e ideas, i.e. como una diferencia constitutiva y no como un criterio de distinción, cf. APENDICE 1.

aquí se sigue que los grados de fuerza y vivacidad, sin importar exactamente en qué consistan, son "objeto" de una captación intuitiva obvia o inmediata para la mente.

Ahora bien, como Hume reduce el criterio de distinción entre "sentir" y "pensar" a una cuestión de *grado* (sin que importe mucho, además, el entendimiento claro de los términos en que se da tal gradación —'fuerza' y 'vivacidad'—), eso hace que la mente pueda confundirse en un momento dado, sobre todo en los casos *límite*, en cuanto a si está sintiendo o pensando algo. Hume reconoce que, de hecho, a veces confundimos nuestro sentir con nuestro pensar:

Así, en el sueño, en la fiebre, en la locura, o en cualesquiera emociones violentas del alma, nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones: como ocurre a veces por otra parte, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles, que no podemos distinguirlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta estrecha semejanza en unos cuantos casos, ellas son en general tan distintas, que nadie puede hacer reparos por colocarlas bajo encabezados diferentes, asignando a cada uno un nombre distinto para marcar la diferencia. (T, I, I, I, pp. 45-6.)

Es importante aclarar que Hume considera estos casos problemáticos no como casos cualesquiera, sino como los casos límite de la distinción entre impresiones e ideas. Pues serían casos en los que, por un lado, debido a una adquisición extra de fuerza y vivacidad por alguna causa, "nuestras ideas pueden *aproximarse* a nuestras impresiones" (cursivas más); y conversamente, digamos, debido a una disminución en su fuerza y vivacidad por alguna causa, nuestras impresiones también "pueden *aproximarse*" a nuestras ideas.<sup>5</sup> Pero la confusión, en cuanto a los casos límite, sería explicable precisamente porque aquí nos las habemos con una distinción que se basa en una cuestión de grado. Además, según Hume no sería

<sup>5</sup> Sin embargo, los ejemplos de Hume sugieren algo más que meras aproximaciones de un tipo de percepciones a otras; pues el sueño, la fiebre, la locura o las "emociones violentas del alma", sugieren la *igualación* de las ideas, que aparecen durante tales fenómenos, con las impresiones, en cuanto a su fuerza y vivacidad.

práctico abandonar tal criterio de distinción, o la distinción impresión-idea misma, sólo porque puedan darse tales confusiones.

### 3.1 Dificultades

Stroud explica correctamente por qué las definiciones anteriores de 'impresión' e 'idea' deben considerarse como aproximadas y no como teóricas; lo cual ocurre debido a que la equiparación que hace Hume de las distinciones impresión-idea y sentir-pensar choca con su rechazo a la tesis de que poseemos ideas innatas. En palabras de Stroud:

...si las impresiones son sólo aquellas percepciones que ocurren antes que sus ideas correspondientes, Hume habría mostrado solamente que toda idea en la mente es el efecto de alguna percepción anterior en la mente. Nungún defensor de las ideas innatas necesita negar esto... El mero hecho de que había una percepción anterior correspondiente no enlaza la idea presente con ninguna fuente u origen determinado —y en especial, no la enlaza con el percibir o el sentir—, y así es muy posible que esa percepción anterior sea innata... (Stroud [1], cap. II, p. 53).

Así, el problema que hay con la definición de 'impresión' consiste en que da lugar a que al menos algunas impresiones, o quizá todas, puedan ser innatas; pues tal definición no las enlaza con el percibir o el sentir en particular. Lo cual la descalifica como definición teórica, pues en cuanto tal no debería dar lugar a ninguna excepción posible. Hume mismo se dio cuenta de lo que señala Stroud, pues en la primera Investigación lo encontramos escribiendo lo siguiente:

Pero admitiendo estos términos, *impresiones e ideas*, en el sentido antes explicado, y entendiendo por *innato*, lo que es original o no copiado de alguna percepción precedente, podemos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas, y nuestras ideas no innatas. (I, II, 17, nota 1, p. 22.)



Aparentemente Hume no consideró que lo anterior le representara una dificultad en particular, pues no menciona ninguna al respecto. Sin embargo, la dificultad que señala Stroud atenta contra la plausibilidad de la equiparación humeana de las distinciones mencionadas y, con ello, contra la adecuación de las definiciones en cuestión.

Stroud aclara, además (en [1], II, pp. 48-50), que la oscuridad de las nociones de fuerza y vivacidad también genera dificultades en relación a la equiparación de las distinciones impresión-idea y sentir-pensar. Stroud da el ejemplo de un detective que, al repasar mentalmente el escenario —que ha observado antes— de un crimen, recuerda en un momento dado con gran “fuerza y vivacidad” un detalle del mismo que puede ser la clave para la solución del caso; de acuerdo con Hume tal recuerdo debería clasificarse como impresión y no como idea. Por eso, dice Stroud:

Si definimos las impresiones como aquellas percepciones que hieren la mente con más fuerza y vivacidad que sus asociadas o correlatos, entonces el detective tuvo una impresión cuando meramente estaba pensando acerca de la habitación, y una idea cuando estaba efectivamente percibiéndola. En este caso, contra el principio que Hume trata de establecer, una impresión habría sido precedida en la mente por su idea correspondiente.

Obviamente pueden multiplicarse al por mayor los ejemplos como el de Stroud —lo cual hace pensar que los problemas de decisión en cuanto al criterio humeano irían más allá de la consideración (que no menciona Stroud) de meros “casos límite”—, debido a la oscuridad de las nociones de fuerza y vivacidad. Sin embargo, estas nociones no estarían del lado de las definiciones de ‘impresión’ e ‘idea’, como supone Stroud, sino del criterio de distinción correspondiente (cf. APENDICE 1). Lo que esto muestra, entonces, es que, o bien el criterio de Hume está errado, o bien que su equiparación de las distinciones impresión-idea y sentir-pensar están erradas.

Quizá una razón de por qué Hume no usó sus definiciones de ‘impresión’ e ‘idea’ (puesto que él mismo no les encontró ningún

defecto en particular), para establecer el criterio de distinción correspondiente, dada la falibilidad del basado en la fuerza y la vivacidad, radica en que tales definiciones tampoco darían lugar a un criterio infalible; ya que tal criterio dependería de la memoria —i.e. de que recordáramos si una percepción ya había aparecido antes o no—, y esta facultad, como él mismo reconoce, no es infalible (cf., por ejemplo, T, I, III, V, pp. 132-3).

Sin embargo, una posibilidad más, que Hume no explora, consiste en establecer un criterio basado en la fuerza y la vivacidad más las características especificadas en los *definienda* de las definiciones. Este criterio sería compatible con el rechazo humeano de las ideas innatas, ya que presumiblemente la fuerza y la vivacidad serían características que las percepciones presentan cuando *aparecen* ante la conciencia, debido a lo cual tales características resultan incompatibles con el estado de inconsciencia, o de no consciencia, propio de las ideas innatas antes de hacer su primera aparición consciente. De cualquier modo, este nuevo criterio no eliminaría la oscuridad de las nociones de fuerza y vivacidad, ni las dificultades que señala Stroud con respecto a las definiciones; amén de que daría lugar a nuevas dificultades producto de la combinación de las dificultades anteriores. Por ejemplo, una parte del criterio podría indicarnos que algo es una impresión, debido a que aparece por primera vez ante la conciencia, o al menos así lo creemos, mientras que otra parte del mismo podría indicarnos que eso mismo es una idea, debido a la poca "fuerza y vivacidad" con que aparece. Así, el choque, señalado por Stroud, que puede darse entre las definiciones y el criterio basado en la fuerza y la vivacidad, se expresaría en este nuevo criterio como un choque entre dos de sus condiciones.

Ahora bien, Hume introduce su tan problemático criterio de distinción —basado en la fuerza y la vivacidad—, debido a su adhesión a las que antes —en p. 34 *supra*— denominé como 'las dos tesis centrales de las diversas teorías de las ideas'. Pues el criterio que más naturalmente se nos ocurriría, consiste en afirmar que la mente distingue las impresiones de las ideas debido a que los objetos externos causan aquellas, mientras que éstas sólo son copias de las impresiones; todo lo cual, al menos en

aparición, la mente podría detectar. Sin embargo, este criterio no está disponible a Hume, debido a su adhesión a la tesis (2); la cual, dicha en su terminología reza así:

(2') Todo lo que aparece ante la mente son sólo percepciones.

En palabras suyas:

La mente nunca tiene nada presente ante ella sino las percepciones, y no le es posible adquirir ninguna experiencia de su conexión con los objetos. (I, XII, I, 119, p. 153.)

Así, al encontrarse los objetos externos más allá de la experiencia, por (2'), resultará incognoscible *cualquier* supuesta conexión entre éstos y las impresiones; de modo que, en particular, no podemos saber si los (supuestos) objetos externos causan o no las impresiones. Debido a esto, el criterio propuesto no está a la disposición de Hume. Hay, además, una dificultad profunda a la que se enfrentaría dicho criterio.

Del análisis humeano de la noción de causalidad se desprende que el uso adecuado de tal noción presupone, *en todos los casos*, el haber tenido la experiencia previa de ambos *relata* de la relación causal particular de que se trate; según Hume, las condiciones de adquisición de cualquier creencia causal así lo presuponen (como veremos en el capítulo siguiente). En palabras suyas:

... es sólo por nuestra experiencia de su conjunción constante [de las causas y los efectos] que podemos obtener algún conocimiento de esta relación [de la causalidad]. (T, I, IV, V, pp. 296-7; cursivas mías.)

De aquí se sigue que la tesis de que hay alguna relación causal entre entidades que están más allá de la experiencia e impresiones, implica un uso inadecuado, o quizá Hume debería haber dicho que francamente ininteligible, de la noción de causalidad. Este uso incorrecto surge en filosofía, para aquellos que sostienen que hay una relación causal entre una supuesta realidad externa independiente de la mente y las percepciones; y no surge en

la vida cotidiana, ya que, como dice Hume sucintamente, "el vulgo *supone* que sus percepciones son sus únicos objetos" (T, IV, II, p. 260). Hume no se da cuenta de que su análisis de la noción de causalidad elucida (i.e. impone) las condiciones del uso adecuado de tal noción, pues nunca menciona la anterior dificultad cuando se plantea el problema de si nuestras impresiones podría "causarlas" algo externo a la mente (por ejemplo, en T, I, III, V, p. 130; T, II, I, I, p. 37; I, XII, I, 119, pp. 152-3; etc.). Lo mismo ocurre cuando Hume se niega a indagar la causa de que la mente opere en base a los principios de asociación, por considerar que tal "causa" se encuentra más allá de la experiencia, en vez de desechar tal indagación por implicar un uso inadecuado de la noción de causalidad (cf. cita en pp. 64-5 *infra*). Lo que esto muestra, más en general, es que:

*Hume no puede optar por ningún criterio que apele a algo externo a la mente, para distinguir ambos tipos de percepciones.*

Pero Hume acepta, además, la tesis (1), que en su terminología establece que:

(1') Las percepciones tienen una naturaleza subjetiva o mental.

En palabras suyas:

*...cualquier cosa que aparesca ante la mente no es nada sino una percepción, y...depende de la mente... (T, I, IV, II, p. 244).*

Lo cual también le constriñe a buscar un criterio que sea tan subjetivo o mental como las percepciones mismas, y cree encontrarlo en los distintos grados típicos de fuerza y vivacidad con que unas y otras percepciones irrumpen ante la mente.

Es notable que Hume no considerara necesario argumentar a favor de (1') y (2'); pues ni en el libro I del *Tratado* ni en la *Investigación* argumenta a su favor en los apartados donde expone su teoría de las ideas. Al parecer consideraba como un hecho establecido el que ambas tesis eran verdaderas, y que ya habían argumentado suficientemente a su favor los filósofos que le habían precedido. (Sin embargo, en un apartado tardío del libro I del

Tratado, donde expone su famosa teoría del mundo externo —pte. IV, sec. II, pp. 240-1—, presenta unos cuantos argumentos que bien pueden considerarse como a favor de la teoría de las ideas.)

\*

A modo de conclusión de esta sección, sólo añadiré que Hume fracasa al establecer las tres grandes cosas que son centrales a su distinción de las percepciones en impresiones e ideas: las definiciones de 'impresión' e 'idea' (pues, de acuerdo con tales definiciones "todas nuestras impresiones son innatas"), el criterio de distinción entre impresiones e ideas y la equiparación de la distinción impresión-idea con la distinción sentir-pensar.

#### 4. PERCEPCIONES SIMPLES Y COMPLEJAS

LA segunda gran distinción que Hume establece entre las percepciones es en *simples* y *complejas*:

Las percepciones, o impresiones e ideas, simples son tales que no admiten ninguna distinción ni separación. Las complejas son lo contrario de éstas y pueden distinguirse en partes. Aunque un color, un olor, y un sabor particulares, son cualidades unidas todas en esta manzana, es fácil percibir que no son la misma, ya que son al menos distinguibles una de la otra. (T, I, I, I, p. 46.)

Así, las percepciones simples no pueden distinguirse ni separarse "en partes" y con las complejas ocurre lo contrario. Del ejemplo de Hume podemos inferir que al menos cada color, olor, sabor, textura y sonido que sea reconociblemente distinto de los demás colores, olores, etc., es una percepción simple, i.e. cada *cualidad sensible* distinta es una percepción simple. Mientras que las percepciones complejas son compuestos que incluyen al menos dos cualidades sensibles distintas; del mismo tipo, por ejemplo dos colores; o de tipos distintos, como en el ejemplo de la manzana, la cual no sería más que una percepción compleja que incluye cualidades sensibles pertenecientes a tipos distintos, como lo son "el" color, "el" olor y "el" sabor particulares de una manzana.

Este criterio de simplicidad, basado en la no posibilidad de distinción ni separación, es demasiado vago y ambiguo. Pues, por un lado, como señala Stroud (en [1], cap. II, p. 38), los ejemplos que el mismo Hume propone como percepciones simples pueden pasar, de acuerdo con tal criterio, por percepciones complejas. Por ejemplo, en un color particular aún podemos distinguir el matiz y la intensidad, en un sonido particular, el tono y el timbre, etc. Además, el criterio es ambiguo, porque da lugar a otra interpretación distinta de lo que son los simples. Según la cual, éstos no son las cualidades sensibles distintas, sino los *minima sensibilia*, i.e. los puntos últimos más diminutos, pero perceptibles, los cuales son indivisibles; pues su división implicaría su aniquilación, en el sentido de que ya no serían más perceptibles. Cuando Hume explica su concepción del espacio echa mano de esta segunda noción de simplicidad (cf., por ejemplo, T. I, II, III, p. 83). De cualquier modo, sería inexacto atribuir a Hume *sólo* esta última noción de simplicidad, pues únicamente se aplica a las percepciones de la vista y del tacto; y, por ejemplo, las pasiones también eran percepciones simples para él, amén de que su ejemplo de la manzana permite inferir la otra noción de simplicidad. Por eso, como escribe Hawkins (en [1], p. 25), refiriéndose a Hume: "Su principal interés radicaba en la indivisibilidad en cualidad." (Este artículo de Hawkins constituye un estudio interesante sobre la simplicidad, la contrariedad y la semejanza en Hume.)

Ahora bien, habíamos visto que las ideas son copias de las impresiones; Hume precisa más dicha tesis en base a esta segunda distinción. Pues señala que hay impresiones complejas de las que no hay una idea correspondiente y a la inversa:

Me puedo imaginar para mis adentros una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, cuyo pavimento sea de oro, y paredes sean rubíes, aunque nunca vi nada parecido. He visto París; pero ¿afirmaré que puedo formarme una idea de esa ciudad, tal que represente perfectamente todas sus calles y casas en sus proporciones reales y exactas? (T, I, I, I, p. 47.)

De modo que la tesis de que las ideas son copias de las impresiones no es universalmente verdadera con respecto a las percepciones complejas. Pero Hume sostiene que sí lo es con respecto a las simples:

...cada idea simple tiene una impresión simple, la cual se le asemeja, y cada impresión simple una idea correspondiente. (Loc. cit.)

Y lanza uno de los tantos desafíos típicos de los que está salpicado el Tratado, en este caso contra aquellos que duden de tal proposición:

Pero si alguien negara esta semejanza universal, no conozco ningún modo de convencerlo, sino es deseando que muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no contesta este desafío, como ciertamente será incapaz de hacerlo, podemos, a partir de su silencio y de nuestra propia observación, establecer nuestra conclusión. (Loc. cit.)

## 5. EL PRIMER PRINCIPIO DE LA CIENCIA DEL HOMBRE

DE acuerdo con lo establecido en la sección anterior, tenemos que:

- (1) Hay una relación uno-a-uno, o *conjunción constante* como Hume la denomina, entre impresiones e ideas simples; no así entre las complejas.

Además, con base en (1) y en la observación del orden de aparición ante la mente de impresiones e ideas, tenemos que:

- (2) Las impresiones simples siempre preceden a sus ideas simples correspondientes.

De (1) y (2) Hume infiere "el primer principio... en la ciencia de la naturaleza humana", a saber:

*Que todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, las cuales les son correspondientes, y a las cuales representan exactamente. (T, I, I, I, p. 48.)*

La evidencia que Hume cita a favor de las tesis (1) y (2), las cuales fundamentan este principio, es distinta.

Con respecto a (1) Hume dice sencillamente:

Que el caso es el mismo para todas nuestras impresiones e ideas simples, es imposible demostrarlo mediante una enumeración particular de ellas. Cualquiera puede satisfacerse a sí mismo a este respecto echando un vistazo a tantas como le plazca. (T, I, I, I, p. 47.)

Así, Hume veía (1) como una hipótesis muy plausible pero muy difícil de demostrar; por eso la prueba mediante el *método del desafío* visto en la sección anterior, el cual consiste en desafiar a quien no crea en determinada tesis a presentarle contraejemplos. La tesis (2) la apoyan mejor los "hechos"; Hume cita los siguientes:

Para darle a un niño una idea del escarlata o del naranja, de lo dulce o de lo amargo, presento los objetos, o en otras palabras, le comunico estas impresiones; pero no procedo tan absurdamente, como para intentar producir las impresiones despertando las ideas. (T, I, I, I, p. 48.)<sup>6</sup>

También cita los casos en que las facultades de las que depende la adquisición de ciertas impresiones están obstruidas en su operación; como en los sordos o en los ciegos de nacimiento, los cuales, por no poder haber adquirido nunca las impresiones propias de estas facultades, tampoco pueden poseer ninguna de las ideas correspondientes. Además, lo que ocurre en estos casos también ocurre en menor escala con todo mundo; pues, por

<sup>6</sup> A lo largo de todo el libro I del Tratado Hume usa las nociones de percepción y objeto como si fuesen intercambiables. Obviamente esta suposición resulta más escandalosa donde expone su teoría del mundo externo, pues ahí presupone en buena medida eso mismo que se propone explicar, a saber, el origen de la noción de objeto externo (cf. APENDICE 2).



ejemplo, nadie puede tener una idea del sabor de la piña sin nunca haberla probado.

Ahora bien, que las ideas simples *se derivan* de sus impresiones simples correspondientes, como establece el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana, significa que las segundas *causan* a las primeras. Este es el primer uso importante que Hume hace de la noción de causalidad en el libro I del Tratado. Pero es hasta la parte III del mismo donde va a presentar su clásico y célebre análisis de esta noción. Un resultado importante al que ahí llega es que las relaciones causales que creemos que hay entre "objetos" de tipos distintos *A* y *B*,<sup>7</sup> son fundamentalmente el producto de generalizaciones *inductivas* que presentan ciertas características; dos de las cuales, las más importantes, también se dan entre impresiones e ideas simples, a saber, la conjunción constante entre *A*'s y *B*'s —tesis (1)— y la prioridad temporal de las *A*'s con respecto a las *B*'s —tesis (2).<sup>8</sup> Al ser el producto de generalizaciones inductivas, los enunciados causales son, pues, contingentes. Lo cual explica, como ha señalado Stroud (en [1], II, pp. 55-7), el que Hume admita sin empacho que su primer principio de la naturaleza humana pueda tener contraejemplos.

El famoso contraejemplo del "matiz de azul faltante" lo propone el mismo Hume en contra de su primer principio. Según aquél, no es imposible que podamos imaginar, bajo ciertas condiciones especiales, algún matiz de azul que nunca hayamos percibido, i.e. no es imposible que podamos tener una idea simple que no haya sido precedida por su impresión correspondiente.

<sup>7</sup> Hume dice que las relaciones causales se dan entre "objetos": "Echemos por tanto un vistazo a dos objetos cualesquiera, que llamamos causa y efecto..." (T, I, III, II, p. 121). Sin embargo, es más adecuado decir que se dan entre *sucesos* o *eventos*, práctica que seguiré de aquí en adelante.

<sup>8</sup> La otra característica que Hume incluye en el Tratado, la contigüidad en el tiempo y en el espacio de las *A*'s con las *B*'s, no siempre se cumple entre impresiones e ideas simples. Sin embargo, de las tres características ésta es la más dudosa. En primer lugar, porque la posibilidad de la acción a distancia, muy discutida en los tiempos de Hume debido a la obra de Newton, podría desmentirla. En segundo lugar, porque, como dice Antony Flew (en [1], VI, p. 125): "... ciertas causas y efectos no pueden ser espacialmente contiguos porque no pueden tener características espaciales en absoluto. 'Una reflexión moral no puede ubicarse a mano izquierda o derecha de una pasión...' ". Estas son, quizá, las razones por las cuales tal característica no aparece en la definición de causa en la Investigación (cf. I, VII, II, 60, pp. 66-7).

Las condiciones especiales son éstas: imaginemos un sujeto que conozca todos los matices de azul excepto uno, y que todos esos matices estén ante él, excepto aquél que no conoce, descendiendo gradualmente del más oscuro al más claro. Según Hume, el sujeto notará el salto donde debería estar el matiz que no conoce y podría imaginarlo, por más que nunca lo hubiera percibido. Así, dice Hume:

...esto puede servir como prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de las impresiones correspondientes; aunque el ejemplo es tan singular y particular, que apenas merece nuestra atención, y no amerita que sólo por él alteremos nuestra máxima general. (T, I, I, I, p. 50.)

La razón superficial que da Hume para no preocuparse por este contraejemplo es que es muy "singular" y "particular"; pero la razón de fondo es que su primer principio es una "máxima general" causal y, por tanto, contingente.

Hume desecha otros contraejemplos que pueden lanzarse contra su primer principio, a saber, que hay ideas que no son copias de impresiones sino de otras ideas. Dice que más que contraejemplos tales excepciones son explicaciones de su máxima:

Las ideas producen imágenes de ellas mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las primeras ideas se derivaron de impresiones, aún es cierto, que todas nuestras ideas simples proceden o bien mediata o bien inmediatamente de sus impresiones correspondientes. (*Loc. cit.*)

## 6. TIPOS DISTINTOS DE IMPRESIONES E IDEAS

De acuerdo con la primera gran distinción que Hume traza en su teoría de las ideas, las impresiones son los objetos de la sensación y las ideas lo son del pensamiento. Pero, ¿cuáles son para Hume más específicamente los ámbitos que abarcan la sensación y el pensamiento? En lo que sigue responderé esta pregunta mediante el examen de los distintos tipos de impresiones e ideas que Hume establece.

Hume habla de dos tipos generales de impresiones: *impresiones originales* o de *sensación*, e *impresiones secundarias* o de *reflexión*.

El primer tipo mencionado comprende a su vez dos subtipos:

Las impresiones originales o impresiones de sensación... son todas las impresiones de los sentidos, y todos los placeres y dolores corporales... (T, II, I, I, p. 37).

Así, las impresiones de sensación comprenden las *impresiones de los sentidos* (visuales, auditivas, táctiles, gustativas y olfativas) y los *placeres y dolores corporales*, o sensaciones corporales, podríamos decir quizá más en general. Entonces, las impresiones de sensación nos suministran información sobre el "mundo externo": sobre el entorno, vía los sentidos, y sobre el propio cuerpo, vía las sensaciones corporales.

Por otra parte, las impresiones de reflexión comprenden a su vez las *pasiones*, los *deseos* y las *emociones*, los cuales tienen que ver con las partes volitiva y afectiva de la naturaleza humana. Acerca de estas últimas Hume señala lo siguiente:

Las impresiones secundarias o reflexivas son tales que proceden de algunas de estas [impresiones] originales, o bien inmediatamente o por la interposición de su idea. (*Loc. cit.*)

Esto significa que nuestra vida afectiva y volitiva "procede de", "se deriva de", o es causada por, estímulos provenientes del "mundo externo" (impresiones de sensación): cada impresión de reflexión la causa una impresión de sensación o la idea correspondiente a esta última.

Así, los objetos de la sensación son las impresiones de sensación y de reflexión o, dicho en forma menos abreviada, las impresiones de los sentidos, las sensaciones corporales y las pasiones, los deseos y las emociones.

En cuanto a las ideas, Hume menciona *sólo* dos tipos generales en la parte del Tratado donde presenta por primera vez el tema —en I, I, III—, a saber, *ideas de la memoria* e *ideas de la imaginación*:

Hallamos por experiencia que cuando *cualquier* impresión ha estado presente ante la mente, hace de nuevo ahí su aparición como una idea; y esto puede hacerlo de *dos* modos distintos: o bien cuando, en su nueva aparición, retiene un grado considerable de su primera vivacidad, y es algo intermedio entre una impresión y una idea; o cuando pierde enteramente esa vivacidad y es una idea perfecta. La facultad mediante la cual repetimos nuestras impresiones del primer modo, se llama la *memoria*, y la otra la *imaginación*. (T, I, I, III, p. 52; dos primeras cursivas más.)

Así, según esto, un rasgo que permite diferenciar ambos tipos de ideas consiste en:

- (1) La mayor fuerza y vivacidad con que las ideas de la memoria, a diferencia de las de la imaginación, irrumpen ante la conciencia.

Otro rasgo, mencionado por Hume, que permite diferenciar ambos tipos de ideas consiste en el distinto orden y posición con que memoria e imaginación reproducen las impresiones simples, en relación al modo original como aparecieron:

... la imaginación no está restringida al mismo orden y forma de las impresiones originales; mientras que la memoria está en cierto modo atada a ese respecto, sin ningún poder de variación. (T, I, I, III, p. 53.)

Este segundo rasgo distintivo consiste, pues, en que:

- (2) La memoria está constreñida a reproducir el orden y la posición originales con que las impresiones aparecieron, mientras que la imaginación goza de libertad para alterar ambos factores en la elaboración de sus ideas.

Así, (2) nos permite explicar la diferencia más obvia que encontramos entre ambas facultades. La memoria nos informa

sobre hechos ocurridos en el pasado, precisamente porque está constreñida a reproducir el orden y la posición originales con que las impresiones aparecieron; mientras que la imaginación genera fantasías, gracias a la libertad de que goza para alterar y combinar en forma caprichosa la materia prima que le suministra la memoria.

Sin embargo, más adelante, en el mismo Tratado —en I, III, V— Hume añadirá que podemos ser escépticos con respecto al cumplimiento de (2), pues la función de la memoria que indica no está abierta a la verificación empírica —no podemos volver a vivenciar las impresiones originales qua impresiones, para verificar que nuestros recuerdos de ellas preservan su orden y posición originales. Además, lo expresado en (1) constituiría sólo un modo metafórico de hablar de Hume, como Smith ha mostrado (cf. APENDICE 1); pues el fenómeno de la creencia afecta no sólo a la percepción sensible y a la causalidad, sino también a la memoria, lo cual Hume reconoce (cf. Smith [3], III, X, p. 220). En consecuencia, lo que en realidad distinguiría las ideas de la memoria de las de la imaginación, en relación con (1), sería la sensación [*feeling*] o el sentimiento [*sentiment*] peculiar de la creencia, que acompañaría a las ideas de la memoria pero no a las de la imaginación. (En el capítulo VII examinaré (1) y (2) *in extenso*.)

Las ideas de la memoria y de la imaginación constituyen, pues, los objetos del pensamiento. Sin embargo, nuestro “pensar” no se reduce sólo a recordar o a fantasear; también podemos soñar, alucinar, razonar, etc. Todos estos tipos de actos mentales incluirían ideas para Hume y tendrían que clasificarse también como pensamientos. De hecho, Hume considera los sueños y las alucinaciones como pensamientos; recordemos que éstos eran dos de los tipos de fenómenos que podrían llevarnos a confundir nuestro “pensar” con nuestro “sentir” (cf. cita en p. 38 *supra*). Además, resulta natural considerar los sueños, las alucinaciones y las fantasías como productos de la imaginación, ya que manifiestan por igual la libertad de la que ésta goza en la creación de sus ideas. Pero, ¿también los razonamientos serían producto de la imaginación?

Sí, en cierto sentido. Lo que ocurre, como ha señalado Kemp Smith (en [3], III, App. to Ch. XXI, pp. 459-63), es que Hume usa ambigüamente el término *imaginación* en el *Tratado*. A veces lo usa para referirse a la facultad que genera nuestras fantasías, como ya vimos; pero otras lo usa como sinónimo de *razón*, *juicio* o *entendimiento*. En este segundo sentido la imaginación sería la que genera todas nuestras nociones, creencias y razonamientos acerca de cualquier cuestión de hecho. Así, tanto las nociones de espacio, tiempo y sustancia, y las creencias en el mundo externo e identidad personal, como los razonamientos causales —a los cuales, según Hume, se reducen todos los razonamientos sobre cuestiones de hecho (cf. tercera cita en p. 63 *infra*)—, serían hijos de la imaginación.

Hume distingue en el *Tratado* dos funciones de la imaginación, cada una de las cuales corresponde a cada uno de los dos sentidos del término. Una consiste, como vimos, en "... *la libertad de la imaginación para transponer y cambiar sus ideas...*" (T, I, I, III, P. 53.) En la otra, por el contrario, la imaginación está constreñida a operar bajo ciertos principios "permanentes, irresistible, y universales":

Debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles, y universales; tales como la transición habitual de causas a efectos, y de efectos a causas; y los principios que son cambiantes, débiles, e irregulares... Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y acciones, tal que si se los suprime, la naturaleza humana debe destruirse y perecer inmediatamente. (T, I, IV, IV, pp. 275-6.)

Es, pues, con esta función de la imaginación con la que Hume iguala la razón.

Como dice Kemp Smith (en [3], III, App. to Ch. XXI, pp. 461-3), Hume trató de evitar este uso ambiguo de 'imaginación' en la *Investigación*. Sin embargo, aún ahí sigue sosteniendo que la imaginación interviene, al menos parcialmente, en la génesis de nuestros razonamientos causales:

Siempre que algún objeto se presenta ante la memoria o los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto, que le está usualmente conjuntado; y a esta concepción la acompaña una sensación [*feeling*] o un sentimiento [*sentiment*], distinto de los vagos ensueños de la fantasía. En esto consiste toda la naturaleza de la creencia. (I, V, II, 39, p.48.)

Así, ante la aparición de una "causa", la imaginación concibe su "efecto" usual; sólo que tal concepción va acompañada de una "sensación" o un "sentimiento" particular que ya no es producto suyo. Entonces, la concepción de la imaginación más esa sensación especial generan juntos una creencia causal.

Una complicación extra que hay en este asunto, y que también señaló Kemp Smith (en [3], II, IV, pp.99-102), consiste en que Hume no sólo usó ambiguamente el término 'imaginación', sino también el término 'razón'; dicho en la terminología de Smith: 'razón' en el sentido de *razón analítica* y en sentido de *razón sintética*. Este último sentido es el de 'imaginación' como razón recién visto; pues es en este sentido que la imaginación genera las nociones, creencias y razonamientos acerca de cualquier cuestión de hecho. El único sentido en que la razón trasciende el nivel de la creencia, y alcanza auténtico conocimiento, es en el analítico. Según Hume, sólo hay cuatro tipos de relaciones entre ideas que son objeto de auténtico conocimiento:

Estas cuatro son la *semejanza*, la *contrariedad*, los *grados de una cualidad*, y las *proporciones en cantidad o número*. (T, I, III, I, p. 116.)

Estas serían las únicas relaciones con que operaría la razón en su sentido analítico; y, como dice Kemp Smith, las verdades a cuyo conocimiento nos lleva su uso estarían garantizadas por la ley de no contradicción:

Ya que las relaciones descubiertas están comprendidas [involved] en las ideas comparadas, y no pueden cambiarse sin cambiar las ideas, su verdad está garantizada por la ley de no contradicción. (Smith [3], II, IV, p. 99.)

Según Hume, los tres primeros tipos de relaciones —semejanza, contrariedad y grados de una cualidad— caen bajo la "provincia de la intuición", mientras que la última —proporciones en cantidad o número— bajo la "provincia de la demostración". Sólo el conocimiento matemático —álgebra, geometría y aritmética— constituye esta última provincia para Hume.

En el Tratado Hume sostiene que incluso el conocimiento matemático es producto de la imaginación, basada en los materiales que le suministra la experiencia:

Es común que los matemáticos pretendan, que aquellas ideas que son sus objetos, tienen una naturaleza tan refinada y espiritual, que no caen bajo la concepción de la fantasía, sino que deben comprenderse mediante una visión pura e intelectual, de la cual sólo son capaces las facultades superiores del alma... Pero para destruir este artificio, sólo necesitamos reflexionar en ese principio en que tan a menudo se ha insistido, que todas nuestras ideas son copias de nuestras impresiones. (T, I, III, I, p. 118.)

Así, basándose en su primer principio de la ciencia de la naturaleza humana —ver cursivas—, Hume llega a sostener que las ideas matemáticas son producto de la imaginación.

Sin embargo, en la Investigación Hume parecería modificar la opinión anterior, y admitir más bien que tales ideas "deben comprenderse mediante una visión pura e intelectual":

Todos los objetos de la razón o la investigación humana pueden dividirse naturalmente en dos clases, a saber, *Relaciones de Ideas*, y *Cuestiones de Hecho*. Las ciencias de la Geometría, el Álgebra, y la Aritmética, son de la primera clase; y en suma cualquier afirmación que sea o bien intuitiva o bien demostrativamente cierta. Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados, es una proposición que expresa una relación entre estas



figuras. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta*, expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase son descubribles mediante la mera operación del pensamiento, sin dependencia de lo que exista en cualquier otra parte del universo. Aunque nunca hubiera un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades que demostró Euclides retendrían por siempre su certeza y evidencia. (I, IV, I, 20, p. 25.)

Esto, desde luego, haría que el conocimiento matemático violara sistemáticamente el primer principio humeano del Tratado. Además, impediría que las ideas matemáticas fueran producto de la imaginación, pues, en los dos sentidos en que Hume habla de ella, dicha facultad toma de la experiencia los materiales con que elabora sus ideas; y, aparentemente, las ideas matemáticas nada tendrían que ver con la experiencia: "Las proposiciones de esta clase son descubribles mediante la mera operación del pensamiento sin dependencia de lo que exista en cualquier parte del universo."

Sin embargo, más adelante, en la misma Investigación, Hume aclara lo siguiente:

Si se admitiera esto (como parece razonable) se sigue que todas las ideas de cantidad, sobre las que rasonan los matemáticos, no son nada sino particulares, y tales como las que sugieren los sentidos y la imaginación, y consecuentemente, no pueden ser infinitamente divisibles. (I, XII, II, 125, nota 1, p. 158.)

La premisa a la que se refiere Hume —mediante el demostrativo 'esto'— en el antecedente del condicional anterior, de la cual hace depender su conclusión y que le parece razonable, es la tesis sobre las *ideas abstractas* que toma de Berkeley (la cual acepta también en el Tratado), a saber:

...que no hay ninguna cosa tal como las ideas abstractas o generales, propiamente hablando; sino que todas las ideas generales son, en realidad, particulares, vinculadas a un término general, el cual nos recuerda, en ocasiones, otras particulares, que se asemejan, en ciertas circunstancias, a la idea, presente ante la mente. (*Loc. cit.*)

Así, cuando Hume dice que las proposiciones matemáticas se descubren por "la mera operación del pensamiento", más bien se refiere a *la verdad* de tales proposiciones. En consecuencia, creo que podemos decir, en un tono kantiano, que para Hume el conocimiento matemático se origina en la experiencia, pero no se fundamenta en ella. Así, las ideas u objetos matemáticos son producto de la imaginación; pero la verdad de las proposiciones que hablan de ellos, depende del descubrimiento de la relación de proporciones en cantidad o número que se dan entre tales objetos, el cual sólo puede efectuarlo la razón en su sentido analítico.

Todos estos son, pues, los distintos tipos de percepciones que Hume establece. Las impresiones, u objetos de la sensación, se dividen en impresiones de sensación y de reflexión; incluyendo las primeras, las impresiones de los sentidos y las sensaciones corporales, y las segundas, las pasiones, los deseos y las emociones. Con respecto a las ideas, u objetos del pensamiento, Hume empieza en el *Tratado* por dividir las todas en ideas de la memoria e ideas de la imaginación; sin embargo, en la *Investigación* ya no sostiene la exhaustividad de tal división, pero de todos modos no es claro qué es exactamente lo que ahí sostiene al respecto. En cuanto al *Tratado*, al menos resulta claro que las ideas de la memoria y las de la imaginación agotan todos los objetos del pensamiento. Pues en una de sus funciones, la que comúnmente consideramos como su función propia, la imaginación genera fantasías, sueños y alucinaciones; mientras que en su otra función, como "razón sintética", genera las nociones de espacio, tiempo, sustancia y los objetos matemáticos, así como las creencias en la causalidad, el mundo externo y la identidad personal. En cuanto a la *Investigación*, Hume sigue sosteniendo que la imaginación genera fantasías, sueños y alucinaciones (cf. I, III, 11, p. 17), además de objetos matemáticos y, al menos parcialmente, la creencia en la causalidad. Sin embargo, no dice nada acerca de la génesis de las nociones de espacio, tiempo, sustancia e identidad personal, ni de la facultad que las genera; y con respecto a la creencia en el mundo externo parece sostener que es innata (cf. I, XII, II, 18, p. 151), de lo cual se seguiría que no es producto de la imaginación.

## 7. LA EXPERIENCIA

CON las tesis principales de la teoría de las ideas hasta aquí examinadas, puede construirse un argumento que muestra en su conclusión uno de los rasgos fundamentales de la filosofía humeana, a saber, su *empirismo*. En palabras de Stroud:

- (1) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya una percepción ante la mente.
- (2) Toda percepción es o una impresión o una idea.
- (3) Toda percepción es o simple o compleja.
- (4) Toda percepción compleja está íntegramente constituida por percepciones simples.
- (5) Para toda idea simple hay una impresión simple correspondiente.
- (6) Toda idea simple surge en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente.
- (7) No hay impresión de reflexión sin alguna impresión de sensación.

Por lo tanto,

- (8) No hay pensamiento o actividad mental a menos que haya impresiones de sensación.

(Stroud [1], II, p. 40.)<sup>9</sup>

Lo que (8) establece, en otros términos, es que las impresiones de sensación constituyen los factores causales últimos o la fuente última de origen de todas las demás percepciones de la mente. Seguramente para Hume ambos tipos de impresiones, de sensación y de reflexión, constituyen conjuntamente *la experiencia*. Sin embargo, la declaración que hace en la Introducción al libro I del Tratado, en el sentido de que el único fundamento sólido

<sup>9</sup> Raúl Orayen me hizo ver que a este argumento le falta una premisa, para que su conclusión (8) se siga formalmente de las premisas. La premisa que falta debe intercalarse entre la (6) y la (7) y debe decir algo como esto: "toda impresión simple es de reflexión o de sensación", lo cual afortunadamente expresa una tesis humeana. Si no se introduce esta premisa no hay modo de obtener formalmente (8), pues no puede ligarse el "pensamiento o actividad mental" de (1) con la "impresión de sensación" de (7) sin este eslabón intermedio necesario.

que puede darse a su ciencia de la naturaleza humana se haya en la experiencia, podemos entenderla, a la luz de (8), como referida a las impresiones de sensación primordialmente, pero no exclusivamente.

La aclaración anterior es pertinente, ya que en la Investigación Hume establece un importante principio metodológico, el cual es una especie de "navaja semántica", dirigida sobre todo en contra de los términos metafísicos. Pues consiste en preguntarse, cuando haya dudas sobre el significado de un término, por la impresión interna (de reflexión) o externa (de sensación) de la cual se deriva la supuesta idea significada por el término; si no se encuentra ninguna impresión tal, el término debe eliminarse como sinsentido:

... cuando hemos empleado a menudo cualquier término, aunque sin un significado distinto, somos capaces de imaginarnos que tiene una idea determinada anexada a él... Por lo tanto, cuando albergamos alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como ocurre con excesiva frecuencia), sólo necesitamos inquirir, *¿de qué impresión se ha derivado esa supuesta idea?* Y si es imposible asignar alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha. Trayendo las ideas a una luz tan clara razonablemente podemos esperar eliminar toda disputa, que pueda surgir, con respecto a su naturaleza y realidad. (I, II, 17, pp.21-2.)

Así, la experiencia (i.e. ambos tipos de impresiones) constituye la fuente última de *significado* de los términos con sentido.<sup>10</sup> Lo cual parece expresar de manera equivalente la tesis del Tratado de que el único fundamento sólido que puede darse a la ciencia de la naturaleza humana se haya en la experiencia.

<sup>10</sup> Hume parece sostener en toda su crudeza la tesis de que cualquier término significativo debe poseer una idea "anexada" a él. En este sentido, sería menos sutil que Locke o que Berkeley, los cuales distinguan los términos sincategoremáticos diciendo que éstos no significaban ideas, sino "la conexión que la mente confiere a las ideas o a las proposiciones entre sí" (Locke), o "las operaciones de la mente" (Berkeley). (Citados en Robles [1], p. 85.)

## 8. LOS PRINCIPIOS DE ASOCIACION

CUANDO Hume expone los principios de asociación entre ideas — tanto en el Tratado (en I, I, IV) como en la Investigación (en III)— los presenta como aquellos principios últimos, más básicos y quizá también más primitivos, que nos permiten explicar el funcionamiento de la imaginación. Y aunque ahí aún no ha usado los dos sentidos de 'imaginación' que emplea, de su exposición resulta claro que lo que dice cubre ambos sentidos.

La necesidad que Hume ve de introducir dichos principios depende básicamente de una tesis que sostiene y de una observación que hace acerca del funcionamiento de la imaginación. La tesis es la de la división de las percepciones en simples y complejas; y la observación es la de que las ideas de la imaginación, aún las más disparatadas, exhiben ciertas regularidades. La tesis explica el hecho de que la imaginación pueda separar y juntar distintas ideas (simples) en la confección de sus ideas (complejas), y la observación indica que tal hecho no se realiza de un modo completamente azaroso, sino bajo la operación de ciertos principios; pues, como dice Hume:

Es evidente que hay un principio de conexión entre los diferentes pensamientos e ideas de la mente, y que, en su aparición ante la memoria o la imaginación, se introducen unos a otros con cierto grado de método y regularidad. En nuestro discurso o pensamiento más serio esto es tan patente que cualquier pensamiento particular, que irrumpa sobre el curso o la cadena regular de ideas, es inmediatamente observado y rechazado. E incluso en nuestras más extravagantes e incoherentes fantasías, más aún en nuestros mismos sueños, encontráramos, si reflexionáramos, que la imaginación no corrió completamente a la ventura, sino que aún mantenía una conexión entre las diferentes ideas, que se sucedían unas a otras... Entre lenguajes distintos, incluso donde no podemos sospechar la más mínima conexión o comunicación, se descubre no obstante que las palabras, que expresan ideas, las más compuestas, casi se corresponden unas con otras: prueba cierta de que a las ideas simples, comprendidas en las compuestas, las ligó algún

principio universal, el cual tenía una influencia igual sobre toda la humanidad. (I, III, 18, p. 23.)

Como vemos, Hume concedía una gran importancia a los principios de asociación: los consideraba como las leyes más básicas del pensamiento (en el sentido amplio que daba al término), las cuales posibilitaban incluso nuestra posesión del lenguaje, pues la génesis de éste dependería de la acción de tales leyes. Por eso escribe lo siguiente en su obra *Compendio de un libro recientemente publicado, titulado, Tratado de la Naturaleza Humana, Etc.* (An Abstract of a book lately published, entitled, A Treatise of Human Nature, Etc.) —el cual es un resumen muy sucinto de los libros I y II del *Tratado* y que publica anónimamente un año después de aquéllos (1740)—:

...si alguna cosa puede dar derecho al autor a un nombre tan glorioso como el de *inventor*, es el uso que hace del principio de asociación de ideas, el cual entra en la mayor parte de su filosofía. (C, en T, I, App. A, p. 325.)

Y añade un poco más adelante sus famosas frases conclusivas del *Compendio*:

Será fácil concebir de cuán vastas consecuencias deben ser estos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos, que por lo que respecta a la mente, éstos son los únicos eslabones que ligan las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Pues como es sólo por medio del pensamiento que cualquier cosa opera sobre nuestras pasiones, y como éstos son los únicos vínculos de nuestros pensamientos realmente son *para nosotros* el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, depender de ellos. (C, en T, I, App. A, p. 353.)

Los principios de asociación son tres: semejanza, contigüidad y causalidad. Con respecto al de *semejanza* Hume dice lo siguiente:

Es claro que en el curso de nuestro pensamiento, y en las constantes revoluciones de nuestras ideas, nuestra impaginación corre fácilmente de una idea a cualquier otra que se le *asemeje*, y que esta sola cualidad es para la fantasía un vínculo y una asociación suficiente. (T, I, I, IV, pp. 54-5.)

La captación de la relación de semejanza que haya entre dos ideas cualesquiera, en cuanto a cualquier respecto, es, según Hume, objeto de una intuición directa por parte de la mente:

Quando objetos cualesquiera se *asemejan* uno al otro, la semejanza herirá [*strike*] en primera instancia al ojo, o más bien a la mente: y rara vez requerirá un segundo examen. (T, I, III, I, p. 116.)

Con respecto al principio de la *contigüidad* Hume señala que:

... como los sentidos, al cambiar sus objetos, están constreñidos a cambiarlos regularmente, y a tomarlos tal como se hallan *contiguos* unos a otros, por una larga costumbre la imaginación debe adquirir el mismo método de pensamiento, y correr a lo largo de las partes del espacio y del tiempo al concebir sus objetos. (T, I, I, IV, p. 55)

Lo que Hume dice aquí es que la experiencia proveniente de los sentidos suele presentar cierto tipo de regularidad, a saber, que hay objetos de los sentidos de los tipos *A* y *B* (y quizá incluso de más tipos) que nos suelen aparecer espacial y/o temporalmente contiguos; y que la presencia de este tipo de regularidad en la experiencia acaba por generar en la mente el hábito o la costumbre de concebir o pensar los objetos de tales tipos del mismo modo, i.e. de modo contiguo.

Por lo que respecta al principio de la *causalidad*, Hume lleva a cabo sus dos célebres análisis de esta noción a lo largo de toda la parte III del libro I Tratado y de las secciones IV a VII de la primera Investigación (de los cuales presenta un resumen sucinto en el Compendio). Por eso, en cuanto principio de asociación, se limita a señalar sólo unas cuantas cosas sobre la causalidad; siendo las siguientes las más importantes:

... no hay ninguna relación, que produzca una conexión más fuerte en la fantasía, y que haga que una idea más fácilmente recuerde a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos. (*Loc. cit.*)

De las tres relaciones antes mencionadas, esta de la causalidad es la más extensa. (*Loc. cit.*)

Así, Hume veía la causalidad como el principio que produce la "conexión más fuerte en la fantasía", siendo además el "más extenso". Esto último era así seguramente porque lo concebía como el principio más fundamental que gobierna la razón sintética:

Todos los razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *Causa y Efecto*. (I, IV, I, 22, pp. 26.)

Y produce la conexión más fuerte en la fantasía seguramente por la idea de conexión necesaria entre causa y efecto que contiene. En tanto principio de asociación su función consiste en que, cuando hemos llegado a creer que un suceso del tipo *A* es la causa de otro del tipo *B*, la aparición de una *A*<sup>11</sup> nos lleva a inferir la existencia de una *B* no percibida como su efecto; y a la inversa, la aparición de una *B* nos lleva a inferir la existencia de una *A* no percibida como su causa:

Todos nuestros argumentos sobre las causas y los efectos constan de una impresión de la memoria o de los sentidos, y de la idea de esa existencia, la cual produce el objeto de la impresión, o es producida por él. (T, I, III, V, p. 130.)

Estos son, pues, los principios de asociación de ideas, impropriamente calificados así por Hume, pues también se usan para asociar impresiones con ideas (cf. cita anterior).

La visión que Hume tiene de los principios de asociación depende, como dije antes, de su concepción atomizada de los componentes básicos de nuestros contenidos mentales. Pues piensa que, de no ser por tales principios, las ideas simples errarían

<sup>11</sup> A nivel de sensación o memoria; pues estos son los dos niveles que nos proporcionan la información que normalmente interpretamos como información sobre los hechos, la cual es o ha sido obtenida "directamente" de la realidad (cf. siguiente cita).



en nuestras mentes como átomos aislados de conciencia, siendo el azar el único principio que eventualmente las llevaría a unirse y separarse (cf. T, I, I, IV, p. 54). Así, los principios de asociación son a las ideas simples lo que las leyes newtonianas de la gravitación universal son a los planetas. Este símil con dichas leyes no es fortuito; pues Hume pretendía que mediante tales principios podría darse una explicación mecanicista completa del pensamiento, así como tales leyes daban una explicación de ese tipo acerca del movimiento de los planetas. Hume mismo sugiere el símil:

Aquí hay un tipo de *atracción*, que se hallará que tiene efectos tan extraordinarios en el mundo mental como en el natural, y que se manifiesta ella misma en muchas y variadas formas. (T, I, I, IV, p. 56.)

Además, varios autores han encontrado en lo anterior una de las fuentes del *newtonismo* de Hume.<sup>12</sup>

Tal newtonismo también se manifiesta cuando Hume se niega a indagar la causa de que la mente opere en base a los principios de asociación, por considerar que, al encontrarse tal causa más allá de la experiencia, dicha indagación sólo llevaría a especulaciones inciertas y oscuras:

Sus efectos [del principio de asociación] son conspicuos por doquier; pero por lo que respecta a sus causas, son en su mayor parte desconocidas, y deben resolverse en cualidades *originales* de la naturaleza humana, que no pretendo explicar. Nada es más necesario para un verdadero filósofo, que restringir el intemperado deseo de investigar las causas; y habiendo establecido cualquier

<sup>12</sup> Cf., por ejemplo, Smith [3], I, III, pp. 71-2; Stroud [1], I, pp. 21-2 y II, pp. 57-65; Flew [1], II, p. 18; Noxon [2], I, pp. 29-30; etc. Los dos primeros autores también señalan, en las partes referidas (la segunda en Stroud), las pretensiones excesivas de Hume en cuanto a que los principios de asociación bastasen por sí solos para dar una explicación completa del "pensamiento". Incluso la práctica del mismo Hume corrobora lo anterior, pues fue postulando nuevos mecanismos mentales —tendencias, hábitos, instintos, propensiones, etc. de la mente— conforme consideraba que sus explicaciones no requerían; así lo hace, por ejemplo, en T, I, IV, II, pp. 249 y 259. Un estudio interesante sobre las propensiones que postula Hume —el cual incluye una lista de las mismas— lo podemos encontrar en Wolf, Robert [1].

doctrina en base a un número suficiente de experimentos, descansar conforme con eso, cuando ve que un examen adicional lo llevaría a especulaciones inciertas y oscuras. (T, I, I, IV, pp. 56-7.)

Esto que dice Hume nos recuerda el famoso *hypotheses non fingo* newtoniano; pues así como Hume se niega a especular sobre la causa de los principios de asociación, Newton se negaba a especular sobre las propiedades de la gravedad:

Pero hasta ahora no he sido capaz de descubrir la causa de aquellas propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos, y yo no formulo hipótesis; pues cualquier cosa que no se dedusca de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis; y las hipótesis, ya sean físicas o metafísicas, ya sean de cualidades mecánicas u ocultas, no tienen ningún lugar en la filosofía experimental. (Citado en Noxon [2], III, p. 50.)

\*\*\*

Hasta aquí mi exposición de la teoría de las ideas de Hume. En el Tratado, mas no en la Investigación, Hume incluye en su exposición de tal teoría los temas de las ideas de relaciones, modos, sustancias e ideas abstractas; de los cuales no diré nada, por no ser de interés en relación a los argumentos que se desarrollarán en los siguientes capítulos.

## CAPITULO III

# CAUSALIDAD E INCONSCIENTE

*La propia inducción es, esencialmente, sólo más de lo mismo: expectación animal o formación de hábito.*

W. V. O. Quine, "Géneros naturales".

*Casi como el perro de Pavlov empezaría a salivar al tañer de una campana, así la mente genera la idea de un "efecto" si se le presenta la "causa".*

Robert Paul Wolff, "Teoría de Hume de la Actividad Mental".

EN ESTE CAPITULO presentaré los análisis humeanos de la creencia causal expuestos en el libro I del Tratado y en la primera Investigación. Mi presentación se centrará en la *sugerencia* del Hume del Tratado en cuanto a postular ciertos procesos mentales inconscientes en su explicación de la génesis de tal creencia; sugerencia que en el fondo encierra más bien una *necesidad* (sección 1., apartados 1.1 y 1.2). El Hume de la Investigación evita de entrada la sugerencia anterior mediante el recurso de postular un "instinto o tendencia mecánica"; sólo que, a mi modo de ver, su intento de evitar dicha sugerencia no es exitoso y conlleva la necesidad de reintroducir procesos mentales inconscientes en el asunto (sección 3.).

Resulta ilustrativo comparar el concepto de inconsciente requerido en el Tratado con el concepto freudiano de inconsciente (sección 2.), y la postulación del instinto causal en la Investigación con el concepto pavloviano de reflejo condicionado (sección 5.). Sólo que al efectuar ambas comparaciones no pretenderé reducir los procesos mentales inconscientes del Hume del Tratado a los procesos del mismo tipo de los que habla Freud, ni el instinto del Hume de la Investigación a los reflejos condicionados de Pavlov, pues sin duda existen diferencias insoslayables entre las

concepciones de estos autores. Sin embargo, las comparaciones son ilustrativas debido a que el Hume del Tratado y Freud, por un lado, y el Hume de la Investigación y Pavlov, por el otro, parecen referirse a los mismos tipos de fenómenos (dicho esto desde un punto de vista preteórico y, por lo mismo, con independencia de sus respectivas teorías); por lo cual, tales comparaciones nos revelan de manera, por así decirlo, retroactiva, interesantes paralelismos, aspectos implícitos, tendencias, logros y limitaciones en las, sin duda, embrionarias ideas de Hume al compararlas con las complejas teorías de Freud y Pavlov.

Para poder efectuar la comparación Hume-Pavlov (sección 5.) he de exponer inmediatamente antes los rasgos principales de la teoría pavloviana del reflejo condicionado (sección 4.). Me pareció más adecuado exponer aquí tal teoría que en el capítulo I —el cual versa exclusivamente sobre la historia del concepto de inconsciente—, debido a que, aunque el mecanismo explicativo de los reflejos que propone Pavlov está compuesto en su mayor parte por procesos fisiológicos *no conscientes*, su autor no enmarca tales procesos dentro de una teoría del *inconsciente* propiamente dicho; puea, en un sentido propio o restringido, los procesos inconscientes tienen la característica de que les son aplicables predicados de tipo mental, de ahí el mote que reciben de 'procesos *mentales* inconscientes' (son *ideas, recuerdos, deseos*, etc. inconscientes), mientras que a los procesos fisiológicos que integran el mecanismo pavloviano por ningún lado les son aplicables tales predicados.

Por último, como conclusiones de este capítulo, presentaré los resultados de las comparaciones Hume-Freud y Hume-Pavlov (sección 6.).

## 1. EN EL TRATADO

COMO vimos en el capítulo anterior, Hume concebía la creencia causal como uno de los tres principios más básicos mediante los cuales la mente asocia sus percepciones. Creía, además, que éstos bastaban para dar una explicación mecanicista completa del pensamiento. De los tres principios, el más importante para

Hume era el de la causalidad, pues consideraba que era el que regía fundamentalmente a la razón sintética.

Para el Hume del *Tratado* tres son las características en la experiencia que contribuyen a generar la creencia causal, aunque el Hume de la *Investigación* elimina la segunda (cf. cap. II, nota 8). Así, cuando creemos que un suceso del tipo *A* es la causa de otro del tipo *B* es porque nuestra experiencia ha presentado de manera regular las siguientes características: la prioridad temporal de las *A*'s con respecto a las *B*'s, la contigüidad en el tiempo y en el espacio de las *A*'s con las *B*'s y la conjunción constante entre *A*'s y *B*'s.

Sin embargo, resulta confundente decir, como Hume lo hace, que las tres características anteriores se dan "en la experiencia". Pues lo primero que la frase sugiere es que tales características se dan entre percepciones qua percepciones y ese no es el caso. El análisis que Hume hace de la creencia causal — tanto en el libro I del *Tratado*, como en la primera *Investigación* y en el *Compendio*— presupone la creencia en el mundo externo, lo cual ya han señalado varios autores.<sup>1</sup> Así, Price señala que la conjunción constante de la que habla Hume se da entre "*eventos en el mundo material o estados de objetos materiales*", y que eso no es casual (lo cual puede quedar oculto por el hecho de que Hume considera la causalidad como un principio de asociación entre ideas, amén de que el problema del mundo externo lo aborda mucho después en el *Tratado* —en I, IV, II— que el de la causalidad —a lo largo de todo I, III). En palabras de Price:

¿Qué son estas conjunciones constantes? ¿Qué está conjuntado con qué? Si juzgamos a partir de la mayoría de los ejemplos de Hume en la sección [del libro I del *Tratado*] sobre la *Conexión Necesaria*, son *eventos en el mundo material o estados de objetos materiales*. Así, él habla sobre el movimiento y el impacto de bolas de billar, y sobre la conjunción de la flama y el calor, la inmersión en el agua y la asfixia. Ciertamente estas no son sólo conjunciones de impresiones

<sup>1</sup> Cf. Smith [3], III, XVI, p. 386 y IV, XXV, pp. 552-3, etc. Price [2], I, pp. 6-9. Fenelhum [2], 2, nota 9, p. 200. Ayer [1], 3 p. 35. Macnabb, nota del ed. a la p. 253, en T, I, p. 369.

de sensación [*sense-impressions*] que realmente hayan acaecido. Y si estaba hablando sólo de un modo popular, en aras de la brevedad, y realmente pretendía que sus conjunciones eran conjunciones entre impresiones de sensación (como uno o dos pasajes sugieren que lo hizo), entonces creo que estaba cometiendo un error. Es muy dudoso que haya alguna conjunción constante entre impresiones de sensación. Si intentamos formular una, cualquier cabezada somnolienta o parpadeo nos refutará. Sólo tenemos que cerrar los ojos o voltear la cabeza en el momento preciso, cuando la supuesta conjunción constante debe ocurrir, y no ocurrirá en absoluto... Así, Hume tenía toda la razón para usar el lenguaje que usó, el lenguaje de objetos materiales y de eventos físicos. Sólo así puede asegurar las conjunciones constantes que su teoría de la Inducción requiere. (Price [2], I, p. 7.)

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Hume admite que la relación causal se da no sólo entre eventos que pertenecen al "mundo externo", sino también entre los que pertenecen a nuestro propio "mundo interno" y entre aquéllos pertenecientes a ambos tipos de "mundos". Lo que sucede, como dice Hume en el Tratado, es que "en aras de la brevedad" sólo analizará a fondo la relación causal entre eventos del mundo externo —en lo cual seguiré su ejemplo—; pero señala que lo que dice acerca de este caso también vale para los otros (cf. T, I, III, II, p. 124). De aquí en adelante, cuando hable de 'las características en la experiencia relacionadas con la causalidad', habrá que entender dicha frase, o frases equivalentes, tomando en cuenta todas las aclaraciones recién hechas.

Ahora bien, en el libro I del Tratado Hume se vio llevado de un modo natural —y quizá también un tanto "inadvertido", pues no es algo en lo que vuelva a insistir— a afirmar que ciertos procesos mentales inconscientes *podrían* coadyuvar a la mente en la génesis de la creencia causal. En palabras suyas:

... la experiencia pasada, de la cual dependen todos nuestros juicios sobre las causas y los efectos, podría operar en nuestra mente de un modo tan imperceptible [*an insensible manner*] como para que nunca se la tomara en cuenta [*as never to be taken notice of*], y

podría incluso en alguna medida sernos desconocida [unknown]. Una persona, que en su viaje se para en seco al encontrar un río en su camino, preve las consecuencias de su seguir adelante; y el conocimiento de estas consecuencias se lo transmite la experiencia pasada, la cual le informa de ciertas conjunciones de causas y efectos. Pero ¿podemos pensar, que en esta ocasión reflexiona sobre alguna experiencia pasada, y evoca ejemplos que ha visto o escuchado, para descubrir los efectos del agua en los cuerpos animales? No, neguramente; este no es el método, con el que procede en su razonamiento. La idea de hundimiento está tan estrechamente conectada con la de agua, y la idea de asfixia con la de hundimiento, que la mente efectúa la transición, sin la asistencia de la memoria. La costumbre opera antes de que tengamos tiempo para la reflexión. Los objetos parecen tan inseparables, que no interponemos ni un momento de retraso al pasar del uno al otro. Pero como esta transición procede de la experiencia, y no de alguna conexión primaria entre las ideas, debemos reconocer necesariamente, que la experiencia podría producir un juicio y una creencia de causas y efectos mediante una operación autónoma [a separate operation], y sin que jamás se pensara en ella [without being once thought of]. Esto elimina cualquier pretexto, si aún queda alguno, para afirmar que el razonamiento convence a la mente de ese principio, de que ejemplos de los que no tenemos ninguna experiencia, deben necesariamente asemejarse a aquellos de los que tenemos experiencia. Pues aquí encontramos, que la imaginación o el entendimiento puede extraer inferencias a partir de la experiencia pasada, sin reflexionar sobre ella [without reflecting on it]; aún más sin formarse ningún principio [without forming any principle] con respecto a ella, o razonar sobre ese principio. (T, I, III, VIII, pp. 152-3.)

Tres son los pasajes del párrafo anterior que con más fuerza permiten inferir que Hume reconoció que *podrían* existir ciertos procesos mentales inconscientes:

- (1) ... la experiencia pasada, de la cual dependen todos nuestros juicios sobre las causas y los efectos, podría operar en nuestra mente de un modo tan imperceptible [an insensible manner] como para que nunca

*se la tomara en cuenta [as never to be taken notice of], y podría incluso en alguna medida sernos desconocida [unknown]. (Cursivas mías.)*

- (2) ...debemos reconocer necesariamente, que la experiencia podría producir un juicio y una creencia de causas y efectos mediante una operación autónoma [*a separate operation*], y *sin que jamás se pensara en ella [without being once thought of]. (Cursivas mías.)*
- (3) ...la imaginación o el entendimiento puede extraer inferencias a partir de la experiencia pasada, *sin reflexionar sobre ella [without reflecting on it]; aún más sin formarse ningún principio [without forming any principle]* con respecto a ella, o *razonar sobre ese principio. (Cursivas mías.)*

\*

Empero, los pasajes (1), (2) y (3) son interpretables de un modo tal que no implique ningún reconocimiento, por parte de Hume, de que pudiera haber procesos mentales inconscientes. Basta con interpretar que la experiencia pasada, de la que habla en ellos, da lugar a un tipo de *sustrato fisiológico* no consciente, que a nivel mental tenga el efecto de generar nuestros juicios y creencias causales. En lo que sigue examinaré la plausibilidad de esta interpretación.

### 1.1 ¿Un Sustrato Físico No Consciente?

Interpretar la experiencia pasada, de la cual habla Hume en los pasajes (1), (2) y (3) antes citados, como dando lugar a un sustrato fisiológico que contribuyera a generar nuestros juicios y creencias causales, se enfrentaría a las siguientes dificultades.

En primer lugar, comprometería a Hume con el materialismo o con el dualismo sustancial, posturas con respecto a las cuales es un escéptico, cuando no las llega a declarar francamente como carentes de sentido, debido a uno y el mismo rasgo de su lógica, a saber, el empirismo. Pues no tendríamos ninguna evi-



dencia empírica directa (i.e. ninguna impresión) de ninguna sustancia. En palabras suyas:

No tenemos ninguna idea de sustancia de ningún tipo, ya que no tenemos ninguna idea sino la que se deriva de alguna impresión, y no tenemos ninguna impresión de ninguna sustancia ya sea material o espiritual. (C, en (T, I, app. A, p. 349).<sup>2</sup>

A esto Hume le añade que tampoco tenemos ninguna idea de inherencia, por lo cual sostiene que ni siquiera entendemos el significado de la pregunta de "*Si las percepciones inhieren en una sustancia material o inmaterial...*" (cf. T, I, IV, V, p. 284). Todo lo cual parece finalmente reducir, a los ojos del Hume del Tratado, el materialismo y el dualismo al sinsentido.

En segundo lugar, tal interpretación comprometería a Hume con la investigación de *causas últimas* (i.e. trascendentales), lo cual él rechaza (cf. cita en pp. 64-5 *supra* y primeros renglones de cita en pp. 75-6 *infra*).

Por otra parte, dicha interpretación implicaría un uso de la noción de causalidad que, debido de nuevo a su empirismo, Hume no se podría permitir, al menos "oficialmente": la causalidad entre lo físico —en este caso el sustrato fisiológico no consciente— y lo mental. Pues este sería un caso más de afirmación de una relación causal entre algo que está más allá de la experiencia y las percepciones, i.e. de una relación causal que no es experimentable. (Cf. pp. 42-3 *supra*.)

El problema que hay para Hume, ahora podemos decirlo, con las afirmaciones, o incluso con *el mero planteo de la posibilidad*, de relaciones causales entre tipos de eventos, cuando

<sup>2</sup> Si a esto le aplicamos aquella "navaja semántica" de la Investigación (cf. p. 59 *supra*), dirigida contra los términos metafísicos, resultaría que tanto el materialismo como el dualismo caen en el sinsentido; ya que, según aquel principio semántico: "... cuando albergamos alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como ocurre con excesiva frecuencia), sólo necesitamos inquirir, ¿de qué impresión se ha derivado esa supuesta idea? Y si es imposible asignar alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha." Sobre la aparente incongruencia en Hume, en cuanto a sus declaraciones de escepticismo y sinsentido con respecto al materialismo y al dualismo, cf. APENDICE 3.

al menos uno de ambos tipos está integrado por eventos que suceden más allá de la experiencia, radica en lo siguiente. En tal caso no se cumple, o al menos no podemos experimentar que se cumpla, ninguna de las tres características "en la experiencia" que contribuyen a generar nuestras creencias causales; por lo cual, no habría ninguna base empírica que sustentara una creencia causal tal. Sin embargo, podría pensarse que el no experimentar que se cumple ninguna de las características en la experiencia, relacionadas con la causalidad, no representaría finalmente ningún problema para Hume. Pues, por lo visto, la frase "en la experiencia" debe interpretarse, en este contexto, a la luz de la creencia en el mundo externo; y el tener esta creencia consiste, en parte, en creer que existen muchas cosas (externas) aún cuando actualmente no las percibamos, o nunca las hayamos percibido ni las vayamos a percibir. Sin embargo, aunque lo anterior es cierto, eso no tiene que ver con el asunto en cuestión. Pues para Hume la creencia (vulgar) en el mundo externo depende fundamentalmente de la experiencia, por lo menos en cuanto a su génesis y su contenido (el mundo del sentido común se ve, se toca, se huele, etc.); tal que, de acuerdo con él, esta creencia llega a postular la existencia de entidades *no observadas* (pero observables en principio), mas no de entidades *inobservables*. Y, recordemos, el asunto en cuestión se suscita sólo en relación a este último tipo de entidades. Así que hablar de entidades externas inobservables equivaldría para Hume a no saber de qué se está hablando, e incluso a hablar sin sentido, por carecer tal noción de cualquier contenido empírico posible: "Por lo que respecta a la noción de existencia externa, cuando se la toma por algo específicamente distinto de nuestras percepciones, ya hemos demostrado su absurdo." (T, I, IV, II, p. 239. Cf. también segundo epígrafe al cap. II.) Seguramente debido a esto Hume dice lo siguiente en la Investigación:

...dudo mucho si fuera posible que una causa fuese conocida sólo por su efecto... Es sólo cuando dos *especies* de objetos se hallan constantemente conjuntadas, que podemos inferir el uno a partir del otro... Si la experiencia y la observación y la analogía son, en verdad, las únicas guías que razonablemente podemos seguir

en las inferencias de esta naturaleza; ambos la causa y el efecto deben guardar una similitud y una semejanza con otras causas y efectos, que conozcamos, y que hayamos encontrado, en muchos casos, conjuntados la una con el otro. (I, XI, 113, p. 148.)

Sin embargo, aparte de los usos "no oficiales" examinados (en pp. 42-3 *supra*) que Hume hace de la noción de causalidad—cuando se pregunta por la causa de nuestras impresiones o cuando se niega a indagar la causa de que la mente opere en base a los principios de asociación—, uno de esos usos, que examinaré enseguida, es en realidad sorprendente, porque lo compromete claramente con un tipo de materialismo o de dualismo; lo cual puede dar pie a pensar, entonces, que finalmente no sería descabellado interpretar la experiencia pasada en (1), (2) y (3) como dando lugar a un sustrato fisiológico. Este uso aparece en una parte del libro I del Tratado donde Hume explica en términos *físicos* o, como dice él mismo, en términos de "anatomía y filosofía natural", los errores que a veces comete la mente al usar los principios de asociación:

Cuando admití las relaciones de la *semejanza*, la *contigüidad* y la *causalidad*, como principios de unión entre ideas, sin examinar sus causas, fue más en prosecución de mi primera máxima, de que al final debemos conformarnos con la experiencia, que por la carencia de algo aparentemente convincente [*specious*] y plausible, que podría haber expuesto sobre ese tema. Habría sido fácil efectuar una disección imaginaria del cerebro, y mostrar, por qué, en nuestra concepción de cualquier idea, los espíritus animales entran en todos los senderos [*traces*] contiguos, y despiertan las otras ideas relacionadas con *é*quella. Pero aunque haya rechazado cualquier ventaja, que podría haber obtenido de este asunto al explicar la relación de las ideas, me temo que aquí debo recurrir a él, para dar cuenta de los errores que surgen de estas relaciones.<sup>15</sup> Por lo tanto observaré, que como la mente está provista del poder de despertar [*exciting*] cualquier idea que le placga; siempre que manda los espíritus a esa región del cerebro, donde se ubica la idea; estos espíritus siempre despiertan la idea, cuando entran precisamente en los senderos apropiados, y buscan *esa* célula, que pertenece a la

idea. Pero como su movimiento rara vez es directo, y naturalmente se desvía un poco hacia uno u otro lado; por esta razón los espíritus animales, al caer en senderos contiguos, presentan otras ideas relacionadas, en vez de esa que la mente deseaba al principio examinar. No siempre somos conscientes de este cambio; sino que continuando aún con el mismo curso de pensamiento, hacemos uso de la idea relacionada, que se nos presenta, y la empleamos en nuestro razonamiento, como si fuera la misma que aquella que demandábamos. Esta es la causa de muchos errores y sofismas en filosofía; como naturalmente se imaginará, y como sería fácil mostrar, si hubiera la ocasión. (T, I, II, V, p. 106.)

La nota 15, que aparece insertada en el texto de Hume, es del editor D. G. C. Macnabb, quien con razón apunta lo siguiente: "No es claro por qué Hume pensó que una excursión en fisiología era más necesaria en este contexto que en el otro." (*Loc. cit.*) Mi propia conjetura al respecto es que Hume no encontró otro modo de explicar el error en el uso de los principios de asociación, más que haciendo una "excursión en fisiología". De cualquier modo, lo importante aquí es observar que Hume emplea términos físicos para explicar un fenómeno puramente psíquico o mental: los errores en el uso de los principios de asociación, se explican en términos del poder que posee la mente para mandar espíritus animales a distintas regiones del cerebro —a través de senderos que llevan hacia células cerebrales donde se asientan ideas—, las cuales, al despertarias los espíritus, se traen a la conciencia; el error ocurre porque el movimiento de los espíritus no es directo, lo cual ocasiona que a veces caigan en senderos contiguos, que conducen hacia células que son el asiento de ideas distintas de la que la mente deseaba originalmente examinar.

La explicación anterior es sorprendente, porque va en contra del empirismo de Hume, de su rechazo al materialismo y al dualismo, de su uso oficial de la noción de causalidad y de su rechazo a la investigación de "causas últimas". De algún modo Hume era consciente de que no podía dar fácilmente tal explicación, pues al darla escribe: "me temo [que esto tengo que explicarlo así]" (cf. última cita).

Algo que complica aún más el asunto, es que en la explicación anterior Hume asume, de un modo completamente acrítico, la existencia de los *espíritus animales*. Estas entidades (supuestamente físicas) eran normalmente postuladas, en las explicaciones anatómicas y fisiológicas, como los "emisarios" que posibilitan la comunicación entre las esferas física y psíquica, en funciones tales como la percepción vía los sentidos, las sensaciones producidas por el cuerpo y la producción de movimientos corporales voluntarios. Y esto era así al menos desde los tiempos de la ciencia griega del siglo III a. C., pasando por Galeno (siglo II d. C.); en las obras escolásticas tales entidades ya se ubican en el contexto de explicaciones que presuponen claramente el dualismo sustancial, lo mismo que en Descartes y en Locke más tarde.<sup>3</sup> Hume mismo, pues, parece asumir acríticamente tales entidades (ya que en ninguno de los lugares del libro I del Tratado donde las menciona, y son varios, hace alguna aclaración especial sobre ellas) con todo y el contexto dualista que la tradición le hereda. Lo cual muestra, finalmente, las graves tensiones a las que sometía, aparentemente sin advertirlo, los distintos principios de su lógica.

Los usos no oficiales de la noción de causalidad en Hume que he venido señalando, su coqueteo con el materialismo recién examinado y la argumentación de Robison recogida en el APENDICE 3, me da pie a pensar que Hume asumía tácitamente *la existencia* de un mundo externo en sí, más allá de toda posibilidad de conocimiento y de experiencia (algo así como el nómeno kantiano). Gregorio Klimovski escribe algo (en [1], p. 340) que va en esta misma línea:

... podría intuirse que algo como el objeto en sí estaría implícitamente aceptado por Hume, pero que a pesar de ello no es ni siquiera mencionado o recordado con algún interés en sus análisis.

De cualquier modo, la explicación en términos físicos del error en el uso de los principios de asociación, es una explicación atípica y muy problemática, no sólo en el contexto del libro I del

<sup>3</sup> Cf. Crombie [1], vol. I, III, 7, pp. 149-54 y vol. II, II, 3, pp. 199-200 y 204-16; y Locke [1], II, VIII, §11-13, pp. 136-7.

Tratado, sino de toda la lógica humeana. Por lo cual, no podría servir de guía o modelo para interpretar la experiencia pasada como dando lugar a un tipo de sustrato fisiológico no consciente.

Así que los pasajes (1), (2) y (3) nos permiten inferir, más bien, que:

*Hume estaba coqueteando con la idea del uso de un concepto de inconsciente, de tipo mentalista además.*

\*

Ahora bien, asumiendo la interpretación anterior de los pasajes (1), (2) y (3), procederé a mostrar que es en relación con la característica de la conjunción contante entre *A's* y *B's* que Hume sugiere el uso de un concepto de inconsciente.

## 1.2 Un Sustrato Mentalista Inconsciente

'Conjunción constante entre *A's* y *B's*' significa, en el contexto del análisis humeano de la causalidad, repetición en la experiencia pasada de secuencias del tipo *A-B*, tal que dichas secuencias presentan regularmente las otras dos características. Según Hume, este tipo de regularidad en la experiencia genera eventualmente en la mente un *hábito* o *costumbre*, a saber, el hábito o costumbre de imaginar la existencia de una *A* previa ante la aparición de una *B*, o bien la existencia de una *B* posterior ante la aparición de una *A*. En este hábito Hume "encuentra" el origen de la idea de conexión necesaria que contiene la noción de causalidad.<sup>4</sup> Y es en la génesis de este hábito que *sugiere* la posible intervención de procesos mentales inconscientes.

En el ejemplo que da Hume (cf. cita en pp. 70-1 *supra*) del hombre que se detiene ante un río, previendo las consecuencias de su seguir adelante, tal hombre efectuaría más o menos los dos siguientes juicios causales:

<sup>4</sup> Cf. T, I, III, XIV, p. 216; e I, VII, II, 59, p. 75. Un estudio interesante sobre la idea de conexión necesaria en Hume se encuentra en Stroud [1], IV, pp. 118-37.

si sigo adelante, me hundiré; y si me hundo, me ahogaré.

Y, como dice Hume, al efectuar tales juicios lo más seguro es que el hombre no lleve a cabo ningún proceso adicional de reflexión, ni apele a su memoria conscientemente (recordando situaciones que vengan al caso). El hombre efectúa los juicios automáticamente. Pero no hay ninguna "conexión primaria entre las ideas" —de seguir adelante y hundirse, hundirse y ahogarse—; pues, como Hume no se cansa de repetir en el *Tratado* y en la *Investigación*, la relación entre las ideas conectadas causalmente no es *a priori*, sino *a posteriori*:

Me aventuraré a afirmar, como una proposición general, que no admite ninguna excepción, que el conocimiento de esta relación [de causa y efecto] no se obtiene, en ningún caso, mediante razonamientos *a priori*; sino que surge completamente de la experiencia, cuando hallamos que ciertos objetos particulares están constantemente conjuntados unos con otros. (I, IV, I, 23, p. 27.)

Entonces, los juicios causales del hombre no se basan en la reflexión ni en el recuerdo consciente; sin embargo, se basan en la experiencia pasada. ¿Cómo es esto posible? Es aquí donde Hume coquetea con la idea de echar mano de un concepto de inconsciente y esto nos permite explicar por qué escribe los pasajes (1), (2) y (3), los cuales nos llevaron a inferir que reconoce que podrían existir ciertos procesos mentales inconscientes. Así, la experiencia pasada es la base de los juicios causales del hombre, pero tal base no sería consciente.

Sin embargo, si la experiencia pasada es la base de nuestros juicios causales, pero tal base no es consciente y, además, no es interpretable su mención en este contexto como dando lugar a un tipo de sustrato fisiológico no consciente, ¿qué sería la experiencia pasada, o cómo interpretar aquí la función que desempeña, en tanto base no consciente de nuestros juicios causales? Hume *sugiere* el uso de un concepto de inconsciente en relación a esta cuestión. Pero, después de examinar el asunto más a fondo, podemos concluir que tal sugerencia se convierte en realidad en una demanda:

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

*el análisis humeano de la creencia causal en el Tratado demanda el uso de un concepto de inconsciente y, además, de tipo mentalista.*

Parte de la explicación humeana de cómo la experiencia pasada opera en la génesis de la creencia causal, consiste en postular un mecanismo mental: aquel hábito de imaginar la existencia de una *A* previa ante la aparición de una *B*, o bien la existencia de una *B* posterior ante la aparición de una *A*. Como vimos, este hábito dependía de la conjunción constante entre *A*'s y *B*'s en la *experiencia pasada*. De acuerdo con la conclusión del párrafo anterior, lo que ocurre, entonces, es que:

*de un modo impremeditado, irreflexivo e inconsciente, la repetición en la experiencia pasada de dos tipos de eventos A y B, asociados del modo "causal", acaba por generar en la mente el "hábito causal".*

Así, el hábito causal puede ser consciente, mas no su génesis.

Este es, pues, el uso del concepto de inconsciente que no sólo sugiere, sino que además demanda, el análisis humeano de la creencia causal. La conjunción constante entre *A*'s y *B*'s en la experiencia pasada, generaría, inconscientemente, el hábito en el que "radica" la idea de conexión necesaria, contenida en la noción de causalidad.

Sin embargo, no todas las creencias causales se generarían exactamente en base a este tipo de componente inconsciente. Pero las más numerosas e importantes sí lo harían, siendo las restantes "más raras e inusuales":

Podemos observar en general, que en todas las más establecidas y uniformes conjunciones entre causas y efectos, tales como aquellas de la gravedad, el impulso, la solides, etc., la mente nunca lleva su visión expresamente a considerar ninguna experiencia pasada: aunque en otras asociaciones de objetos, que son más raras e inusuales, puede auxiliar con esta reflexión a la costumbre y a la transición de ideas. ( T, I, III, VIII, p. 153. )

Hume considera al menos dos tipos de razonamientos causales en los que en su génesis la reflexión "auxilia" a la costumbre.



Uno de los tipos mencionados se da cuando concluimos una relación causal entre los ejemplares de dos clases de eventos con base en un solo "experimento"; "...a condición de que se haga con juicio, y después de una cuidadosa remoción de todas las circunstancias ajenas y superfluas." (*Loc. cit.*) Como dice Hume, un solo experimento no genera un hábito —"una golondrina no hace verano", decimos nosotros—, por lo que en este caso podría pensarse que la creencia causal no es "efecto" del hábito:

Pero esta dificultad se desvanecerá, si consideramos, que, aunque aquí se supone que sólo hemos tenido un experimento de un efecto particular, aún así tenemos muchos millones para convencernos de este principio, de que *objetos similares, puestos en circunstancias similares, siempre producirán efectos similares*; y como este principio se ha establecido él mismo mediante una costumbre suficiente, comunica evidencia y firmeza a cualquier opinión a la que pueda aplicarse... En todos los casos transferimos nuestra experiencia a casos de los que no tenemos ninguna experiencia, o bien *expresa o tácitamente, o bien directa o indirectamente.* (*Loc. cit.*)

Entonces, este tipo de razonamiento causal, "raro e inusual", "tácita" o "indirectamente" se basa en el tipo más frecuente, en el cual los procesos inconscientes jugarían un papel importante.

El otro tipo de razonamiento causal, en que Hume admite que la reflexión "auxilia" a la costumbre, corresponde a aquellos razonamientos causales basados en la "ocurrencia de eventos contrarios" en el pasado. Lo cual significa que la conjunción constante entre *A's* y *B's* no fue tan constante: a veces las *A's* se dieron en conjunción con las *B's*, pero también se dieron en conjunción con otro u otros tipos de eventos. Con respecto a este tipo Hume dice que:

... comúnmente tomamos a sabiendas en consideración la contrariedad de eventos pasados; comparamos los distintos lados de la contrariedad, y cuidadosamente sopesamos los experimentos, que tenemos en cada lado: de lo cual podemos concluir, que nuestros

razonamientos de esta clase no surgen *directamente* del hábito, sino de una manera *oblicua*. . . (T, I, III, XII, p. 183-4).

No es necesario entrar aquí en detalles sobre la "manera *oblicua*" en que el hábito opera en este tipo de razonamiento causal (la explicación se encuentra básicamente en T, I, III, XII, pp. 184-5); lo que importa es nada más señalar que la conclusión a la que llega Hume es fundamentalmente la misma que aquella a la que llega en relación al tipo anterior:

Así, en general, los experimentos contrarios producen una creencia imperfecta, o bien debilitando el hábito o bien dividiendo y luego juntando en partes distintas, ese hábito *perfecto*, el cual nos hace concluir en general, que los casos, de los que no tenemos ninguna experiencia, deben necesariamente asemejarse a aquellos de los que tenemos experiencia. (T, I, III, XII, p. 185.)

Este "hábito *perfecto*" es el mismo que aquel principio, aunque sin el componente modal, mencionado en la primera cita en p. 81 *supra*, del que hay "millones [de experimentos] para convencernos" de su existencia. El cual lleva aquí de nuevo a Hume a concluir que este tipo de razonamiento causal también se basa indirectamente, "de manera *oblicua*", en el tipo más frecuente; en el que los procesos inconscientes jugarían un papel importante.

Así, el tipo de razonamiento causal en el que sus casos son más numerosos e importantes es aquel en que los procesos inconscientes jugarían un papel crucial. Los dos tipos restantes son más raros e inusuales, pero se basan indirectamente en el primero; pues el hábito correspondiente al primer tipo se transfiere de algún modo a los otros dos, aunque en el último sufre alguna modificación (es "dividido" y "vuelto a juntar" en partes distintas). De donde se sigue que en esos dos tipos restantes los procesos mentales inconscientes también jugarían, indirectamente, un papel crucial.

## 2. COMPARACION HUME-FREUD

EL concepto de inconsciente que podría usar Hume no es el típicamente freudiano, pues no está relacionado con la represión ni con la enfermedad mental (a menos que consideremos que tener la concepción del mundo que tenemos sea padecer una enfermedad mental). Sin embargo, creo que hay elementos del concepto freudiano que pueden arrojar luz sobre el humeano.

En primer lugar, recordemos que el mismo Freud no equiparaba lo inconsciente con lo reprimido; pues tenía dos nociones de inconsciente, una amplia y otra restringida, ninguna de las cuales equiparaba llanamente con lo reprimido. Según la noción amplia, las ideas inconscientes no tienen por fuerza vedado el acceso a la conciencia; aquéllas que no lo tienen son las preconcientes, parte de las cuales son los recuerdos latentes accesibles. Según la noción restringida, las ideas inconscientes propiamente dichas son normalmente inaccesibles a la conciencia, aunque no sólo debido a que hubieran sido reprimidas, pues recordemos que la ecuación freudiana

inconsciente = reprimido o represor o innato

recogía los distintos tipos de ideas o procesos mentales inconscientes que comprende la noción restringida. (Cf. pp. 18-9 *supra*.)

Pues bien, el concepto humeano de inconsciente estaría más lejos, aunque sólo en cierto sentido, como veremos, de la noción restringida freudiana de inconsciente que de la amplia. Ya que, como dije antes, tal concepto no está relacionado con la represión (en ninguna de sus dos vertientes de reprimido o represor) ni con la enfermedad mental. Tampoco está relacionado con lo innato, pues las ideas inconscientes humeanas se adquirirían vía la experiencia, y nada tendrían que ver con ideas heredadas que fuesen producto de las experiencias de nuestros ancestros (cf. cap. I, nota 10); amén de que Hume rechaza expresamente que poseamos ideas innatas (cf. p. 39 *supra*). Esto descarta el que cualquiera de las tres posibilidades del lado derecho de la ecuación anterior exprese adecuadamente el concepto humeano de inconsciente.

En cambio, el susodicho concepto parecería quedar mejor recogido por la noción amplia de Freud; ya que las ideas inconscientes que intervendrían en la génesis de las creencias causales podrían clasificarse, más específicamente, como ideas preconscious. Pues, en general, no tendrían por qué resultar inaccesibles a la conciencia: no habría, en general, razones para "archivar" (reprimir) en el inconsciente las conjunciones constantes, experimentadas en el pasado, que intervendrían en la génesis de nuestras creencias causales. Sin embargo, el asunto no es tan simple; ya que, por ejemplo, si experimenté cierta conjunción constante el tres de mayo de 1960, la cual intrvino en la génesis de una de mis creencias causales, ¿podría recordar ahora esa conjunción particular? O, más en general, ¿podría ahora recordar las primeras conjunciones de ese tipo, que me llevaron a generar esa creencia, las cuales seguramente ya estarán perdidas en el inconsciente más inaccesible, junto con las demás experiencias de mi primera infancia? Pese a esto, también es cierto lo antes dicho, en el sentido de que, en general, no habría razones para reprimir en el inconsciente inaccesible las conjunciones experimentadas en el pasado; amén de que muchas de ellas serían preconscious, las podría recordar, sobre todo mientras más recientes fueran (por ejemplo, alguna que hubiese experimentado ayer o hace tan solo una hora).

Lo anterior muestra que ninguna de las dos nociones freudianas de inconsciente, la amplia y la restringida, expresa *sola* adecuadamente la gama de procesos mentales inconscientes que intervendrían en la génesis de prácticamente cualquier creencia causal. Pues tal gama abarcaría tanto conjunciones constantes "archivadas" (mas no necesariamente reprimidas) en el inconsciente más inaccesible, como conjunciones pertenecientes al preconscious más inmediato (por ejemplo, una que acabe de suceder y que me haya impresionado especialmente). Esto parece significar que los procesos mentales inconscientes humanos serían recogidos por las *dos* nociones freudianas de inconsciente. Sin embargo, no es así; ya que la noción restringida es, por lo visto, demasiado restringida como para poder recoger los procesos

inconscientes humeanos que tendría que recoger (a saber, aquellas conjunciones pertenecientes al inconsciente inaccesible), pues tales procesos podrían no tener nada que ver con lo reprimido o con lo represor o con lo innato. Habría, pues, que ampliar la noción restringida para que pudiera dar cabida a los procesos humeanos.

La susodicha ampliación podría hacerse siguiendo el espíritu de la línea adleriana; pues, recordemos, Adler sostenía que el inconsciente inaccesible también contenía, además de lo que Freud indica, elementos que simplemente el individuo no había entendido y había asumido inconscientemente, a fin de su adaptación vital y social (cf. p. 29 *supra*) o, como dice el mismo Adler, a fin de su adaptación a las "exigencias cósmicas y sociales". Y se antoja pensar que las conjunciones humeanas pertenecientes al inconsciente inaccesible poseerían, precisamente, esta nueva característica general que Adler señala.

En segundo lugar, vimos que, según la concepción dinámica de lo inconsciente de Freud, hay ideas que a la vez que son inconscientes son activas, al determinar rasgos de la conducta. Debido a lo cual, su postulación permitía explicar esos rasgos que, de otro modo, parecerían difíciles de explicar. Y la posibilidad de dar tales explicaciones constituía una evidencia indirecta, pero fuerte, de que dichas ideas efectivamente existen. (Cf. p. 12 *supra*.)

Pues bien, los procesos mentales inconscientes humeanos, tanto aquellos inconscientes en sentido restringido (ampliado en la línea adleriana), como los preconscientes, parecen poseer también un carácter dinámico. Por lo cual, el concepto humeano de inconsciente quedaría enmarcado en una concepción dinámica; aunque, a diferencia de la concepción freudiana, habría que introducir un par de instancias mentales más. Así, la experiencia pasada, que contribuye a generar la creencia causal, estaría constituida por ideas inconscientes pero activas, las cuales, ejerciendo una especie de "efecto acumulativo", generarían el hábito del que depende la idea de conexión necesaria; este hábito es la primera instancia que habría que introducir. La segunda corresponde a la creencia causal ya generada, la cual obviamente tiene repercusiones directas sobre la conducta (cf., por ejemplo,

cita en p. 53 *supra*). Entonces, de la postulación inicial de la experiencia pasada como conformada por ideas inconscientes pero activas, pasando por el hábito y la creencia causal, llegamos a la determinación de ciertos rasgos de la conducta. Recordemos, además, el gran peso (excesivo) que Hume daba a la creencia causal, pues la consideraba como el principio rector de nuestra razón sintética (cf. tercera cita en p. 63 *supra*); por eso no vacila en considerarla también como uno de los principios rectores de nuestra conducta:

...esta operación de la mente, mediante la cual inferimos efectos similares a partir de causas similares, y vice versa, es... esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas... (I, V, II, 45, pp. 55.)

Así, al igual que con respecto a Freud, podríamos decir, con respecto a Hume, que la postulación de ideas inconscientes pero activas también permitiría explicar rasgos importantes de la conducta; lo cual, finalmente, justificaría su postulación.

Sin embargo, un rasgo importante de la concepción freudiana del inconsciente que Hume no podría aceptar es el materialismo. Recordemos que Freud lo adoptaba en un intento por enfrentarse a la concepción cartesiana de la mente; pues dicha concepción implica una objeción a la postulación de la existencia de procesos mentales inconscientes. Tal objeción se basa en dos tesis: la de la identificación de la mente con la conciencia y la del dualismo sustancial. Freud respondía la objeción negando ambas tesis y adoptando el materialismo; lo cual lleva a negar también que el inconsciente sea una especie de segunda conciencia. (Cf. pp. 8-9 *supra*.) Por lo visto, Hume también debería estar dispuesto a negar la identificación de la mente con la conciencia; pero, con respecto al materialismo y al dualismo, como vimos, su postura es escéptica, cuando no llega a declarar francamente que ambas posiciones carecen de sentido (cf. p. 72-3 *supra*).

En consecuencia, al negar la identificación de la mente con la conciencia y rechazar el materialismo y el dualismo, Hume se vería llevado a asumir el inconsciente como esa especie de segunda

conciencia que Freud negaba.<sup>5</sup> En el capítulo VI exploraré otra línea argumentativa, aunque no independiente de ésta, que nos lleva a la misma conclusión de que Hume debería haber usado un concepto de inconsciente de este tipo.

### 3. EN LA INVESTIGACION

El uso del concepto de inconsciente que pudimos imponerle a Hume se basa en su análisis de la creencia causal del Tratado. El análisis de tal creencia que presenta en la primera Investigación es fundamentalmente el mismo; pero en esta obra trata de evitar, entre otras cosas, la *posibilidad* de postular ideas inconscientes. El hábito o costumbre del Tratado (que se gestaría como efecto de un cúmulo de ideas inconscientes pero activas), se sustituye en la Investigación por un *instinto* o *tendencia mecánica* que es parte de nuestra constitución natural, i.e. que es innato, y que se manifiesta desde "la primera aparición de la vida y el pensamiento" — recordemos el sentido amplio que Hume daba a este último término (cf. pp. 52-3 supra):

...como esta operación de la mente, mediante la cual inferimos efectos similares a partir de causas similares, y *vice versa*, es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, no es probable que pudiera confiarse a las deducciones falaces de nuestra razón, la cual es lenta en sus operaciones; no aparece, en ningún grado, durante los primeros años de la infancia; y en el mejor de los casos está, en cualquier edad y período de la vida humana, extremadamente sujeta al error y la confusión. Está más de acuerdo con la sabiduría común de la naturaleza asegurar un acto de la mente tan necesario, mediante algún instinto o tendencia mecánica, que pueda ser infalible en sus operaciones, pueda descubrirse él mismo con la primera aparición de la vida y el pensamiento, y pueda ser independiente de todas las laboriosas

<sup>5</sup>Dicho con más exactitud, Hume se vería llevado a asumir el inconsciente como una especie extraña de segundo "has de percepciones", pues era escéptico con respecto a la sustancialidad de la mente (cf. T, I, IV, VI; donde expone su teoría de la identidad personal). (Esto lo trataré con más amplitud en el capítulo VII.)

deducciones del entendimiento. Tal como la naturaleza nos ha enseñado el uso de nuestros miembros, sin darnos el conocimiento de los músculos y los nervios, mediante los que se mueven; así nos ha implantado un instinto, que conduce al pensamiento en un curso correspondiente a aquél que ha establecido entre los objetos externos; aunque ignoramos aquellas fuerzas y poderes, de los que depende totalmente este curso y sucesión regulares de objetos. (I, V, II, 45, p. 55.)

Así, podemos decir, *prima facie*, que el Hume de la Investigación portula como innato el equivalente del hábito del Tratado, comprendido en la creencia causal; lo cual le evita la *posibilidad* de afirmar la intervención de ideas inconscientes en la génesis de tal creencia.

Las ventajas más patentes de este nuevo enfoque sobre el origen de la creencia causal son, al menos, dos:

- (1) El innatismo permite explicar la universalidad de la creencia causal en la especie humana de un modo elegante y sencillo, pues dicha universalidad dependería de que esa creencia se origina en base a un instinto que es innato a la especie.<sup>6</sup>

Y,

- (2) Aparentemente se obtiene la ventaja adicional de una explicación en principio más económica, sobre el origen de la creencia causal, debido a que se corta la posibilidad de que intervengan ideas inconscientes en el asunto.

Lo anterior no significa que en la Investigación la experiencia pasada no juegue ningún papel en la explicación de la génesis de la creencia causal; pues, como Hume no se cansa de repetir, tanto en la Investigación como en el Tratado, no es razonando a priori como llegamos a creer que se da cualquier relación causal en el mundo, sino más bien a posteriori.

<sup>6</sup>El Hume del Tratado habría preferido no indagar la causa de tal universalidad y considerarla como un dato último e inexplicable de la naturaleza humana, debido a que rechazaba la investigación de causas últimas (cf. cita en pp. 64-5 supra).



Aparentemente lo que ocurre, entonces, es que la experiencia pasada desempeña en la Investigación un papel más modesto que en el Tratado. Pues el instinto o tendencia mecánica, que lleva a la génesis de la creencia causal, se manifiesta desde "la primera aparición de la vida y el pensamiento", i.e. empieza a operar desde la aparición de la primera experiencia en la vida; tal como, por ejemplo, el instinto de mamar del pecho materno en los mamíferos. Entonces, el papel de la experiencia no sería *establecer* el instinto, sino *reforzarlo y confirmarlo*.

Sin embargo, Hume no podría decir exactamente lo anterior. Pues no podría aceptar que nacemos con instintos *específicos* que nos generan creencias causales específicas; como serían, por ejemplo, los "instintos" de evitar el fuego o los obstáculos, que nos generarían las creencias causales específicas de que el fuego y los obstáculos nos pueden dañar. Ya que esto equivaldría a aceptar que poseemos algún conocimiento innato acerca del fuego y los obstáculos. Pero, como dice Hume, todos nuestros razonamientos acerca de cualquier cuestión de hecho se fundan en la relación causal, la cual, a su vez, se funda *siempre* en la experiencia. Así que *a priori* no tendríamos nada que evitar con respecto al fuego y los obstáculos, como tampoco nada que nos atrajera específicamente hacia el pecho materno. ¿Por qué en los dos primeros casos habríamos de sentir repulsión y en el último atracción, previos a toda experiencia? En un principio los tres tipos de estímulos nos serían igualmente indiferentes, en relación a nuestro sentir atracción o repulsión hacia ellos, hasta que los hubiéramos experimentado. Esto puede sonar extremo pero creo que es fiel a la posición humeana:

Adén, aunque se suponga que sus facultades racionales son, desde el mismo principio, completamente perfectas, no podría haber inferido, a partir de su transparencia y de su fluidez que el agua lo asfixiaría, o a partir de su calor y de su luz que el fuego lo consumiría. (I, IV, I, 23, p. 27.)

No obstante, en la Investigación Hume admite que los *animales* poseen algunos instintos innatos específicos; pero, por

el modo como lo dice, también deja en claro que los *humanos* no poseemos instintos de este tipo:

Pero aunque los animales aprenden mucho de lo que saben a partir de la observación, también hay mucho de ello, que derivan por obra de la naturaleza misma [*from the original hand of nature*]; lo cual excede bastante la capacidad correspondiente [*the share of capacity*] que poseen en ocasiones ordinarias; y en lo cual mejoran, poco o nada, con la práctica y la experiencia más largas. A éstos los denominamos Instintos, y somos muy propensos a admirarlos como algo muy extraordinario, e inexplicable por todas las adquisiciones del entendimiento humano... Aunque el instinto sea *diferente*, aún así es un instinto, el que enseña a un hombre a evitar el fuego; tanto como aquél, que enseña a una ave, con tal exactitud, el arte de la incubación, y todo el orden y la economía de la crianza. (I, IX, 85, p. 108; cursivas mías.)

El instinto *diferente* en el ser humano, al que se refiere aquí Hume, es aquel comprendido en el razonamiento de tipo causal; el cual, como hemos visto, se funda siempre en la experiencia, a diferencia de aquellos instintos innatos específicos que admite en los animales.

Así, Hume no postularía instintos innatos específicos que nos generan creencias *causales* específicas; aunque con respecto a la creencia *en el mundo externo* sí sostiene algo como esto (cf. I, XII, II, 18, pp. 151-2). Entonces, creo que Hume *debería* haber postulado lo siguiente, *si hubiera* profundizado más en el asunto:

*una estructura instintual innata vacía de contenido*, según la cual la aparición de ejemplares de cualquier tipo de secuencia *A-B* de impresiones, que se nos den en ese orden —i.e. de cualquier tipo de secuencia *A-B* de impresiones en la que se dé la prioridad temporal de las *A's* y la conjunción constante entre *A's* y *B's*—, nos llevaría ulteriormente a esperar, de un modo instintivo o mecánico, una *B* ante la aparición de una *A* o bien a suponer una *A* previa ante la aparición de una *B*.

En sentido estricto, esta estructura instintual innata tendría que operar no sobre secuencias *A-B* de impresiones, sino de eventos (recuérdese la aclaración de Price a este respecto, citada en pp. 69-70 *supra*); lo cual supondría que la creencia en que acaeen eventos en el mundo externo también tendría que ser de algún modo innata. Como dije, en la Investigación Hume parece sostener precisamente eso:

... un instinto o predisposición [*prepossession*] natural lleva a los hombres a tener fe en sus sentidos...

... cuando los hombres siguen este ciego y poderoso instinto de la naturaleza, siempre suponen que las imágenes mismas, que presentan los sentidos, son los objetos externos...<sup>7</sup>

Así, la experiencia dotaría de contenidos específicos distintos a la estructura, i.e. la instanciaría de modos distintos, de acuerdo con los tipos específicos distintos de secuencias *A-B* que nos suministra. Generando de este modo instintos específicos con respecto al fuego, los obstáculos, el pecho materno, etc. (Cf. APENDICE 4.)

La interpretación estructural del instinto hace más justicia al papel que Hume le asigna a la experiencia en la génesis de la creencia casual, que el papel más modesto que le asigna la interpretación de los instintos específicos. Según esta última, el papel de la experiencia se reduce al de confirmar y reforzar instintos específicos (cf. pp. 88-9 *supra*); según aquélla, la experiencia misma es la que especifica instintos particulares en base a una estructura instintual innata. Decir esto es más adecuado, en primer lugar, debido a una razón ya vista, a saber, que no tenemos *ningún* conocimiento *a priori* acerca de ninguna relación causal; todo nuestro conocimiento de este tipo se basa en la experiencia. Lo cual choca con la interpretación de los instintos innatos específicos. En segundo lugar, porque está en el espíritu de Hume decir que si las regularidades en nuestra experiencia

<sup>7</sup> Obsérvese que con respecto a las creencias en el mundo externo y en la causalidad, la estrategia de la Investigación es la misma, en cuanto a sustituir por instintos innatos ciertos mecanismos mentales complejos postulados en el Tratado.

hubieran sido muy distintas, nuestras creencias causales también lo habrían sido; o bien, que si el "curso de la naturaleza" cambiara, nuestras creencias causales también tendrían que cambiar:

...no implica ninguna contradicción que el curso de la naturaleza pueda cambiar, y que a un objeto, aparentemente como aquellos que hemos experimentado, puedan acompañarlo efectos distintos o contrarios. (I, IV, II, 30, p. 35.)

Pero ni una ni otra posibilidad podría realizarse si ya naciéramos con instintos específicos, pues presumiblemente éstos serían rígidos y no admitirían modificación. En cambio, el postular sólo una estructura instintual innata sí puede dar cuenta de ambas posibilidades, pues los instintos específicos serían producto de la experiencia y, por lo mismo, podrían modificarse al cambiar ésta.

Hume introduce el instinto o tendencia mecánica en la Investigación como sustituto del hábito o costumbre del Tratado. Como dije antes, dos son, al menos, las ventajas más patentes de tal sustitución: (1) dar cuenta de la universalidad de la creencia causal y (2) obtener una explicación genética de tal creencia más económica en principio. Sin embargo, el hábito del Tratado tiene que ser, en realidad, toda una serie de hábitos *específicos*, estructuralmente idénticos, generados a partir de la experiencia pasada; cada uno de los cuales interviene, a su vez, en la génesis de cada una de las creencias causales específicas que le corresponde. Si en un primer momento a Hume le pareció, y creo en efecto que tal cosa ocurrió, que había una equivalencia funcional directa entre el hábito del Tratado y el instinto de la Investigación, lo que acabamos de ver mostraría que no hay tal equivalencia directa. Pues "el" hábito es en realidad *toda una serie de hábitos específicos*, mientras que el instinto es *una estructura vacía de contenidos específicos*. Por tanto, es sostenible que una equivalencia funcional directa se da no entre "el" hábito y el instinto, sino entre los hábitos específicos y los instintos específicos, una vez que la experiencia ha dotado de contenidos específicos distintos a la estructura instintual inicial. Pero, entonces, aquí cabe hacer una pregunta que el mismo Hume no hizo:

¿cómo realiza la experiencia la función de dotar de contenidos específicos a la estructura instintual?

A mi modo de ver, *resulta arduo no postular aquí de nuevo la intervención de ideas activas pero inconscientes en el proceso*. Sin embargo, hay una posibilidad digna de explorarse y que no apela a la intervención de tal tipo de ideas en el proceso.

\*

Si el Hume del Tratado nos permitió efectuar una comparación ilustrativa con Freud, el de la Investigación nos permite efectuar otra, igualmente ilustrativa y que ya se le pudo haber ocurrido a más de un lector, esta vez con Iván P. Pavlov. El concepto clave de la comparación no es ahora el de *inconsciente*, sino el de *reflejo condicionado*.

#### 4. TEORIA DEL REFLEJO CONDICIONADO

EN su artículo "El reflejo condicionado" (1934) Pavlov describe y explica del modo siguiente su célebre experimento con perros:

Veamos dos experimentos simples que todo el mundo puede realizar con éxito: introduzcamos una solución de ácido cualquiera en la boca de un perro. La solución provoca la reacción de defensa que es habitual en el animal: movimientos violentos de la boca y expulsión de la solución, así como secreción abundante de saliva para lavar la mucosa, saliva que es expulsada inmediatamente. Un agente exterior, por ejemplo un sonido, entra en acción antes que la solución sea introducida en la boca del animal, y esto se repite varias veces. ¿Qué puede observarse, entonces? Basta que este agente intervenga por sí solo para que el perro presente la misma reacción; los mismos movimientos de la boca y la misma salivación.

Estos dos fenómenos son precisos y constantes y deben definirse con el mismo término fisiológico de *reflejo*. Ambos desaparecen si se seccionan los nervios motores de los músculos bucales y los nervios secretorios de las glándulas salivales, es decir, las vías eferentes,

o las vías aferentes de la mucosa bucal o del oído, o, en fin, si se destruye el centro coordinador entre las vías aferentes y las eferentes, que para el primer reflejo será el bulbo raquídeo en tanto que para el segundo lo serán los hemisferios cerebrales.

Ningún juicio crítico podrá invalidar esta comprobación fisiológica, pero al mismo tiempo puede verse la diferencia que media entre los dos reflejos:

1. Sus centros son diferentes, como ya hemos dicho.
2. Como se desprende claramente de nuestro experimento, el primer reflejo se ha obtenido sin preparación previa, sin acondicionamiento alguno; el segundo, en cambio, lo ha sido después de una preparación especial.

¿Qué significa esto? En el primer caso, el paso del impulso nervioso de una vía a otra se hace en forma natural, sin que medie un procedimiento especial. En el segundo este paso sólo se ha obtenido después de una preparación. La explicación más lógica es la siguiente. En el primer reflejo existía una vía ya establecida para la circulación del impulso nervioso, en tanto que en el segundo hubo que establecer esta vía. Esto era conocido ya hacía tiempo y se expresaba con el término de *bahnung*. De este modo, en el sistema nervioso central se diferencian dos dispositivos: la conducción directa del impulso nervioso y el dispositivo de cierre o apertura del circuito... *La correlación permanente entre un agente exterior y la respuesta del organismo se llama reflejo incondicionado, y la correlación temporal se denomina reflejo condicionado.* (Pavlov [1], pp. S<sub>8</sub>-195-6.)

Como vemos, Pavlov propone una explicación puramente fisiológica para ambos tipos de reflejos; los cuales, obviamente, pueden considerarse como dos tipos de fenómenos psíquicos. Por haber logrado dar tal explicación Pavlov considera que ambos tipos de reflejos, en tanto fenómenos psíquicos, se reducen *sin remanente* a fenómenos puramente fisiológicos. Y con esto cree haber resuelto, o por lo menos estar en la pista correcta para poder resolver, lo que denomina como 'el problema fundamental de la base fisiológica de la actividad nerviosa superior'. Problema que, según él, consiste en encontrar un "fenómeno psíquico elemental"

que pueda considerarse legítimamente como un "verdadero fenómeno fisiológico"; para, partiendo de él y aplicándole los métodos objetivos de la fisiología, "... obtener, primeramente, el cuadro fisiológico objetivo de toda la actividad superior de los animales, es decir, del funcionamiento normal de las regiones superiores del encéfalo...". (Cf. *ibid.*, pp S<sub>8</sub>-194-5.)

Esto último define el programa de investigación de Pavlov; el cual, como él mismo señala, tiene repercusiones importantes para la psicología asociacionista:

Así pues, el nexa nervioso temporal es un fenómeno fisiológico universal tanto en el hombre como en los animales. Pero, al mismo tiempo, se trata de un fenómeno psíquico. Constituye lo que los psicólogos llaman asociación, ya sea de actos, percepciones, letras, palabras, ideas, etc. ¿Es posible distinguir los nexos temporales de los fisiólogos y las asociaciones de los psicólogos? Entre ambos fenómenos existe una identidad completa. Al parecer, también los psicólogos o al menos algunos de ellos, admiten que los trabajos sobre los reflejos condicionados han dado un fuerte apoyo a la psicología asociacionista, es decir, a la psicología que considera la asociación como el fundamento de la actividad psíquica. (*Ibid.*, pp. S<sub>8</sub>-197-8.)

Ahora bien, sobre la condición general para la formación de reflejos condicionados, y el mecanismo fisiológico general comprendido en el proceso, Pavlov escribe lo siguiente:

La condición fundamental para la formación de los reflejos condicionados es en general, la simultaneidad, una o varias veces, de un estímulo indiferente y de un estímulo absoluto. Este reflejo se forma tanto más rápidamente, y con tanto menor dificultad, cuando el primer estímulo precede inmediatamente al segundo, como lo ha demostrado nuestro ejemplo del reflejo sonido-ácido.

Los reflejos condicionados pueden establecerse a partir de todos los reflejos incondicionados y de todos los estímulos posibles del medio interno o externo, ya sean elementales o complejos, con una sola limitación: la de que exista en los grandes hemisferios

un receptor adaptado a esos estímulos. Vemos, por tanto, que los hemisferios cerebrales efectúan un amplio trabajo de síntesis...

Es evidente que la síntesis es un nexo entre procesos nerviosos. Ahora bien, ¿cómo explicar el análisis como fenómeno nervioso? Aquí interviene varios fenómenos fisiológicos. El primer fundamento del análisis se halla en las terminaciones periféricas de todas las vías nerviosas aferentes. Cada conductor transforma cierta forma de energía (ya sea que provenga del medio exterior o del medio interior) en un proceso de excitación nerviosa, que es inmediatamente transmitido tanto por un pequeño número de células de los segmentos inferiores del sistema nervioso central como por las numerosas células especializadas de los grandes hemisferios. Ahí la excitación nerviosa se irradia a un número mayor o menor de células. Por esta razón, al establecer un reflejo condicionado a un sonido, obtenemos también la respuesta a los sonidos vecinos. Este fenómeno se llama, en la fisiología de la actividad nerviosa superior, la generalización del reflejo condicionado. En este caso, vemos aparecer simultáneamente los fenómenos de "cierre de circuito" y de irradiación. La irradiación se limita progresivamente; el proceso de excitación se concentra en un pequeño punto de los hemisferios, probablemente en un grupo de células correspondientes particulares. Esta limitación se efectúa con más rapidez por medio de otro proceso nervioso fundamental, la inhibición.

Todo sucede de la manera siguiente: primeramente tenemos para determinado sonido, un reflejo condicionado generalizado; proseguimos utilizando este sonido como estímulo acompañándolo siempre del estímulo absoluto que lo refuerza; por otra parte, utilizamos los sonidos vecinos sin reforzarlos. Se advierte que estos últimos pierden cada vez más su efecto condicionado y esto hasta la diferenciación de dos sonidos muy próximos. Así pues, si el sonido condicionado era de 500 vibraciones por segundo, el sonido de 498 vibraciones no producirá la respuesta condicionada. Esta es la diferenciación por inhibición. (*Ibid.*, pp. 58-198-9.)

Estos son, en resumen, algunos rasgos centrales de la teoría pavloviana del reflejo condicionado, a la cual su autor pretendía dar un alcance quizá excesivo; pues su programa de investigación



consistía, en otros términos, en el intento de fundamentar la psicología en la fisiología utilizando los reflejos como piedra de toque: como aquellos fenómenos a la vez psíquicos y fisiológicos de los que depende el resto de la vida psíquica. En palabras de Werner Wolff:

Pavlov cree que la estimulación y la inhibición de los reflejos son la base de toda la actividad psíquica. "Es evidente —dice— que las distintas especies de hábitos fundados en el aprendizaje, la educación y la disciplina no son sino una larga cadena de reflejos condicionados." (Wolff, Werner [1], p. 15.)

Y, como dice el mismo Pavlov (en [1], p. S<sub>8</sub>-197):

Ciertamente, en el hombre existen lo moral y lo inmoral en las relaciones con sus semejantes; existe, asimismo, el sentimiento de dignidad personal y su contrario; pero desde el punto de vista fisiológico, sólo se trata de nexos temporales, de reflejos condicionados.

Lo cual a varios puede sonarnos como un intento por dar un alcance excesivo a su teoría, por más correcta que pueda ser dentro de límites más modestos. Este alcance, quizá excesivo, que Pavlov pretendía dar a su teoría condujo a la *reflexología* del ruso Vladimiro M. Bechtérev y al *conductismo* del norteamericano John B. Watson.

Sin embargo, creo que hay otro problema, a la vez científico y filosófico, quizá aún más grave, al que se enfrenta la teoría de Pavlov. La identificación de lo psíquico con lo fisiológico, en el fenómeno del reflejo, la cual parece constituir la premisa fundamental de su programa de investigación, puede ponerse en tela de juicio. Pues toda la explicación fisiológica que propone acerca del reflejo, es consistente con afirmar que la "cara" psíquica de éste es distinta de su "cara" fisiológica: depende de ella pero no es idéntica a ella. Lo psíquico bien podría ser una especie de cualidad *emergente* que de algún modo depende de lo fisiológico, que sin ello no podría darse, sin ser idéntico a ello. Este es exactamente el equivalente de uno de los problemas al que,

como vimos, se enfrentaba el materialismo freudiano; problema que consistía en "...explicar...en términos físicos esa 'cualidad extra', que tendrían algunos fenómenos fisiológicos (-psíquicos) localizados, en que consistiría precisamente la conciencia" (cf. p. 10 *supra*). Recordemos, sin embargo, que Freud mismo consideraba que esa "cualidad extra" era francamente imposible de explicar (cf. cap. I, nota 6).

## 5. COMPARACION HUME-PAVLOV

HAY, sin duda, aspectos muy llamativos de la teoría pavloviana del reflejo condicionado que invitan a la comparación con el instinto causal humeano, y a la interpretación de este último como una especie de reflejo condicionado. El concepto de reflejo incondicionado no sirve a fines de tal comparación, pues de lo que dice Pavlov podemos colegir que dicho concepto designa tipos de reacciones innatas específicas ante tipos de estímulos específicos (cf. cita en pp. 93-4 *supra*); por lo cual, una comparación tal se enfrentaría a todas las dificultades a las que vimos que se enfrentaba la interpretación del instinto humeano como instintos innatos específicos. Independientemente de que toda la gama de instintos específicos, resultante de tal interpretación, pueda igualarse o no con reflejos incondicionados; lo cual, dicho sea de paso, sería otro problema al que se enfrentaría esta comparación. Debido a esto, tal vez incluso Hume no podría aceptar que poseemos reflejos incondicionados; aunque sí podría aceptar que los animales los poseen (cf. cita en p. 90 *supra*). Así, los aspectos de la teoría pavloviana que invitan a interpretar el instinto humeano como una especie de reflejo condicionado son los siguientes.

En primer, lugar, podemos señalar el fuerte impacto que justamente el mismo Pavlov observa que sus investigaciones tienen sobre la psicología asociacionista. Este tipo de psicología que, como dice Pavlov, "considera la asociación como el fundamento de la actividad psíquica" (cf. primera cita en p. 95 *supra*), tiene precisamente en Hume a uno de sus fundadores (cf. cap. II, sec. 8.). Incluso Pavlov considera sin más que los reflejos

condicionados de los que habla *son* las asociaciones de las que hablan los psicólogos. Como él mismo escribe: "Entre ambos fenómenos existe una identidad completa." (Cf. *loc. cit.*)

En segundo lugar, el modo como Pavlov especifica la condición general para la formación de reflejos condicionados (cf. primer párrafo de segunda cita en p. 95 *supra*), corresponde cercanamente con las condiciones generales que Hume especifica que tienen que darse en la experiencia para que se genere la creencia causal. Hume especifica dos condiciones: la prioridad temporal de las *A's* y la conjunción constante entre *A's* y *B's*. Mientras que Pavlov habla de "la simultaneidad, una o varias veces, de un estímulo indiferente y de un estímulo absoluto." Lo cual, sin duda, va en contra de la primera condición humeana, pues 'simultaneidad entre *A's* y *B's*' implica la negación de 'prioridad temporal de las *A's*'. Sin embargo, Pavlov añade de inmediato a lo anterior: "...este reflejo se forma tanto más rápidamente, y con tanto menor dificultad, cuando el primer estímulo precede inmediatamente al segundo, como lo ha demostrado nuestro ejemplo del reflejo sonido-ácido." Lo cual, si bien no salva la condición de la prioridad para todos los casos, sí la deja al menos en una posición privilegiada en relación a la de la simultaneidad. Con respecto a la segunda condición humeana, observemos que Pavlov habla de "simultaneidad, una o varias veces"; el "varias veces" corresponde sin duda a la conjunción constante de Hume; sin embargo, el "una vez" no corresponde. Empero, recordemos que en el Tratado Hume admite que hay ocasiones en que podemos concluir una relación causal entre dos tipos de eventos con base en un solo "experimento" (cf. p. 81 *supra*), aserto que reitera en la Investigación (cf. I, IX, nota 1, p. 107); lo cual cubre el "una vez" pavloviano. Vemos, entonces, que las condiciones para la formación de reflejos condicionados corresponden cercanamente con las condiciones que generan la creencia causal. La condición de la prioridad temporal de las *A's*, si bien no encaja completamente en el esquema pavloviano, sí tendría al menos ahí una posición privilegiada; mientras que la condición de la conjunción constante entre *A's* y *B's* encaja completamente en tal esquema.

En esta comparación entre ambos autores he supuesto que las *A's* y las *B's* humanas son idénticas con los "estímulos" pavlovianos. Sin embargo, esto no es sostenible; aunque aparentemente podría serlo haciendo algunas aclaraciones. En primer lugar, las *A's* y las *B's* humanas son, en otros términos, estados de creencia de un sujeto acerca de (supuestos) eventos que ocurren en el mundo externo o en su propio mundo interno (cf. p. 70 *supra*). Mientras que los estímulos pavlovianos que intervienen en un reflejo son eventos fisiológicos; sin embargo, estos eventos tienen una "cara" psíquica. Lo que es sostenible, por tanto, es que las *A's* y las *B's* humanas son idénticas con la cara psíquica de los estímulos pavlovianos; no con su cara fisiológica, pues para Hume esta última se vería afectada por su escepticismo acerca del mundo externo (cf. pp. 72-3 *supra*). Tomando esto en cuenta podría replicarse que, entonces, de todos modos ambos autores no hablan de lo mismo, pues no hay una identidad absoluta entre las entidades a las que uno y otro se refieren. Sin embargo, juzgando la cuestión desde fuera de sus teorías, es claro que ambos se refieren a los mismos tipos de fenómenos, por más que les atribuyan características distintas dentro de sus teorías.

Además, así como Pavlov admite que el reflejo condicionado es un fenómeno universal tanto en el hombre como en los animales (cf. primera cita en p. 95 *supra*), paralelamente Hume admite, en el Tratado y en la Investigación (cf. T, I, III, XVI; e I, IX), que el razonamiento de tipo causal también es un fenómeno universal en hombres y animales. Incluso los ejemplos de razonamientos causales en animales que cita en la Investigación, son los mismos tipos de fenómenos que Pavlov designa como 'reflejos condicionados':

¿No es la experiencia, la que hace aprensivo a un perro del dolor, cuando lo amenasas, o levantas el látigo para azotarlo? ¿No es incluso la experiencia, la que lo hace responder a su nombre, e inferir, a partir de un sonido arbitrario tal, que te refieres a él más bien que a cualquiera de sus compañeros, y que pretendes llamarlo, cuando lo pronuncias de cierto modo, y con cierto tono y acento? (I, IX, 83, p. 105.)

Esto último da un apoyo aún mayor a la interpretación del instinto de Hume como una especie de reflejo condicionado. Sin embargo, aún hay que hacer un ajuste a la interpretación para adecuarla más. Pues los reflejos condicionados son *específicos*, i.e. son modos de reacción específicos ante estímulos específicos; mientras que el instinto de Hume tendría que ser una estructura innata vacía de contenidos específicos (cf. p. 90 *supra*). Un problema similar a este surgió cuando abordé el problema de la equivalencia funcional directa entre el hábito del Tratado y el instinto de la Investigación (cf. p. 92 *supra*). La solución propuesta a tal problema puede aplicarse, *mutatis mutandis*, al problema de si también hay una equivalencia funcional directa entre los reflejos condicionados y el instinto de la Investigación. Pues, efectivamente, es sostenible que hay una equivalencia tal no entre los reflejos condicionados y el instinto humeano, sino entre aquéllos e instintos específicos, una vez que la experiencia ha dotado de contenidos específicos distintos a la estructura instintual innata.

Con respecto al asunto de que la estructura instintual de Hume es innata, con toda seguridad Pavlov también sostendría que tiene que haber una base innata (fisiológica) que posibilita la génesis de los reflejos condicionados, una vez que el organismo entra en contacto con el mundo externo (o quizá desde antes de nacer) y empieza a adquirir experiencias.

Creo que en realidad sorprende lo adecuado que resulta interpretar el instinto humeano a la luz del concepto de reflejo condicionado, pese a las salvedades menores que hasta ahora nos ha acarreado la interpretación. Esto nos permite ver a Hume como un precursor no sólo de la psicología asociacionista, sino también de Pavlov. Sin embargo, no todo es "miel sobre hojuelas" en esta interpretación.

El problema más grave, y en realidad insoluble, al que se enfrenta dicha interpretación radica en el materialismo pavloviano. Ya habíamos visto, al hacer la comparación con Freud, que la postura de Hume con respecto al materialismo (y al dualismo) es, entre otras cosas, escéptica. Debido a ello, sencillamente Hume no podría aceptar la explicación fisiológica

de los reflejos que propone Pavlov; sólo podría aceptar la cara psíquica de éstos y una explicación mentalista de los mismos, tal como la que él mismo propone en su explicación de la génesis de la creencia causal. Entonces, lo más rico y novedoso de la explicación pavloviana es precisamente lo que Hume no podría aceptar. Así, no podría aceptar las importantes nociones fisiológicas de dispositivo de cierre o apertura del circuito, y las de los fenómenos nerviosos de irradiación e inhibición, las cuales son centrales en la explicación pavloviana (cf. cita en pp. 96-7 *supra*); pues tales nociones se refieren a estructuras y fenómenos nerviosos de un sistema físico, a saber, el sistema nervioso central.

Junto con lo anterior, Hume también tendría que rechazar en bloque el programa pavloviano de investigación, consistente en el intento de fundamentar la psicología en la fisiología (debido a su empirismo tendría que adherirse más bien a un programa inverso de investigación, consistente en el intento de fundamentar la fisiología en la psicología).

Así, en particular, la estructura instintual innata de Hume no podría ser la misma que la base innata de los reflejos de Pavlov; pues seguramente esta última se refiere a alguna estructura del sistema nervioso central, que posibilita la aparición de los fenómenos nerviosos de cierre o apertura del circuito, irradiación e inhibición, en los cuales consiste, según Pavlov, la aparición de cualquier reflejo condicionado.

Por otra parte, aunque vimos que desde fuera de las teorías de Hume y Pavlov era lícito identificar las *A's* y las *B's* del primero con los estímulos del segundo (cf. pp. 100-1 *supra*), es claro que desde dentro de ambas teorías no lo es. Y no lo es no sólo debido al materialismo pavloviano que Hume no podría aceptar. Pues, aún considerando únicamente la cara psíquica de los estímulos pavlovianos, tenemos que las *A's* y las *B's* humeanas son siempre estados de creencia de un sujeto; mientras que dichos estímulos serían equivalentes a una gama más amplia de estados mentales, como "actos, percepciones, letras, palabras, ideas, etc." (cf. primera cita en p. 95 *supra*), e incluso, supongo, creencias. Debido a ello, Pavlov puede afirmar que los reflejos condicionados son un fenómeno universal tanto en el hombre como en los

animales; lo cual no podría afirmar, a diferencia de Hume, si sus estímulos fueran equivalentes únicamente a estados de creencia, ya que con toda seguridad no atribuiría este tipo de estados a los animales.

## 6. CONCLUSIONES

EN consecuencia, el problema que motivó la comparación Hume-Pavlov no puede resolverse echando mano del concepto de reflejo condicionado. Recordemos que tal problema consistía en que, al ser la estructura instintual innata de Hume vacía de contenidos, y al requerirse la intervención de instintos específicos en la génesis de cada creencia causal específica, esto generaba la pregunta: "¿cómo realiza la experiencia la función de dotar de contenidos específicos a la estructura instintual?" La cual, a mi modo de ver, era ardua de responder, a menos que se postulara la intervención de ideas inconscientes pero activas en el proceso. (Cf. pp. 92-3 *supra*.) Postulación que seguramente Hume deseaba evitar a toda costa en la Investigación, mediante el recurso de postular su instinto o tendencia mecánica, pues tales ideas no se mencionan en absoluto en esta obra. La explicación pavloviana del reflejo condicionado evita la postulación de ideas de tal tipo y está dirigida a explicar los mismos fenómenos que preocupaban a Hume. Sin embargo, Hume no podría aceptar tal explicación y, lo que es aún más importante, no podría aceptar *ninguna* explicación de este tipo, debido a la misma razón por la cual no podría aceptar la explicación freudiana del inconsciente, a saber, porque son explicaciones de tipo materialista. Así, Hume sólo puede aceptar la cara psíquica de los reflejos y una explicación mentalista acerca de ellos; tal como la que él mismo propone en su explicación de la génesis de la creencia causal. Pero la explicación del *Tratado explícitamente* sugiere y, como vimos, en realidad *requiere*, la postulación de ideas inconscientes en tal génesis; mientras que la explicación de la Investigación *implícitamente* también *requiere* de una postulación similar.

Por lo tanto, parece que aún en la Investigación, aunque Hume no lo deseara, resulta inevitable la reintroducción de ideas

inconscientes en dicha explicación. Pero, el resultado de la comparación Hume-Freud fue que Hume sólo podría asumir un inconsciente mentalista: aquella especie de segunda conciencia que negaba Freud (cf. pp. 86-7 *supra* y nota 5 de este cap.).



CAPITULO IV

**DETECCION DE REGULARIDADES**  
**I. LA IDENTIDAD PERSONAL.**  
**PROBLEMA "GRAMATICAL"**

*... un sentido de similitud, o de géneros, es fundamental para aprender en el más amplio sentido —para el aprendizaje del lenguaje, para la inducción, para la expectación.*

W. V. O. Quine, "Géneros naturales".

ESTE CAPITULO Y los dos siguientes forman una trilogía, cuya unidad la da el examen de un problema, a saber, el consistente en explicar la *detección de regularidades en la experiencia*. El examen de tal problema es importante con respecto al tema del inconsciente en Hume, pues lo que veremos es que se necesitan postular ciertos procesos mentales inconscientes para poder explicar los actos de detección de regularidades en la experiencia. En este capítulo y en el que sigue no abordaré, sin embargo, el tema del inconsciente, sino el de la identidad personal en Hume. Las razones que me llevaron a hacer esto son dos, una general y otra particular. La general consiste en que hablar de lo inconsciente nos remite a hablar de la mente, pues el lugar propio de cualquier teoría o doctrina sobre lo inconsciente está dentro de una teoría de la mente; y Hume tiene una teoría de la mente. La particular consiste en que el problema de explicar la detección de regularidades en la experiencia en Hume nos remite, creo, a hablar, tanto de la mente en general, como de lo inconsciente en particular.

El problema de explicar la detección de regularidades en la experiencia surge debido a una tesis importante que, desafortunadamente, Hume tomó en cuenta de un modo muy deficiente al elaborar sus teorías genéticas de, al menos, las nociones de espacio, tiempo, sustancia, mundo externo y causalidad. Dicha tesis es la de que la base experiencial última que

nos lleva a generar todas estas nociones *debe* estar constituida, no sólo por el factor de la presencia de diversos tipos de regularidades en la experiencia —lo cual Hume sostiene—, sino también por el de la detección de tales regularidades, que la mente o algo en ella efectuaría (o algún mecanismo mental, o algún tipo especial de percepciones, etc.). En este capítulo y en el siguiente me ocuparé, pues, del problema general de *qué posibilitaría* el efectuar la detección de regularidades en la experiencia, en conexión sólo con el problema de la identidad personal. Dejaré para el capítulo VI el problema de *cómo se efectuaría* tal detección —lo cual presupone la intervención de ciertos procesos mentales inconscientes—, aunque lo examinaré sólo en relación a la génesis de las creencias en el mundo externo y en la causalidad. De ahí, entonces, el título común que engloba estos tres capítulos.

Este capítulo, en particular, puede considerarse como una exposición de problemas, mientras que el siguiente lo será, espero, de soluciones. Los problemas que deja planteados este capítulo, los cuales además se relacionan entre sí, son básicamente dos: el de la posibilidad de introducir un tipo de percepciones (*reflexivas*) en la lógica humeana que darían cuenta del problema de la autoconciencia y el de la necesidad de explicar la unidad real de todas las percepciones de cada quien en su propia mente.

En la sección 1. argumentaré, pues, que, cuando consideramos el factor de la detección de las regularidades en la experiencia, el principio de la semejanza *parece* saltarnos a primer plano como el más fundamental de los tres principios de asociación; pues sería el que, quizá, permitiría dar cuenta de tan importante factor. En la sección 2. sostendré, sin embargo, que en realidad Hume no explica dicho factor, y que el intento por explicarlo encuentra su lugar natural en el contexto del examen del problema de la identidad personal en Hume. Así, en la sección 3. expongo, a grandes rasgos, el modo como Hume ve el problema de la identidad personal en el Tratado. En la sección 4. examino las dificultades de su teoría de la identidad personal, que Hume menciona en el "Apéndice" al Tratado. En la sección 5. expongo la conjetura de Stroud sobre cuáles son las dificultades de fondo de la teoría humeana de la identidad personal. En la sección 6.

formulo una crítica a tal conjetura, junto con las que considero que realmente son las dificultades de fondo para Hume en este asunto. Por último, en la sección 7. presento, a modo de conclusiones de este capítulo, unas cuantas consideraciones generales sobre estos problemas en Hume.

## 1. EL PRINCIPIO DE ASOCIACION "MAS BASICO"

DE los tres principios de asociación, el más importante para Hume era el de la causalidad. Pues lo consideraba como el principio que produce la "conexión más fuerte en la fantasía", seguramente debido a la idea de conexión necesaria entre causa y efecto que contiene; siendo además el "más extenso", seguramente debido a que, según él, es el principio que fundamentalmente gobierna a la razón sintética (cf. p. 63 *supra*). En lo que sigue exploraré un sentido en que el principio de la semejanza parecería ser más fundamental que los otros dos, pues, de acuerdo con tal sentido, éstos presupondrían a aquél y no a la inversa. Así, y según tal sentido, de los tres principios el más extenso sería, entonces, el de la semejanza y no el de la causalidad; siendo, además, el más primitivo y fundamental en el plano epistemológico. Debido a esto, el principio de la semejanza también parecería ser el más adecuado para erigirlo como el principio que fundamentalmente gobierna a la razón sintética.

Así pues, hay un sentido en que los principios de la causalidad y de la contigüidad parecen presuponer al de semejanza, y no a la inversa; y dicho sentido depende de la tesis siguiente:

el reconocimiento de las *regularidades en la experiencia*, que lleva a la génesis de aquellos principios, presupone el reconocimiento de ciertos *patrones de semejanza* que se repiten en la experiencia.

Así, recordemos que Hume sostenía, con respecto al principio de la contigüidad, que la experiencia proveniente de los sentidos suele presentar cierto tipo de regularidad, a saber, que hay objeto de los sentidos de los tipos *A* y *B* (y quizá incluso de

más tipos) que nos suelen aparecer espacial y/o temporalmente contiguos; y que la presencia de este tipo de regularidad en la experiencia acaba por generarnos el hábito de pensar los objetos de tales tipos del mismo modo, i.e. de modo contiguo (cf. p. 62 *supra*). El reconocimiento del tipo de regularidad aquí en cuestión presupone el reconocimiento de, al menos, tres tipos distintos de relaciones de semejanza: por un lado, el reconocimiento de la semejanza que tiene que haber entre las distintas *A*'s particulares, por otro, el que tiene que haber entre las distintas *B*'s particulares y, finalmente, el reconocimiento de la semejanza que tiene que haber en el modo (contiguo) de aparecer de cada *A* con cada *B* particulares.

Con el principio de la causalidad ocurre algo similar. El tipo de regularidad compleja "en la experiencia" (cf. p. 70 *supra*) que nos lleva a creer que dos tipos de sucesos *A* y *B* están conectados causalmente, consiste en la aparición de secuencias del tipo *A-B* que presentan las siguientes características: prioridad temporal de las *A*'s, contigüidad en el tiempo y en el espacio de *A*'s con *B*'s y conjunción constante entre *A*'s y *B*'s.<sup>1</sup> Aquí también está presupuesto el reconocimiento de distintos tipos de relaciones de semejanza que tienen que darse en la experiencia: el reconocimiento de la semejanza que tiene que haber entre las distintas *A*'s particulares, así como el que tiene que haber entre las distintas *B*'s particulares, y el reconocimiento de la semejanza que tiene que haber en el modo ("causal") de aparecer de cada *A* con cada *B* particulares. Esta última relación de semejanza es compleja y está compuesta, a su vez, por relaciones de semejanza más sencillas: las *A*'s aparecen antes que las *B*'s y de modo contiguo a ellas, y este modo de aparecer de *A*'s y *B*'s se repite constantemente en la experiencia. Todo lo cual, por tanto, habría que ser capaces de reconocer.

No es sorprendente que de los tres principios de asociación el más fundamental parezca ser el de la semejanza. Pues la noción

---

<sup>1</sup> Recordemos, aquí y en lo que sigue, que el Hume de la Investigación elimina la segunda característica (cf. cap. II, nota 8); además, al hablar yo aquí de secuencias del tipo *A-B*, resulta innecesario mencionar la característica de la conjunción constante; la menciono, sin embargo, a fin de seguir más fielmente la exposición de Hume.

general misma de *regularidad en la experiencia*, tan importante para Hume, no significa más que la presencia de patrones de semejanza que se repiten en la experiencia. Así, los constituyentes de la base experiencial última de varias de las teorías genéticas que Hume sostiene en el libro I del *Tratado*, sólo son diversos tipos de regularidades en la experiencia; tal ocurre, al menos, en sus teorías genéticas sobre el espacio, el tiempo, la sustancia, el mundo externo y la causalidad;<sup>2</sup> y lo mismo sucede, como hemos visto, con la teoría de la causalidad expuesta en la *Investigación*. De modo que la presencia de patrones de semejanza que se repiten en la experiencia, y su *detección*, serían fundamentales para las teorías humeanas mencionadas. Siendo, pues, ambos factores —i.e. los de la presencia de regularidades y su detección— tan primitivos y fundamentales, no es sorprendente que haya un sentido en que el principio de la semejanza parezca ser, a su vez, el más fundamental de los tres principios de asociación.<sup>3</sup>

## 2. ¿DETECCION DE REGULARIDADES EXPLICADA?

EN lo que antecede, he hablado de dos factores:

R La presencia de regularidades o patrones de semejanza en la experiencia.

Y

D La detección o el reconocimiento de tales regularidades o patrones.

<sup>2</sup> Cf. sobre espacio y tiempo T, I, II, III; sobre sustancia T, I, I, VII; y sobre mundo externo T, I, IV, II, en particular pp. 245-6, donde Hume introduce sus importantes nociones de la constancia y la coherencia.

<sup>3</sup> Quine argumenta (en [2]), independientemente de lo que he sostenido, que la capacidad de reconocer semejanzas en la experiencia es fundamental, tanto para el aprendizaje en general, como para la inducción en particular (cf. epígrafe de este cap.); y piensa que esta capacidad es tan fundamental, que en algún sentido tiene que ser innata (cf. [2], pp. 157-8). Por lo que hemos visto, al Hume del *Tratado* (cf. cita en pp. 64-5 *supra*), mas no al de la *Investigación* (cf. p. 88 *supra* y nota 6 del cap. III), le resultaría imposible de traer esta última afirmación quineana; así como tampoco podría conculgar con el materialismo quineano. Sin embargo, la gran importancia que Quine concede a la capacidad de reconocer semejanzas en la experiencia es acorde con ese sentido en que el principio de la semejanza parece ser tan fundamental.

He señalado, además, que hay un sentido en que el principio de la semejanza parece tener que ver con lo anterior. Todo lo cual requiere varias aclaraciones.

En primer lugar, ¿por qué dos tipos distintos de fenómenos en relación a este asunto, a saber, los enunciados en *R* y en *D*? Esto *debe* ser así, debido a que:

*El factor R solo no le sirve a Hume como base generativa de ninguna noción o creencia, a menos que también tome en cuenta D. Pues, por ejemplo, si no detectáramos, o no pudiéramos detectar, de algún modo, la semejanza que hay entre las percepciones sucesivas de un rostro (de "una misma" persona), tales percepciones nunca nos llevarían a creer que estamos percibiendo uno y el mismo rostro.*

De modo que *R* y *D* tienen una importancia capital en las teorías genéticas humeanas mencionadas en la sección anterior.

Por otra parte, Hume reconoce que *R* es un factor imprescindible en sus explicaciones genéticas. Sin embargo, su reconocimiento y tratamiento del factor *D* es sumamente deficiente. Reconoce, aunque sólo de pasada y de un modo un tanto metafórico, la existencia de este último factor cuando explica el origen de, al menos, las nociones de mundo externo e identidad personal. Así, en el contexto de su explicación sobre el origen de la primera noción escribe que:

*El paso suave de la imaginación a lo largo de las ideas de percepciones semejantes nos hace adscribirles una identidad perfecta. (T, I, IV, II, p. 256.)*

*...el paso suave de nuestro pensamiento a lo largo de nuestras percepciones semejantes nos hace adscribirles una identidad... (T, I, IV, II, pp. 256-7.)*

Y con respecto a la noción de identidad personal añade que:

*...nuestras nociones de la identidad personal proceden enteramente del progreso suave e ininterrumpido del pensamiento a lo largo de*

una serie de ideas conectadas, de acuerdo con los principios [de la semejanza, la contigüidad y la causalidad] antes explicados. (T, I, IV, VI, p.309.)

Considero que en estos contextos frases como 'el paso suave de la imaginación', 'el paso suave del pensamiento', etc., son metáforas que aluden oscuramente a *D*, pues se acercan al reconocimiento, por parte de Hume, de que la mente, o algo en ella, pudiera recorrer las secuencias de experiencias para detectar las regularidades que exhiben.

Quizá el único lugar del libro I del Tratado donde Hume reconoce explícitamente el factor *D* se encuentra en una nota a pie de página, que inserta en el contexto de su explicación sobre el origen de la noción de mundo externo:

Podemos observar que hay dos relaciones, y ambas semejanzas, que contribuyen a que confundamos la sucesión de nuestras percepciones interrumpidas con un objeto idéntico. La primera es, la semejanza de nuestras percepciones: la segunda es, la semejanza que el acto de la mente, al contemplar [surveying] una sucesión de objetos semejantes, tiene con aquél al contemplar un objeto idéntico. (T, I, IV, II, nota 11, p. 255.)

Creo que aquí Hume se refiere explícitamente, entre otras cosas, a ambos factores: *R* o "la semejanza de nuestras percepciones" y *D* o "el acto de la mente, al contemplar [surveying] una sucesión de objetos semejantes". No obstante, pues, a que Hume reconoce el factor *D* —aunque sólo sea de pasada y entre metáforas—, eso no quiere decir que además lo explique, ya que de hecho no lo explica, ni tampoco que lo pueda explicar, dado el telón de fondo de su propia teoría de la mente.

La incidencia de la teoría humeana de la mente en el asunto tiene que ver con lo siguiente. Hablar de *R* y *D* sugiere, naturalmente, considerar la mente y sus experiencias como cosas distintas: como si la mente pudiera recorrer sus secuencias de experiencias para reconocer las regularidades que presentan. Sin embargo, debido a la teoría de la mente como el *haz de percepciones* que Hume sostiene, él mismo no podría decir que

la mente es distinta del conjunto de sus percepciones y que éstas inhiere en aquélla:

...deben ser nuestras varias percepciones particulares, lo que compone la mente. Digo, *compone* la mente, no *pertenece* a ella. La mente no es una sustancia, en la cual las percepciones inhiere. (C, en T, I, App. A, p. 349.)<sup>4</sup>

De modo que "no habría" ninguna mente independiente de las secuencias, que pudiera recorrerlas para efectuar los actos de detección de las regularidades que exhiben.<sup>5</sup> En consecuencia, aparentemente Hume no podría dar cuenta del factor *D*.

Sin embargo, los principios de asociación *parecen* estar diseñados para resolver el problema anterior. No hay una mente que exista con independencia de sus secuencias; pero sí hay unos mecanismos mentales que asocian entre ellas mismas a las percepciones de tales secuencias, según tales percepciones cumplan con las relaciones de la semejanza, la contigüidad o la causalidad. Estos mecanismos son los principios de asociación y quizá no haya una ocasión más adecuada que esta para denominarlos 'el cemento del universo' (cf. segunda cita en p. 61 *supra*). Así, los patrones de semejanza que se repiten en las secuencias de experiencias no los detectaría una mente independiente; sin embargo, tales experiencias quedarían asociadas entre ellas mismas por el principio de la semejanza. En consecuencia, Hume podría pretender que los principios de asociación —concretamente el de la semejanza— permiten explicar al menos una de las funciones que normalmente

<sup>4</sup> Berkeley formuló mucho antes que Hume, aunque nunca la sostuvo, la tesis de la mente como el *has* de percepciones. En *Los Comentarios Filosóficos* (publicados hasta 1871) la formula así: "La mente es un cúmulo [congeries] de Percepciones. Quita las Percepciones y quitas la Mente por las Percepciones y pones la mente (PO 580)." (Citado en Robles [1], p. 84.) Y en *Los tres diálogos entre Hylas y Filonuz* (publicado dos años antes del nacimiento de Hume, en 1713), en el Diálogo III, la pone en boca de Hylas: "...como consecuencia de tus propios principios, se seguiría que sólo eres un sistema de ideas flotantes, sin ninguna sustancia en que se apoyen." (Berkeley [2], p. 233.)

<sup>5</sup> Pese que aquí a las claras Hume dice que "La mente no es una sustancia", sobre el modo como hay que entender tal frase, o mi paráfrasis de la misma "no habría ninguna mente", cf. nota 2 del cap. III.



atribuimos a la mente, a saber, la enunciada en *D*. (Al abordar el problema de la génesis de la noción de identidad personal en el *Tratado*, Hume llevaría esto aún más lejos, pues ahí argumenta que dichos principios permiten dar cuenta también de ese problema.)

Otra solución posible, que también parece estar a la mano de Hume, en cuanto al problema de explicar los actos de detección que *D* presupone, es la siguiente. Consiste en considerar que los actos en cuestión no tienen por qué implicar la existencia de una mente independiente; tales actos podrían consistir, únicamente, en la mera aparición de cierto tipo de percepciones (o incluso de algún otro tipo de entidades mentales) intercaladas entre los miembros del "haz" que es la mente.<sup>6</sup> Esta solución posible puede considerarse como independiente o como complementaria de la anterior —i.e. de la basada en el principio de la semejanza—, todo depende de qué entendería Hume por 'asociación'. Si por 'asociación' entendiera la aparición en el haz de ese cierto tipo de percepciones mencionado, esta solución sería complementaria de la anterior; si por 'asociación' entendiera otra cosa, sería independiente.

Sin embargo, sea como fuere el modo como consideremos la segunda solución posible con respecto a la primera, lo cierto es que ninguna de ambas está exenta de dificultades; las más generales de las cuales quizá sean las siguientes. (Lo que resta de este capítulo y los dos siguientes pueden considerarse como un intento por examinar tales dificultades a fondo.)

El problema consistente en explicar *D*, forma parte del problema más general consistente en explicar:

- O* El conocimiento, la captación, la intuición, o como se le quiera denominar, de relaciones en la experiencia.

<sup>6</sup>Stroud (en [1], VI, p. 192) presupone que es perfectamente factible considerar "todos los 'actos mentales' que Hume menciona" como la ocurrencia de ciertas percepciones en la mente. Penelhum (en [2], 4, p. 86) sería más cauto a este respecto: "...sólo puede mostrarse que Hume es culpable de incoherencia en este asunto si puede mostrarse que la adscripción de actos mentales a percepciones es ininteligible." (Después volveré sobre esto.)

Pese a su gran importancia, Hume tampoco aborda expresamente este último problema; como escribe Hawkins (en [1], p. 38):

... ¿qué, de acuerdo con Hume, está comprendido en el conocer una relación, o en el pensar acerca de ella? ¿Podemos tener ideas de relaciones? ¿O hay alguna distinción análoga a aquella entre impresiones e ideas que pueda aplicarse a las relaciones? Esta es una cuestión que Berkeley al menos sacó a colación, aunque tan solo para eludirla (Principios del Conocimiento Humano §89). Pero Hume no habla de ella en absoluto.

Además, *C* tiene que comprender dos tipos de casos en Hume:

- C*<sub>1</sub> El conocimiento de relaciones cuando sus *relata* aparecen *simultáneamente*.

Y

- C*<sub>2</sub> El conocimiento de relaciones cuando sus *relata* aparecen *sucesivamente*.

*D* es un caso de *C*<sub>2</sub>. Y *C*<sub>2</sub>, además del problema general que señala Hawkins con respecto a *C*, presenta el problema adicional de que la relación se detecta sin que aparezcan actualmente ante la conciencia *todos* los *relata* que comprende la relación, lo cual también debe explicarse.

Es realmente crucial el que Hume pueda explicar *C* de algún modo; ya que el proyecto positivo que desarrolla a lo largo de todo el libro I del Tratado (i.e. las teorías genéticas indicadas en p. 109 *supra*) y su teoría de la causalidad de la Investigación, presuponen en su base misma, aunque Hume parece no haberlo advertido claramente, el tipo de conocimiento indicado en *C* y, sobre todo, en *C*<sub>2</sub>.

\*

Es necesario explorar, pues, distintas posibilidades de explicación de *C* —sobre todo de *C*<sub>2</sub>, ya que incluye *D* como uno de sus casos—, dentro de la lógica humeana, que puedan ser consistentes

con el resto de la misma. Esta indagación puede realizarse dentro del marco del exámen de la teoría humeana de la identidad personal, pues es en el marco de tal examen donde surge de un modo muy natural, agudo y apremiante, la necesidad de dar cuenta de este tipo de conocimiento en Hume. Siguiendo, pues, esta línea de investigación, en el resto de este capítulo examinaré dicha teoría y, sobre todo, las dificultades que el mismo Hume le atribuye en el "Apéndice" al Tratado. Dejaré para el capítulo siguiente la exploración de las posibilidades de explicar C.

### 3. LA IDENTIDAD PERSONAL EN EL TRATADO

HUME aborda el problema de la identidad personal en la parte IV, sección VI, del libro I del Tratado. Ahí entiende tal problema como el de explicar *el origen de la noción* de identidad personal, i.e. cómo es que llegamos a *concebir* que un haz de percepciones es una mente; en base a la acción de los principios de asociación. Sin embargo, en el "Apéndice" a los tres libros del Tratado, publicado junto con el libro III —un año después de publicados los libros I y II—, 1740, se muestra insatisfecho con la solución del Tratado a tal problema, e incluso se declara incompetente para resolverlo (además, como veremos en la sección siguiente, cambia implícitamente su modo mismo de entender el problema).

Hume plantea el problema de la identidad personal en el Tratado del modo siguiente:

Aún es cierto que cada percepción distinta que entra en la composición de la mente, es una existencia distinta, y es diferente, y distinguible y separable de cualquier otra percepción, ya sea contemporánea o sucesiva. Pero como, a pesar de esta distinción y separabilidad, suponemos que toda la sucesión de percepciones está unida por la identidad, naturalmente surge una pregunta sobre esta relación de identidad, la de si es algo que realmente liga nuestras varias percepciones, o sólo asocia sus ideas en la imaginación; esto es, en otras palabras, la de si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona, observamos algún vínculo real

entre sus percepciones, o sólo sentimos uno entre las ideas que nos formamos de ellas. (T, I, IV, VI, pp. 308-9.)

Como vemos, Hume presenta aquí el problema de la identidad personal bajo la forma de una disyunción, cada uno de cuyos disyuntos parafrasea a su vez de dos modos distintos (no tomaré en cuenta la complicación extra que introduce al cambiar libremente de persona en cada par de paráfrasis).<sup>7</sup> Según el primer disyunto,

- (1) la "relación de identidad... es algo que realmente liga nuestras varias percepciones" o, "en otras palabras, ... observamos algún vínculo real entre... [nuestras] percepciones";

o bien, según el segundo disyunto,

- (2) la "relación de identidad" sólo "asocia ideas en... [nuestra] imaginación" o, "en otras palabras", sólo "sentimos... [un vínculo (¿real?)] entre... ideas".<sup>8</sup>

(1) plantea, pues, la alternativa de un vínculo real y observable entre percepciones; mientras que (2) plantea la de un vínculo o asociación sólo de ideas en la imaginación (o entendimiento, en el sentido de razón sintética señalado por Smith; cf. p. 54 *supra*). De cumplirse (1), percibiríamos la ligazón real entre nuestras percepciones; lo cual, aparentemente, reduciría a un hecho de experiencia, tanto el problema de su unidad real en nuestra mente, como el de explicar el origen de la idea de identidad personal. De cumplirse (2), la unidad real de las percepciones en nuestra mente sería sólo una ficción de la imaginación al asociar ideas.

<sup>7</sup> Una explicación interesante sobre la consideración del caso de la tercera persona, con respecto al problema de la identidad personal en Hume —lo cual francamente uno no se esperaría tratándose de él—, relacionada con el importante problema de la autoconciencia, el cual Hume trata de un modo muy insuficiente, se halla en Bricke [1] (cf. sobre todo pp. 168-9).

<sup>8</sup> La redacción de Hume es ambigua con respecto a si la asociación de ideas en la imaginación constituye, "en otras palabras", un vínculo real entre ideas o simplemente un vínculo (no real) entre ideas. La interpretación correcta del pasaje es la de que constituye simplemente un vínculo entre ideas (cf. segunda cita en p. 117 *infra*). Lo cual, sin embargo, da lugar a la siguiente crítica de Passmore (en [1], IV, pp. 81-2): "... si la identidad asocia ideas en la imaginación, entonces realmente liga nuestras percepciones."

Hume opta por el (2) en su "solución" del problema de la identidad personal en el Tratado; pues considera que nunca percibimos ninguna "conexión real" entre percepciones (en el capítulo siguiente examinaré detalladamente esta cuestión). De modo que la noción de identidad personal es sólo una ficción que produce la imaginación al asociar ideas. En palabras suyas:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es sólo ficticia... (T, I, IV, VI, p. 308).

Podríamos resolver fácilmente esta cuestión, si recordáramos lo que ya se ha demostrado ampliamente, que el entendimiento nunca observa ninguna conexión real entre objetos, y que incluso la unión de causa y efecto, cuando se examina estrictamente, se resuelve ella misma en una asociación habitual de ideas. De lo cual por ende se sigue evidentemente, que la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones distintas, y las una, sino que es meramente una cualidad que les atribuimos, a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas una unión en la imaginación, son estas tres relaciones antes mencionadas... Por lo tanto la identidad depende de alguna de estas tres relaciones de la semejanza, la contigüidad y la causalidad; y como la esencia misma de estas relaciones consiste en su producir una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de la identidad personal proceden enteramente del progreso suave e ininterrumpido del pensamiento a lo largo de una serie de ideas conectadas, de acuerdo con los principios antes explicados. (T, I, IV, VI, p. 309.)

Según Hume, los principios que dan origen a la noción de identidad personal son sólo los de la semejanza y la causalidad. No entraré en detalles sobre la *explicación genética* que propone Hume a este respecto, por no venir al caso en cuanto a la argumentación que desarrollaré a lo largo de este capítulo y el siguiente.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Una buena exposición crítica sobre este asunto se halla en Stroud [1], VI, pp. 179-87.

#### 4. LAS DIFICULTADES DEL "APÉNDICE"

LA fuente de insatisfacción de Hume, según el "Apéndice", con su propia teoría de la identidad personal, radica básicamente en tres tesis que sostiene: la de que *"todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas"*, la de que *"la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas"* y la de que *"La mente no es una sustancia, en la cual las percepciones inheran"*. Y el problema que encuentra en su teoría consiste en que, dadas tales tesis, no puede explicar satisfactoriamente "los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia", los cuales nos llevan a considerarlas como pertenecientes a una sola mente. Dice Hume en el "Apéndice":

Pero habiendo separado así todas nuestras percepciones particulares, cuando procedo a explicar el principio de conexión, que las liga, y nos hace atribuirles una identidad y simplicidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa...

Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando llego a explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir ninguna teoría que me deje satisfecho en este asunto.

En suma, hay dos principios que no puedo hacer compatibles, ni está en mi poder renunciar a ninguno de ellos, a saber, que *todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas*, y que *la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones o bien inheran en algo simple e individual, o bien la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en el caso. (A, en T, I, pp. 330-1.)

Diversos autores han señalado que los principios que Hume afirma no poder "hacer compatibles", en realidad no son incompatibles entre sí; deben ser, pues, incompatibles conjuntamente con algún otro elemento que está en juego en el asunto:

La dificultad a que se refiere [Hume] tiene que consistir, pues, en que aferrarse a esos dos principios es incompatible con la posibilidad de brindar una explicación adecuada del origen de la idea de la identidad personal; en que, de alguna manera, tales principios hacen imposible explicar lo que está tratando de explicar. Pero la razón de ello no es obvia. (Stroud [1], VI, pp. 188-9.)

Ahora bien, claro que estos principios no son, tal como figuran, inconsistentes; pero juntos son inconsistentes con un tercer 'principio' —el de que la mente percibe una conexión real entre nuestras percepciones. Y lo que Hume es incapaz de explicar es cómo podríamos llegar a creer que hay una conexión real entre nuestras percepciones a menos que ya hubiera una conexión real en existencia. (Passmore [1], IV, p. 83.)

Evidentemente, estos principios no son inconsistentes uno con el otro. Lo que Hume pudo haber querido decir era que son conjuntamente inconsistentes con la proposición de que las percepciones puedan estar así 'compuestas' como para formar un yo. Pero aún esto no es evidente. Depende de lo que entendamos por una 'conexión real'. (Ayer [1], 3, p. 53.)

Aunque estos autores no identifican exactamente del mismo modo al tercer elemento en discordia con los otros dos, de todos modos los tres coinciden en apuntar en la misma dirección. Como lo dice Stroud del modo más general: "aferrarse a esos dos principios es incompatible con la posibilidad de brindar una explicación adecuada del origen de la idea de la identidad personal". Ayer y Passmore señalan en estas citas, creo que adecuadamente, que el problema de la incompatibilidad está relacionado, más específicamente, con el asunto de la "conexión real" entre nuestras percepciones.

Hume mismo identifica que el susodicho problema de la incompatibilidad apunta en la dirección que señalan Ayer y Passmore; lo cual lo dejan ver sus propias palabras del "Apéndice" antes citadas: los problemas surgen "cuando llego a explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia", "cuando procedo a explicar el principio de conexión, que las liga [a todas nuestras percepciones

particulares], y nos hace atribuirles una identidad y simplicidad reales". Según esto, hay que explicar el (o los) principio(s) de unión o conexión entre las percepciones, *antes* de poder dar cuenta de la atribución a las mismas de una "identidad y simplicidad reales". Sólo esta última atribución (ficticia) era lo que Hume se proponía explicar originalmente en la sección del Tratado "De la Identidad Personal", i.e. explicar el origen de la noción de identidad personal. Pero ahora añade en el "Apéndice" que antes es necesario explicar el principio, o principios, de unión o conexión entre las percepciones, y que sin esta explicación previa resulta inexplicable el origen de la noción de identidad personal.

Hume explica en el Tratado el origen de la noción de identidad personal apelando a la acción de los principios de la semejanza y la causalidad sobre las *ideas* (cf. cita en p. 117 *supra* y nota 9 de este cap.); sin embargo, en el "Apéndice" añade que antes hay que explicar los principios de conexión entre las *percepciones* (cf. cita en p. 118 *supra*). ¿Ocurrió que en el "Apéndice" consideró que la semejanza y la causalidad eran inadecuadas en absoluto para explicar el *origen* de tal noción o, más bien, que resultaban insuficientes para tal propósito y que su intervención en el asunto debía complementarse mediante la intervención *previa* de otro principio o principios? Creo que esta última es la alternativa correcta. No es que Hume rechazase *per se* la explicación del Tratado, por haberla considerado más tarde como errónea, sino que más bien la vio muy necesitada de una complementación;<sup>10</sup> la cual consistiría en la resolución de un problema *lógicamente previo* que, por tanto, debía resolverse antes de que la explicación del Tratado tal cual pudiera considerarse como satisfactoria.

Pues bien, las explicaciones genéticas del libro I del Tratado sobre las nociones de espacio, tiempo, causalidad, mundo externo, identidad personal, etc., son de tipo *psicológico*; ya que pretenden explicar cómo, a partir de la naturaleza y

<sup>10</sup> Lo cual significa que, quizá, Hume no reparó en las dificultades particulares que conlleva el explicar el origen de la noción de identidad personal en base a la acción de los principios de la semejanza y la causalidad. (Cf. nota anterior.)



las regularidades de la experiencia, más la acción de ciertos mecanismos (principios, tendencias, disposiciones, etc.) mentales, se generan las nociones en cuestión. Así, en el *Tratado* Hume postula los principios de asociación, y demás mecanismos mentales, para poder dar las explicaciones psicológicas sobre el origen de tales nociones. Sin embargo, los principios de conexión entre percepciones, que menciona en el "Apéndice", parece requerirlos para poder dar un tipo de explicación muy distinta de aquellas explicaciones psicológicas del *Tratado*, a saber,

*para poder dar la explicación ontológica de aquello que confiere una unidad real a todo un haz de percepciones en una sola mente.*

Por eso (i) se pregunta en el "Apéndice" por los principios de conexión entre *todas nuestras percepciones*, y ya no le bastan los principios de la semejanza y la causalidad aplicados *nada más a las ideas*; mediante los cuales explicaba en el *Tratado* el origen de la noción de identidad personal. Por eso, además, (ii) se pregunta en el "Apéndice" por las *conexiones reales* entre todas nuestras percepciones y ya no le bastan los principios de asociación; pues, según él, estos últimos sólo producen *asociaciones habituales*, mas no conexiones reales, entre percepciones. Por eso, también, (iii) cuando dice en el "Apéndice" que no puede "hacer compatibles" los principios de *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas* y de *que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas*, añade a modo de solución posible que: "Si nuestras percepciones o bien inhirieran en algo simple e individual, o bien la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en el caso."

\*

Lo anterior muestra claramente, pues, que en el "Apéndice" Hume no se está preguntando por el origen de la noción de identidad personal, y no lo hace porque considere que no debe responder esa pregunta, sino más bien porque considera que hay un problema lógicamente previo que debe resolver antes de poder contestarla, a saber, el problema ontológico de aquello que confiere una **unidad**

real a todo un haz de percepciones en una sola mente. Así que, a fin de cuentas, Hume no puede "hacer compatibles" los dos principios antes citados con su explicación del origen de la noción de identidad personal, debido a que considera que tales principios dan lugar a ese problema lógicamente previo, el cual sólo puede resolverse encontrando los principios que realmente conectan nuestras percepciones. ¿A qué, entonces, se debe este nuevo cuestionamiento por parte de Hume, i.e. por qué consideró que para poder explicar el origen de tal noción había que resolver previamente dicho problema ontológico?

## 5. LA CONJETURA DE STROUD

CREO que lo que escribe Stroud sobre la solución del enigma anterior en Hume apunta en la dirección correcta; sin embargo, creo también que no todo lo que escribe al respecto es correcto, por la razón de que no llega al fondo del asunto. En lo que sigue citaré *in extenso* sus propias palabras sobre esta cuestión.

En primer lugar, Stroud señala adecuadamente (en [1], VI, p. 197) la gran importancia que tiene la solución de este enigma en Hume, con respecto a *todo* el proyecto positivo de las explicaciones genéticas que desarrolla a lo largo del libro I del Tratado:

La expresión de su insatisfacción [de Hume en el "Apéndice"] revela más bien la profunda sensación de un conflicto u obstáculo en el núcleo mismo de las cosas —como si hubiera algo dentro de la misma teoría de las ideas que hiciera imposible la tarea humeana de explicar el origen de todas nuestras ideas fundamentales. Aquí se siente quizá que lo que parecía trabajar tan bien en los casos de las ideas de causalidad y de la existencia continua y distinta de objetos, se desploma en el de la idea de identidad personal. ¿Cuál es la dolencia que Hume expresa tan débilmente pero que tan poderosamente siente? Esta cuestión no puede en verdad formularse sobre la base de ningún texto.

La "profunda sensación de un conflicto u obstáculo en el núcleo mismo de las cosas", a la que se refiere aquí Stroud, parece depender de algo que añade después:

...de que la idea de un yo o mente es central en la ciencia del Hombre de Hume y no es posible erradicarla. Dicha ciencia necesita absolutamente una noción previa de un yo o mente en la cual "operen" los principios o disposiciones fundamentales de la naturaleza humana. (*Ibid.*, p. 199.)

Y esto sería así debido a lo siguiente:

No es necesario que las percepciones o alguna otra cosa inhieran en una "substancia material" para que llegue yo a pensar que el mundo contiene objetos que existen de modo independiente. En cuanto mi experiencia exhiba ciertos rasgos la mente adquirirá esa idea "ficticia" y luego la "desplegará" sobre el mundo. No se requiere tampoco ninguna conexión objetiva entre las percepciones o entre los objetos para que yo llegue a pensar que las cosas están causalmente enlazadas unas con otras. En cuanto mi experiencia exhiba ciertas regularidades llegaré a tener también esa idea "ficticia". En ambas explicaciones se da por supuesta la noción de "mi experiencia". Y si ésta se da por supuesta, también la explicación de Hume del origen de la idea del yo o de la mente se desenvuelve aceptablemente. Pero darla por supuesta es asumir que el alcance de la propia experiencia no se extiende a todas las percepciones que hay, y éste es el hecho inexplicable del que depende la explicación de Hume. Afirmar que este hecho es para Hume "inexplicable" equivale a decir que no es consistente con la teoría de las ideas, la cual constituye, según supone Hume, la única manera de dar sentido a los fenómenos psicológicos. (*Ibid.*, p. 206.)

Aquí Stroud ya ha identificado lo que considera como la fuente de los problemas a los que se enfrenta Hume en el "Apéndice" —con respecto a su explicación del origen de la idea del yo o la mente—, la cual consiste en *asumir que el alcance de la propia experiencia no se extiende a todas las percepciones que hay.*

Stroud considera que la fuente de los problemas para Hume radica en la asunción anterior, debido a lo siguiente:

Supongamos que sólo existiera una persona. Según la teoría de Hume, esa persona sería simplemente una serie de percepciones... En el momento en que tuviera lugar en ella una percepción "reflexiva" de todas las percepciones ya ocurridas, entonces, conforme a la teoría de Hume de la identidad personal, esa serie llegaría a contener una idea de una mente singular y continua. La idea de una mente singular se derivaría de una "inspección" de las percepciones pasadas y esa inspección abarcaría todas las percepciones que ha habido... Pero supóngase ahora que, como es en realidad el caso, hay muchas mentes independientes las unas de las otras, y que, de ese modo, no todas las percepciones que hay caen dentro del alcance de una mente singular. Las inspecciones de percepciones pasadas no se extenderían a todas las percepciones que ha habido. ¿Cómo entonces podría surgir de ahí una idea de una mente singular y continua?... Así pues, en el mundo tal como es, una idea no solipsista de una mente sólo podría derivarse de una inspección de algunas percepciones, y no de una inspección de todas. Para que una persona pueda verse a sí misma como una mente entre otras, su experiencia tiene que restringirse solamente a un subconjunto de todas las percepciones que ocurren. Pero ¿a cuál? (*Ibid.*, pp. 201-2.)

Stroud considera, correctamente, que esta cuestión de la restricción del "alcance de la mirada reflexiva" de cada quien a sus propias percepciones, y no a las del vecino o a las del resto del mundo, resulta francamente inexplicable en Hume debido a que:

Para él [Hume] todas las percepciones son existencias distintas, y así, cada una de ellas puede existir independientemente de todas las demás e independientemente del resto del universo. Considerada en sí misma, no se encuentra nada en ninguna percepción que implique la existencia de alguna otra percepción o de alguna otra cosa cualquiera, y, así, no hay en ninguna percepción ningún rasgo intrínseco que pudiera vincularla con alguna serie determinada y no con otra. Así pues, ¿por qué se presentan las percepciones, por

así decirlo, en haces discretos y separados? No parece haber, para Hume, manera alguna de explicar este hecho básico propio de las percepciones, a pesar de que en él descansa su explicación genética del origen de la idea del yo. (*Ibid.*, p. 204.)

Todas las percepciones están "seltas", "flotantes", y son independientes de todo lo demás y, por ende, según la concepción de Hume, independientes de todas las mentes. Pero los fenómenos psicológicos o de pensamiento generalmente exigen que haya *alguién* que piense algo, o alguien que se encuentre en algún estado psicológico. Poner el énfasis en el objeto mental —en lo que es pensado o sentido, y no en el "sujeto" en el cual esos "objetos" existen—, como hace la teoría de las ideas, tiene que conducir inevitablemente a la deformación o al misterio. Y en su tratamiento de la identidad personal Hume lleva la teoría de las ideas hasta la orilla de ese abismo y descubre que sólo las inaceptables nociones de substancias o de una conexión real entre las percepciones lo salvarían. (*Ibid.*, pp. 206-7.)

Así, y con esto finalizo mi exposición de Stroud:

Resulta, por lo tanto, claro que la explicación de Hume sobre el origen de la idea del yo o la mente no es necesariamente defectuosa por el hecho de que no logre explicar cómo una cierta idea surge de ciertos "datos", sino porque deja por completo en la ininteligibilidad y en el misterio el hecho de que esos "datos" se presenten de esa manera. Cuando llevamos la investigación a este nivel, hallamos que aquí se considera simplemente como un hecho dado, característico del universo de percepciones, el que el alcance de la mirada reflexiva de cualquiera de ellas no se extienda a todo el resto. Y sólo porque la propia mirada está de ese modo restringida a un cierto subconjunto de todas las percepciones que hay, es posible que una persona obtenga una idea de sí misma. (*Ibid.*, pp. 203-4.)

## 6. EVALUACION DE LA CONJETURA DE STROUD

ANTES dije que Hume se da cuenta en el "Apéndice" de que para poder contestar la pregunta por el origen de la noción de identidad personal tiene que resolver el problema, lógicamente previo, de aquello que confiere una unidad real a todo un haz de percepciones en una sola mente. Procedí, también, a presentar la conjetura de Stroud sobre cuál es exactamente ese problema lógicamente previo para Hume y por qué se le presenta; indiqué, además, que lo que escribe Stroud al respecto apunta en la dirección correcta, pero que no es del todo correcto porque no llega al fondo del asunto. Esto último es lo que me propongo ahora elucidar.

En primer lugar, creo que es completamente correcto lo que Stroud señala acerca del gran impacto que tiene, sobre todas las explicaciones genéticas del libro I del Tratado, el problema de su teoría de la identidad personal al que Hume se enfrenta en el "Apéndice". Sin embargo, creo que Stroud no detecta el problema *principal* contenido en las dificultades del "Apéndice". Sin embargo, en descargo de Stroud me auno a lo que él mismo escribe al respecto: "Esta cuestión no puede en verdad formularse sobre la base de ningún texto." Lo cual significa que, de cualquier manera, es probable que Hume pensara, o al menos intuyera vagamente, que el problema principal de su teoría es el que Stroud señala. No obstante, ya fuera que Hume pensara o no eso, lo que me propongo mostrar es que hay un problema aún más básico presupuesto por el mismo que señala Stroud, el cual, creo, es el que yace en el fondo de la cuestión.

Según Stroud, el problema con su propia teoría de la identidad personal al que se enfrenta Hume en el "Apéndice", es el siguiente:

...si ésta [la noción de "mi experiencia"] se da por supuesta... la explicación de Hume del origen de la idea del yo o de la mente se desenvuelve aceptablemente. Pero darla por supuesta es asumir que el alcance de la propia experiencia no se extiende a todas las

percepciones que hay, y éste es el hecho inexplicable del que depende la explicación de Hume.<sup>11</sup>

Ciertamente creo que el problema de Hume en el "Apéndice" depende de que se dé por supuesta o no la noción de "mi experiencia". Pero creo, también, que el darla por supuesta implica hacer una asunción previa a la que Stroud señala y que Hume difícilmente podría hacer; así, de tal asunción previa dependería el que pudiera hacerse o no la que Stroud indica, a saber, la de que "el alcance de la propia experiencia no se extiende a todas las percepciones que hay".

Stroud escribe, atinadamente, que la explicación humeana en cuestión depende de que se dé por supuesta la noción de "mi experiencia", debido a que:

Para él [Hume] todas las percepciones son existencias distintas, y así, cada una de ellas puede existir independientemente de todas las demás e independientemente del resto del universo. Considerada en sí misma, no se encuentra nada en ninguna percepción que implique la existencia de alguna otra percepción o de alguna otra cosa cualquiera, y, así, no hay en ninguna percepción ningún rasgo intrínseco que pudiera vincularla con alguna serie determinada y no con otra.

Todas las percepciones están "seltas", "flotantes" y son independientes de todo lo demás y, por ende, según la concepción de Hume, independientes de todas las mentes

Pienso, al igual que Stroud, que Hume necesita asumir la noción de "mi experiencia" debido a estas tesis suyas. Creo que esta necesidad es lo que yace en el fondo de su lamento por aquellos principios que no puede "hacer compatibles". Y por eso añade inmediatamente después de tal lamento que: "Si nuestras percepciones o bien inhirieran en algo simple e individual, o bien

---

<sup>11</sup> Aunque diéramos por supuesta la noción de "mi experiencia", de todos modos no se desenvolvería aceptablemente la susodicha explicación de Hume, debido a las dificultades que el mismo Stroud ha detectado antes en la misma (cf. nota 9 de este cap.): Seguramente Stroud dice aquí que tal explicación se desenvolvería "aceptablemente" sólo en aras del argumento que está desarrollando.

la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en el caso."

Sin embargo considero que el problema inmediato que se sigue para Hume de las tesis anteriores no es el que Stroud apunta, a saber, el de que:

Para que una persona pueda verse a sí misma como una mente entre otras, su experiencia tiene que restringirse solamente a un subconjunto de todas las percepciones que ocurren. Pero ¿a cuál?

Este problema de la restricción de la experiencia de cada quien a un subconjunto particular de percepciones, depende, como dice Stroud, de que supongamos "... que, como es en realidad el caso, hay muchas mentes independientes las unas de las otras, y que, de ese modo, no todas las percepciones que hay caen dentro del alcance de una mente singular." Por mi parte considero que, dadas las tesis humeanas expuestas en el párrafo anterior, los problemas comienzan incluso *antes* para Hume, i.e. incluso bajo la suposición, que Stroud no considera como problemática (cf. primera cita suya en p. 124 *supra*), de que el universo contuviera una sola "mente singular" o, como la denominaría Stroud, un solo 'haz "personal" de percepciones'. Y esto sería así debido a que, en palabras de Stroud, si en verdad:

... todas las percepciones son existencias distintas, y... cada una de ellas puede existir independientemente de todas las demás e independientemente del resto del universo...

Considerada en sí misma, no se encuentra nada en ninguna percepción que implique la existencia de otra percepción o de alguna otra cosa cualquiera...

... todas las percepciones están "sueltas", "flotantes" y son independientes de todo lo demás y, por ende, según la concepción de Hume, *independientes de todas las mentes...* (cursivas más)

de aquí se sigue, en verdad, no solamente lo que quiere Stroud, a saber, que "no hay en ninguna percepción ningún rasgo intrínseco que pudiera vincularla con *alguna serie y no con otra*" (cursivas más), sino también algo aún más fuerte, a saber, que no hay en



ninguna percepción ningún rasgo intrínseco que pudiera vincularla con alguna serie (haz "personal") en absoluto. Lo cual significa que, dadas las tesis anteriores acerca de las características de las percepciones, aún bajo la suposición de un universo que contuviera una sola "persona", "mente singular" o "haz personal", habría todavía problemas para explicar cómo es que las percepciones que hay en ese universo en verdad podrían constituir una sola mente o persona.

Lo anterior implica, pues, que incluso para el caso del universo de una sola persona Hume necesita asumir la noción de "mi experiencia". Pero el asumirla implica, a su vez, que en ese universo ocurriría algo como lo que Stroud señala, a saber, que en el haz "personal" que ahí existiría tendría lugar, en un momento u otro, "una percepción 'reflexiva' de todas las percepciones ya ocurridas", "una 'inspección' de las percepciones pasadas" o, dicho metafóricamente, una "mirada reflexiva" de alguna percepción que abarcaría el resto de percepciones que constituyen dicho haz; pues sólo entonces, "...conforme a la teoría de Hume de la identidad personal, esa serie [haz "personal"] llegaría a contener una idea de una mente singular y continua." Pues bien, creo que el hecho de fondo que resulta francamente difícil de explicar para Hume, con respecto a esto, es precisamente el de que,

*dadas su teoría de las ideas y su teoría de la mente, pudiera haber realmente alguna "inspección" de percepciones pasadas, o alguna (o algunas -no tendría por qué ser necesariamente una-) percepción (es) "reflexiva (s)" del tipo requerido.<sup>12</sup>*

Creo, asimismo, que la dificultad para explicar este hecho de fondo es aquello hacia lo cual apuntan los lamentos de Hume en el "Apéndice". (Pero todo esto es el tema del capítulo siguiente.)

En consecuencia, si lo anterior es cierto, las dificultades de fondo para Hume, con su teoría de la identidad personal, no dependerían tanto de que tuviéramos que suponer, como quiere

<sup>12</sup>No soy el primero en argüir a favor de esta posibilidad, cuando menos Noxon (en [1]) lo ha hecho antes que yo. (En el capítulo siguiente examinaré su posición.)

Stroud, "que, como es en realidad el caso, hay muchas mentes independientes las unas de las otras". Las dificultades empezaría en el universo de una sola persona. Lo cual no significa que en el universo "como es en realidad el caso" las dificultades no serían aún mayores para Hume; pues aquí se enfrentaría al problema, que señala Stroud, de cómo, a partir de todas las percepciones que hay, cada quien obtiene una idea de yo o de mente que no tiene que ver con todas las percepciones que hay. Sin embargo, si Hume pudiera resolver el problema de la "inspección" de las percepciones pasadas, o de las percepciones "reflexivas", en el universo de una sola persona, *presumiblemente* esa misma solución podría servirle para enfrentarse al universo "como es en realidad el caso". Pues las percepciones que componen cada mente individual en el caso real serían aquellas, y sólo aquellas, que de hecho cayeran bajo una y la misma "inspección" o "mirada reflexiva". (En el capítulo siguiente veremos, sin embargo, que aún resolviendo el problema de la inspección de las percepciones pasadas, eso, de todos modos, no ayuda a resolver las dificultades de fondo del "Apéndice").

## 7. CONSIDERACIONES FINALES

Como conclusión última de este capítulo, sólo añadiré que la deficiencia profunda de la teoría de la identidad personal del *Tratado*, radica en que en ella Hume se ocupa de explicar sólo *la génesis de la noción* de identidad personal, en base a los principios de asociación, y deja de lado el problema ontológico profundo de *la unidad real* de todas las percepciones de un haz en una sola mente. Este problema, recordemos, lo tocaba el disyunto (1) en que Hume presenta el problema de la identidad personal, y el cual desecha en su solución al mismo (cf. p. 116 *supra*). Por eso, como conclusión de la sección del *Tratado* sobre la identidad personal, declara que:

La totalidad de esta doctrina nos lleva a una conclusión, que tiene una gran importancia en el asunto presente, a saber, que todas las sutiles y difíciles preguntas sobre la identidad personal quizá nunca puedan resolverse, y que han de considerarse más bien

como dificultades gramaticales que filosóficas... Todas las disputas sobre la identidad de objetos conectados son meramente verbales, excepto en la medida en que las relaciones de las partes dan lugar a alguna ficción o principio imaginario de unión, como ya lo hemos dicho. (T, I, IV, VI, pp. 311-12.)

Hume no se dio cuenta en el Tratado de que el problema de la identidad personal *no debía* ser meramente "gramatical" para él. En el "Apéndice" ya tenía clara conciencia del problema, pero sólo para declararlo insoluble. Y en la primera Investigación guarda un silencio absoluto acerca de la cuestión.

CAPITULO V

**DETECCION DE REGULARIDADES**  
**II. LA IDENTIDAD PERSONAL.**  
**PROBLEMA ONTOLOGICO**

Hamlet: *¿Veis esa nube cuya forma es semejante a la de un camello?*

Polonio: *¡Por Dios!, en efecto, es muy semejante a un camello.*

Hamlet: *Quizá se parezca a una comadreja.*

Polonio: *El lomo es como el de una comadreja.*

Hamlet: *¿O a una ballena?*

Polonio: *Igual a una ballena.*

Shakespeare, Hamlet.

EN ESTE CAPITULO y en el anterior me ocupo del problema general de qué posibilitaría el efectuar la detección de regularidades en la experiencia, en conexión con el problema de la identidad personal. A este respecto, el capítulo anterior deja planteados básicamente dos problemas, cuya solución tiene una importancia capital para el proyecto positivo de las explicaciones genéticas expuestas en el libro I del Tratado. Esos problemas, los cuales además se relacionan entre sí, son el de si podría haber percepciones reflexivas, y el de la necesidad de explicar la unidad real de todas las percepciones de cada quien en su propia mente. En este capítulo exploraré las posibilidades que hay de resolver ambos problemas. Puesto que ambos se relacionan entre sí, presumiblemente la solución a uno cualquiera de ellos podría servir para solucionar también el otro. Veremos, sin embargo, que el primero puede solucionarse, pero sólo ampliando la teoría de las ideas de Hume, mientras que el segundo no lo es en absoluto.

Así, en la sección 1. hago un análisis de "el" problema de la identidad personal al que se enfrenta Hume en el "Apéndice";

mostrando que en el mismo mezcla en realidad dos problemas, sólo uno de los cuales es el que debe resolver, a saber, el que ahí mismo denomino, en forma abreviada, como *E*. En la sección 2. exploro las posibilidades que hay de que Hume resuelva *E*, apelando a los principios de asociación y, más en general, a los recursos "oficiales" de los que dispone en su lógica; muestro, sin embargo, que *E* es insoluble (apartados 2.1, 2.2 y 2.3). A pesar de ello, en la sección 3. presento la propuesta de Noxon sobre la necesidad de introducir una noción de conciencia reflexiva en el Tratado; pues considero que, aunque tal propuesta no resuelve *E*, ni Noxon la formula con esa intención, de todos modos ésta representa lo más lejos que puede llegarse en su solución. En la sección 4. evaluó la propuesta de Noxon dentro del marco de la lógica humeana, afinándola un poco más, para determinar que es congruente con la misma después de hacer algunos ajustes. En la sección 5. enfrento la propuesta de Noxon contra la conjetura de Stroud (expuesta y criticada en el capítulo anterior), con el fin de profundizar más, tanto mi crítica a tal conjetura, como las que considero que son las dificultades de fondo para Hume con su teoría de la identidad personal. Por último, como conclusión de este capítulo, reitero la insolubilidad de las dificultades de su teoría de la identidad personal a las que se enfrenta Hume en el "Apéndice"; lo cual conlleva la conclusión adicional de que Hume no puede explicar el factor de la detección de las regularidades que exhibe la experiencia (problema cuya solución quedó pendiente en la temprana sección 2. del capítulo anterior); dadas estas conclusiones, propongo una salida (la cual de todos modos sólo puede ser provisional) del *impasse* al que llevan a la lógica humeana en su conjunto.

### 1. "EL" PROBLEMA ONTOLÓGICO EN EL "APÉNDICE"

Lo que consideré en el capítulo anterior como "*el*" problema ontológico de la identidad personal en Hume, a saber, el de determinar aquello que confiere una unidad real a todo un haz de percepciones en una sola mente, contiene en realidad dos problemas, que no he distinguido claramente uno del otro y que

Hume mismo tampoco distingue; además, en rigor Hume sólo tendría que resolver uno de ambos.

En el capítulo anterior vimos que Hume presenta el problema de la identidad personal, en el Tratado, bajo la forma de una disyunción (cf. p. 116 *supra*), cuyo disyunto (1) atañe al problema ontológico; he aquí tal disyunto:

- (1) la "relación de identidad...es algo que realmente liga nuestras varias percepciones" o, "en otras palabras,...observamos algún vínculo real entre... [nuestras] percepciones".

Obviamente, los dos enunciados que componen (1) no son sinónimos, pese a que Hume así parece considerarlos. Cada uno de ellos tiene que ver, más bien, con cada uno de los problemas contenidos en "el" problema ontológico de la identidad personal en Hume. Uno de tales problemas puede verse como:

- O* El problema puramente ontológico de determinar aquello "que realmente liga nuestras varias percepciones", ya sea que el "principio de conexión" entre ellas sea cognoscible o no.

El otro puede verse como:

- E* El problema eminentemente epistemológico de si "observamos [o no] algún vínculo real entre... [nuestras] percepciones".

*E* tiene la implicación ontológica de que si en verdad pudiéramos observar algún vínculo real entre nuestras percepciones, sería porque, como diría Passmore, de hecho habría alguna "conexión real en existencia" entre ellas. Además, cualquier solución aceptable a *E* presupone que:

- E'* El "vínculo real" que *E* menciona, tendría que observarse entre todas las percepciones en cada *has*, para así ligarlas a todas; pues, de lo contrario, no serviría para determinar aquello que confiere una *unidad real* a todo un *has* de percepciones en una sola mente.

En el "Apéndice" Hume considera que "el" problema ontológico de la identidad personal al que se enfrenta, podría

resolverse si se cumpliera una u otra de las dos alternativas que componen el antecedente del siguiente condicional:

- (3) Si nuestras percepciones o bien inhirieran en algo simple e individual, o bien la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en el caso.

No obstante, el cumplimiento de la primera alternativa de (3) sería más bien la solución de *O*, mientras que el cumplimiento de la segunda sería la de *E*.

Pese a que Hume presupone lo contrario, el cumplimiento de la primera alternativa de (3), lo cual contaría como la solución de *O*, no constituye necesariamente la solución del problema de fondo del "Apéndice". Pues podría ocurrir que hubiese algún "principio" real de conexión entre todas las percepciones que componen cada mente, pero que dicho principio fuese incognoscible; lo cual implica que éste, por más real que fuera, no sería el fundamento auténtico en base al cual en cada haz personal surgiría la noción de yo o de mente.

Lo anterior tiene que ver con la dificultad por la cual Hume rechaza la noción sustancialista (filosófica) del yo o la mente. Pues, ciertamente, si las percepciones de cada quien "inhirieran en algo simple e individual", ello permitiría resolver de un modo elegante y sencillo *O*, pues:

todas las percepciones de cada quien no serían más que los accidentes de una sustancia (presumiblemente espiritual), la propia mente de cada quien, en la cual inherirían; lo cual, a su vez, conferiría una unidad real a todas las percepciones de cada quien en su propia mente.

Sin embargo, Hume tendría que rechazar que esto pudiera contar como una solución aceptable del problema ontológico de fondo del "Apéndice"; debido a la misma razón general por la cual rechaza la noción metafísica de sustancia, a saber, porque no podemos tener ninguna evidencia empírica directa, i.e. ninguna impresión, del sustrato donde supuestamente inhieren los accidentes de cualquier sustancia (cf. T, I, I, VI, pp. 59-60). Amén de que cuando usamos

el término 'inherencia' ni siquiera entendemos lo que decimos, porque no hay ninguna idea en nuestras mentes "anexada" a tal término. (Cf. p. 73 *supra* y nota 2 en esa p.) Así, con respecto al problema particular de la evidencia empírica que hay a favor de la sustancialidad de la mente, Hume declara que:

Debe ser alguna impresión lo que da lugar a cada idea real. Pero el yo o la persona no es ninguna impresión, sino aquello con respecto a lo cual se supone que nuestras varias impresiones e ideas tienen una referencia. Si alguna impresión da lugar a la idea del yo, esa impresión debe continuar invariablemente la misma, a través de todo el curso de nuestras vidas; ya que se supone que el yo existe de esa manera. Pero no hay ninguna impresión constante e invariable. (T, I, IV, VI, p. 301.)

Al no haber, pues, ninguna evidencia empírica directa sobre "aquello con respecto a lo cual se supone que nuestras varias impresiones e ideas tienen una referencia", de aquí se sigue que, aunque existiera algo como eso y fuera el fundamento real de nuestra unidad ontológica como mentes o personas, ello, por no ser (empíricamente) cognoscible, no podría ser el fundamento auténtico en base al cual surgiría en cada haz personal la noción de yo o de mente.

Es, pues, el cumplimiento de la segunda alternativa del antecedente de (3), lo cual contaría como la solución de *E*, lo que representa la solución del problema ontológico de fondo del "Apéndice". Dicha alternativa es la de que "la mente percibiera alguna conexión real" entre sus percepciones. Antes señalé que si, en efecto, la mente percibiera alguna "conexión real" entre sus percepciones, eso implica que habría, de hecho, una conexión tal en existencia, a saber, la que la mente de hecho percibiera. Y, aparentemente, eso serviría para resolver los problemas, tanto *O* de determinar el "principio de conexión" real entre nuestras percepciones, como *E* de determinar si "observamos algún vínculo real" entre percepciones. Y la solución de *E* implicaría, a su vez, la determinación del fundamento auténtico, i.e. (empíricamente) cognoscible, en base al cual en cada haz personal surgiría la noción de yo o de mente.



\*

En lo que sigue examinaré, pues, la alternativa de si la mente podría "percibir" alguna "conexión real" entre sus percepciones. Pero, recordemos que tales conexiones reales, como establece *E'*, tendrían que percibirse entre *todas* las percepciones, pues, de lo contrario, dichas conexiones no podrían ligar *todas* las percepciones de *un haz en una sola mente*.

## 2. ¿SOLUCIONAN E LOS PRINCIPIOS DE ASOCIACION?

CUANDO Hume se pregunta en el "Apéndice" por el principio o principios de conexión reales entre nuestras percepciones, asume tácitamente que tales principios no son, o no pueden ser, los principios de asociación de la semejanza y la causalidad, mediante los cuales explicó en el Tratado el origen de la noción de identidad personal. En el capítulo anterior (p. 121 *supra*) mencioné las que son, quizá, las razones principales por las cuales Hume hace esta asunción tácita en el "Apéndice"; a saber, porque: (i) en la susodicha explicación del Tratado considera que ambos principios de asociación "corren" nada más sobre ideas y lo que necesita en el "Apéndice" son principios que corran sobre *todas las percepciones*; y (ii) porque considera que los principios de asociación sólo producen "asociaciones habituales", pero no "conexiones reales", entre percepciones.

Creo, sin embargo, que la razón dada en (i) para desechar los principios de asociación, como candidatos factibles a proporcionar las conexiones reales que Hume necesita, no es contundente. Pues, en principio, no parece haber ninguna razón por la cual tales principios no pudieran asociar impresiones con ideas, y a la inversa —de hecho, Hume considera que el principio de la causalidad así opera en una gran cantidad de casos (cf. p. 63 *supra* y nota 11 en esa p.)—, e incluso impresiones con impresiones. No obstante, la razón dada en (ii) para desechar tales principios parece más contundente, sólo que requiere de una elucidación especial; la cual, creo, puede llevarnos a una comprensión más profunda de los problemas de fondo del

"Apéndice". Pues tal elucidación da pie a formular las siguientes preguntas:

¿qué quiere decir Hume con "asociación habitual", a diferencia de "conexión real", entre percepciones? y ¿por qué considera que los principios de asociación producen vínculos entre percepciones sólo del primer tipo mencionado, pero no del segundo?

Según Hume, si la mente percibiera alguna conexión real entre sus percepciones, "el" problema ontológico de la identidad personal estaría resuelto. La dificultad más obvia a la que apunta esta posibilidad radica en que, de acuerdo con Hume, no habría ninguna mente, independiente de las secuencias que la componen (o, si la hubiera, de todos modos sería un algo absolutamente misterioso e incognoscible), que pudiera percibir alguna conexión cualquiera entre las percepciones de tales secuencias. Esta, recordemos, es la dificultad en base a la cual Hume tendría que rechazar la primera alternativa del antecedente de (3) (citado en p. 136 *supra*). La segunda alternativa de (3) (*i.e.* la que examino ahora), la de si la mente percibiría alguna conexión real entre sus percepciones, plantea, sin embargo, otra dificultad más sutil. Si fuera perceptible alguna conexión real entre las percepciones que componen la mente, presumiblemente tendríamos *impresiones* de tales conexiones y, entonces, "el" problema ontológico de marras parecería resolverse en un hecho de experiencia: tendríamos impresiones de las conexiones entre las distintas percepciones que componen la mente, de donde, aparentemente, no sería difícil derivar la idea de la unidad de todas esas percepciones. Sin embargo, de acuerdo con Hume, no percibimos ninguna conexión real entre percepciones; por tanto, los principios de asociación no proporcionan esas supuestas impresiones al actuar en nuestra mente. ¿Por qué no las proporcionan? Antes de intentar responder esta pregunta aclararé algo de suma importancia para el asunto presente.

Aún dando por supuesto que tuviéramos impresiones de las conexiones entre percepciones, de todos modos tales impresiones no podrían conectar entre ellas mismas a *todas* las percepciones que componen nuestra mente; pues los lapsos de

inconsciencia total, tales como el sueño profundo, lo impedirían. En palabras de Ayer:

...la objeción más seria para cualquier teoría de este tipo es la de que no somos continuamente conscientes. Necesitamos, por tanto, encontrar algún medio de ligar las percepciones que se hallan en cada lado de un intervalo, de sueño profundo, digamos, y no hay al menos un candidato obvio para este papel, excepto su relación común, la naturaleza de la cual constituye ella misma un problema, con uno y el mismo cuerpo. Conformarse con decir que pertenecen a la misma mente es inútil, si es sólo un modo de decir que están en cualquiera sea la relación, que estamos buscando; en que ocurre que están, e ininteligible si las refiere al mismo sujeto mental subyacente. Como Hume lo formula sucintamente en su *Compendio del Tratado*, 'la mente no es una sustancia en la cual las percepciones inheran' (T 658). (Ayer [1], 3, p. 53.)

En realidad, por lo que hemos visto, esto que dice Ayer representa una dificultad u objeción insoluble para Hume, pues muestra que:

*Cualquier intento por hallar los principios de conexión entre todas nuestras percepciones, por la vía experiencial, está condenado al fracaso; ya que no podría satisfacer la condición E' que E presupone. Lo cual le cancela a Hume toda posibilidad de resolver el problema E, cuya solución constituye la única vía franca que le queda para dar cuenta del problema ontológico de fondo de la identidad personal.*

La secuela de esto es en verdad funesta para *todo* el proyecto positivo que Hume desarrolla a lo largo del libro I del *Tratado*; pues dicho proyecto necesita tener garantizada la unidad real de todas las percepciones que componen nuestras mentes. Como escribe Stroud (en [1], VI, p. 197):

...la ciencia del Hombre de Hume... necesita absolutamente una noción previa de un yo o mente en la cual "operen" los principios o disposiciones fundamentales de la naturaleza humana.

\*

Pese a lo anterior, creo que vale la pena proseguir la indagación presente, pues aún puede arrojar mucha luz, no sólo sobre el problema específico de la identidad personal en Hume, sino también sobre los proyectos positivos del libro I del Tratado y de la primera Investigación. De modo que regreso a la pregunta que planteé al final del penúltimo párrafo: ¿por qué los principios de asociación no proporcionan impresiones de conexiones reales entre las percepciones que asocian?

## 2.1 ¿Hay Impresiones de Conexiones Reales?

Hume responde la pregunta de si los principios de asociación proporcionan impresiones de conexiones reales entre las percepciones que asocian, en lo tocante a aquellas "percepciones" (cf. p. 70 *supra*) que quedan asociadas por el principio de la causalidad en nuestra mente.

De acuerdo con Hume, cuando "volteamos por todos los lados" aquellos sucesos que consideramos como causalmente conexos, no encontramos por ningún lado ninguna impresión de la conexión necesaria que supuestamente los liga causalmente (cf. T, I, III, II, p. 123). Lo único que encontramos en nuestra mente, cuando creemos que un suceso del tipo *A* es la causa de otro del tipo *B*, es un hábito, o un instinto, que nos impele a imaginar la existencia de una *A* previa ante la aparición de una *B*, o bien la existencia de una *B* posterior ante la aparición de una *A*.<sup>1</sup> En este modo "habitual" de asociar percepciones Hume encuentra el origen de la *impresión* de la que se deriva la idea de conexión

<sup>1</sup> Stroud (en [1], VI, p. 193) explica adecuadamente como puede acomodarse este "modo de hablar" de Hume, acerca de que la mente es el asiento de ciertos hábitos, instintos, tendencias, disposiciones, principios, etc., en vista de la tesis humeana de la mente como un mero haz de percepciones: "Si, estrictamente hablando, la mente no es más que un haz de percepciones, entonces las afirmaciones acerca de las operaciones o las disposiciones de la mente han de entenderse como afirmaciones condicionales que hablan sobre lo que aparece en la mente si ciertas otras cosas aparecen en ella... Afirmar que [un haz] tiene diversas disposiciones equivale exactamente a afirmar que determinados enunciados condicionales son válidos respecto del modo como las percepciones ocurren en él."

necesaria (cf. nota 4 del cap. III). Pero esta impresión no se nos da del mismo modo como percibimos las *A's* y las *B's* particulares; sólo surge en la mente *después* de que el hábito, o el instinto, mencionado se ha generado en la misma, y para que tal hábito, o instinto, se genere es necesario haber percibido antes muchas *A's* y *B's* particulares de un modo específico (las *A's* siempre han precedido a las *B's*, etc.). Debido a esto Hume llega a decir en el Tratado —en un tono lockeano— que tal impresión es “interna” o de “reflexión” —pues sería una impresión de las “operaciones” de la mente. En consecuencia ‘percibir una conexión real entre percepciones’ significa, en este contexto, percibir la conexión necesaria entre *A's* y *B's* exactamente del mismo modo como percibimos las *A's* y las *B's* particulares; lo cual, por lo visto, no es posible. Además, Hume estaría de acuerdo en que si percibiéramos la conexión necesaria entre *A's* y *B's* tal como percibimos estas últimas, v.g. por los sentidos, no habría ningún problema en cuanto a explicar el origen de la idea de conexión necesaria, ni tendría que haberse tomado ningún trabajo para explicarla; pues tal idea sería simplemente la copia (directa) de una impresión, v.g. de los sentidos. Pero, añadiría Hume, desgraciadamente esto no es así.

Ahora bien, ¿qué ocurre con el principio de la semejanza, por qué tampoco nos proporcionaría ninguna impresión de alguna conexión real entre las percepciones que asocia? Desgraciadamente Hume no dice nada, ni en el Tratado ni en la Investigación, acerca de esta cuestión, así que lo que haré será presentar mi propia conjetura como respuesta. Lo cual nos meterá de lleno en los problemas planteados al final de la temprana sección 2. del capítulo IV (pp. 113–114 *supra*), sobre de la necesidad de explicar en Hume:

- O El conocimiento, la captación, la intuición, o como se le quiera denominar, de relaciones en la experiencia.

Lo cual, recordemos, tendría que comprender la explicación de dos tipos de casos:

- C<sub>1</sub> El conocimiento de relaciones cuando sus relata aparecen *simultáneamente*.

Y

$C_2$  El conocimiento de relaciones cuando sus *relata* aparecen *sucesivamente*.

En este apartado y en el siguiente examinaré las posibilidades de explicar  $C_1$  y  $C_2$  con respecto a la relación de semejanza. Sin embargo, las conclusiones a las que llegaré pueden hacerse extensivas para *cualquier* tipo de relación en la experiencia. Este apartado, en particular, lo escribí pensando sobre todo en  $C_1$  y el siguiente sobre todo en  $C_2$ ; pero veremos que los resultados a los que llegaré con respecto a  $C_1$  afectan a  $C_2$  y a la inversa.

Así pues, supongo que no sería difícil que Hume hubiera pensado en el siguiente ejemplo, el cual cae bajo  $C_1$ . Si veo un círculo rojo y un cuadrado del mismo color, y me doy cuenta de que son semejantes en cuanto al color, ¿cómo puedo explicar este darme cuenta de la semejanza que comparten? Si consideramos el círculo y el cuadrado rojos como dos percepciones visuales, sin duda Hume así los consideraría, el darme cuenta de la semejanza que comparten no podría consistir en la aparición de una tercera percepción visual en mi mente, la "percepción visual" de su semejanza (?), que ligaría a las otras dos percepciones. Aquí, entonces, ocurriría lo mismo que con la causalidad: por más que "volteáramos por todos los lados" ambas percepciones, por ningún lado aparecería esa tercera percepción. En consecuencia, aquí la conclusión sería la misma que aquélla a la que llega Hume con respecto a la causalidad: al captar la relación de semejanza que hay entre ambas percepciones visuales no estaría percibiendo ninguna conexión real entre ellas, puesto que esta relación no la puedo "percibir" exactamente del mismo modo como percibo el círculo y el cuadrado rojos.

Esta indagación podemos llevarla aún más lejos, al preguntar si la captación de una relación de semejanza tal no podría consistir, de todos modos, en la aparición de algún otro tipo de percepción —i.e. no visual— ante la mente. La respuesta, creo, es 'no'.

Recordemos que Hume divide las percepciones en impresiones e ideas y considera las segundas como copias de las primeras; las primeras las divide, a su vez, en impresiones de sensación (impresiones de los sentidos y sensaciones corporales) e impresiones de reflexión (pasiones, deseos y emociones). (Cf. pp. 50-1 *supra*.) Difícilmente consideraríamos que la captación de una relación de semejanza *cualquiera*, entre percepciones *cualesquiera*, pudiera consistir en la aparición ante la mente de alguno de estos tipos de impresiones o ideas.

Sin embargo, hay una posibilidad más, digna de explorarse, en cuanto a si la captación de una relación de semejanza entre percepciones no podría consistir, de todos modos, y pese a lo anterior, en la aparición de algún tipo especial de impresiones ante la mente. Este tipo especial podría ser similar a aquél que comprende las impresiones "de necesidad" que surgen en nuestra mente cuando formulamos juicios causales, i.e. podría ser algún tipo especial de impresiones internas o de reflexión (pese a que "oficialmente" Hume considera que tales impresiones sólo comprenden las pasiones, los deseos y las emociones); ya que, al igual que las impresiones de necesidad, las captaciones de semejanzas entre percepciones, si fueran impresiones, no podrían ser, estrictamente hablando, más que impresiones de las operaciones de la propia mente. Ante esta posibilidad, y desgraciadamente también ante cualquier otra que sea por el estilo, Noxon ha elaborado un argumento absolutamente general (en [1], p. 376), mediante el cual demuestra que la captación de una relación *cualquiera* entre percepciones no puede consistir en la aparición de *ningún* tipo de percepción —entendiendo este último término a la Hume—, ante la mente:

Quando, por ejemplo, se detecta una semejanza, en la conciencia hay dos perceptos, que poseen las propiedades intrínsecas en virtud de las cuales se asemejan uno al otro. No hay ningún tercer percepto en la colección al cual el término relacional se refiera. Si lo hubiera, ya que 'todas las percepciones particulares... pueden existir separadamente'... los relata podrían desaparecer, y la relación permanecer sola como un objeto de conciencia inmediata [*immediate awareness*], lo cual es absurdo. El darse cuenta de las

relaciones [*awareness of relations*] no puede, por tanto, tener lugar dentro de la conciencia primaria [*primary consciousness*] que Hume define como un 'has o colección de percepciones distintas'. El darse cuenta debe ocurrir en una conciencia reflexiva ante la cual los perceptos semejantes aparecen *en relación*.

(Más adelante volveré sobre este argumento de Noxon y sobre la interesante propuesta en el contexto de la cual lo expone.)

\*

Los argumentos hasta aquí examinados, sobre todo el de Noxon, hacen *sospechar* que Hume no puede explicar  $C_1$ , con respecto a la relación de semejanza, ni, en general, con respecto a una relación *cualquiera* en la experiencia. En el apartado siguiente veremos que en verdad Hume *no puede* explicar  $C_1$ . Pero, ¿qué ocurre con  $C_2$ ?

## 2.2 Asociaciones Habituales de Percepciones

Hume considera en el Tratado que la relación de semejanza cae bajo la "provincia de la intuición" (cf. p. 55 *supra*), lo cual significa que las semejanzas que detectamos entre nuestras percepciones son intuitivas; pero, por lo visto, tales intuiciones no son, ni pueden ser, a su vez, nuevas *percepciones* que aparecen ante la mente. ¿Qué serían, entonces, o cómo podrían explicarse tales intuiciones?

Al no poder apelar a la existencia de una mente independiente del conjunto de sus percepciones, una posible respuesta le está vedada a Hume: la de decir que tales intuiciones son, en sentido literal, cierto tipo de actos *de la mente* (entendiendo la noción de mente del modo anterior). Supongo que Hume fue consciente de este problema y que por eso consideró que la semejanza era en realidad un *principio de asociación* entre percepciones. Así, al considerarlo como un principio tal, le confirió un *status* distinto al de las percepciones que asocia; y, por ende, lo que denominamos como 'intuición de semejanzas



entre percepciones' no se referiría a una percepción, sino a un algo en nuestra mente que asocia percepciones. Además, ese algo es un principio mecánico (cf. p. 64 *supra*); lo cual *no puede* significar más que lo siguiente: cuando, por ejemplo, aparece en la mente la percepción de un círculo rojo, se activa ese mecanismo y hace aparecer *enseguida*, por ejemplo, la percepción de un cuadrado rojo. Entonces, lo que denominamos como 'intuición de semejanzas entre percepciones' significaría, para Hume lo siguiente:

la aparición en la mente —en base a la activación de cierto mecanismo— de cierta percepción dada otra percepción, con la cual aquélla exhibe "objetivamente" cierta relación de semejanza.<sup>2</sup>

Sólo que la relación de semejanza que ambas percepciones exhiben "objetivamente" no la exhiben, por un lado, para una mente u "observador" que sea independiente de las percepciones mismas y, por otro, no podría ella misma ser, ni generar (debido al argumento de Noxon), una tercera percepción que constituyera la percepción de la relación en cuestión.

Por lo tanto, dicho de manera escueta, el principio de la semejanza *nada más* hace aparecer *sucesivamente* percepciones en la mente, dadas otras percepciones —lo cual cae bajo  $C_2$ —; pero no proporciona percepciones de las relaciones de semejanza que hay entre ellas y, además, no hay nada en la mente que, en sentido literal, pueda intuir tales relaciones. Todas las percepciones que dicho principio "asocia" están, pues, terriblemente desconectadas unas de otras. Por eso, como escribe sucintamente Noxon (en [1], p. 376):

Aunque las leyes de asociación relacionan percepciones, estas leyes no explicarían ellas mismas el darse cuenta de las relaciones [awareness of relations].

<sup>2</sup>Lo cual, además, estaría completamente de acuerdo con el modo como Stroud ve que pueden traducirse las afirmaciones humeanas sobre los diversos principios, tendencias, etc., en base a los cuales "la mente" funciona (cf. nota anterior).

Creo, pues, que a algo como lo anterior se refiere Hume cuando dice que los principios de asociación sólo producen "asociaciones habituales", pero no "conexiones reales" (i.e. impresiones de relaciones), entre percepciones. Y por eso, su famoso "cemento del universo" no puede servirle para resolver el problema ontológico, al que se enfrenta en el "Apéndice", de la unidad de la mente.

Además, como "las leyes de asociación... no explicarían ellas mismas el darse cuenta de las relaciones", de aquí se sigue que algo que queda en el misterio absoluto es la explicación de cómo la mente, o algo en ella, se daría cuenta del respecto o respetos particulares de semejanza bajo los cuales operaría, en cada caso, el principio de la semejanza al asociar percepciones. Cuando, por ejemplo, la acción de este principio hace aparecer la percepción de un cuadrado rojo, ante la aparición previa de la percepción de un círculo rojo, ¿cómo saber si el respecto de semejanza entre ambas percepciones, que provocó la asociación, fue el de semejanza en cuanto al color; porque bien podría haberla provocado también el de semejanza en cuanto a ser figura, o en cuanto a ser figura plana, o en cuanto a ser figura de ciertas dimensiones, o en cuanto a ser figura plana de ciertas dimensiones, etc., etc.? (Cf. epígrafe de Shakespeare a este capítulo.)

Lo anterior muestra, entonces, que Hume no puede dar cuenta de  $C_2$ , con respecto a la relación de semejanza, ni, en general, con respecto a una relación cualquiera en la experiencia.

Una deficiencia adicional que conlleva el intento de explicar lo que significaría para Hume 'intuición de semejanzas entre percepciones', con base en el funcionamiento del principio de la semejanza, radica en algo que ya mencioné, a saber, en que los principios de asociación están diseñados para dar cuenta de la aparición *sucesiva* de percepciones en la mente, dadas otras percepciones; lo cual cae bajo  $C_2$ . Pero, entonces, a dicho intento de explicación se le escaparían todos aquellos casos, que caen bajo  $C_1$ , de intuición de semejanzas entre percepciones que aparecen *simultáneamente* ante la mente.

Que los principios de asociación funcionan diacrónica y no sincrónicamente, resulta evidente sobre todo en el caso de

la causalidad. Pues la génesis de este principio radica en un hábito, o un instinto, que funciona diacrónicamente: dado un evento que consideramos como causa (o efecto) de otro evento, tal hábito, o instinto, nos impele a imaginar *sucesivamente* su efecto (o causa) usual. Seguramente esta es una de las razones que llevaron a Hume a pensar que los tres principios funcionaban diacrónicamente, pues en la Investigación ejemplifica del modo siguiente su funcionamiento:

Un retrato *lleva* nuestros pensamientos naturalmente hacia el original; la mención de un apartamento en un edificio *introduce* naturalmente una conversación o indagación acerca de los otros; y si pensamos en una herida, difícilmente podemos evitar el *reflexionar* sobre el dolor que le sigue. (I, III, 19, p. 24; cursivas mías.)

Y más adelante, en esa misma obra, añade que:

Ya hemos dicho que la naturaleza ha establecido conexiones entre las ideas particulares, y que en cuanto una idea aparece en nuestros pensamientos *introduce* a su correlativa, y dirige nuestra atención hacia ella mediante un movimiento suave e insensible. Hemos reducido a tres estos principios de conexión o asociación, a saber, *Semejanza, Contigüidad y Causalidad*. . . (I, V, II, 41, p. 50; primera cursiva mía).<sup>3</sup>

Pero hay una razón más, de por qué Hume pensó que los tres principios de asociación funcionaban diacrónicamente, la cual podemos extraer del análisis que he propuesto acerca del funcionamiento del principio de la semejanza. Este principio funciona del modo siguiente: *dada* una percepción cualquiera, dicho principio hace aparecer *otra* que le es semejante en algún respecto; esa otra percepción no puede ser sino *sucesiva* a la dada. Este principio funciona así debido a que, como no hay, en sentido literal, intuición ni percepción de semejanzas, el único modo como Hume puede dar cuenta de la captación de esta relación consiste en afirmar que:

<sup>3</sup> Cf. también citas en p. 60 y primera y tercera en p. 62 *supra*.

dada una percepción, ésta "atrae" o "introduce" de algún modo en la mente a otra que le es semejante.

¿Qué ocurre entonces cuando, dadas dos percepciones simultáneamente, la mente intuye alguna semejanza entre ambas? En un caso tal Hume sólo puede decir algo tan "insatisfactorio" como esto:

Quando objetos cualesquiera se *asemejan* uno al otro, la semejanza herirá [strike] en primera instancia al ojo, o más bien a la mente; y rara vez requerirá un segundo examen. (T, I, III, I, p. 116.)

Vemos, por tanto, que el principio de la semejanza, tal como Hume lo usa y concibe, no puede servir para explicar realmente la intuición de semejanzas entre percepciones, ni simultáneas ( $C_1$ ), ni sucesivas ( $C_2$ ). Pues da cuenta, a lo sumo, de la *aparición sucesiva* de ciertas percepciones en la mente, dadas otras percepciones; pero deja en el misterio absoluto la explicación del conocimiento o la captación de la relación específica de semejanza que determina, o subyace a, cada sucesión particular de las percepciones que asocia. La teoría de las ideas de Hume contribuye a agravar el problema, pues no contiene, ni puede contener, como ha mostrado Noxon, ningún tipo de percepciones que permita explicar el conocimiento o la captación de una relación *cualquiera* entre percepciones.

### 2.3 Conclusiones

Esta es, en consecuencia, otra vía por la cual llegamos a la conclusión de que Hume no puede proporcionar ningún "principio de conexión" entre percepciones, que las ligue a todas y que sea cognoscible; lo cual constituiría, recordemos, la solución del problema  $E$  al que se enfrenta en el "Apéndice". La primera vía por la cual llegamos a esta conclusión se basa en la objeción de Ayer de que "no somos continuamente conscientes", lo cual también impide encontrar un principio de conexión entre percepciones que sea global y cognoscible. Además, las dos vías que llevan a esta conclusión son independientes entre sí. La basada en la imposibilidad de explicar  $C_1$  y  $C_2$  es, aparentemente,

más devastadora; pues si Ayer consideraba que Hume no podría “encontrar algún medio de ligar las percepciones que se hallan en cada lado de un intervalo, de sueño profundo, digamos”, esta vía muestra que:

*Hume tendría problemas aún para encontrar algún medio de ligar entre ellas mismas las percepciones de un solo lado de un “intervalo” tal: el intervalo último que en realidad Hume no puede “llenar” no es el que representan los lapsos de inconsciencia total, sino el que hay entre una percepción y otra aún en vigilia.*

Estas conclusiones revelan la insatisfacción profunda — que pudo haber tenido Hume—, en cuanto a considerar que los principios de asociación pudieran servir para resolver “el” problema ontológico —que detecta en el “Apéndice”— de aquello que confiere una unidad real, en una sola mente, a todo un haz de percepciones. Como dije antes, Hume ni siquiera menciona el problema de la identidad personal en la Investigación; tampoco aparece en esta obra el entusiasmo excesivo hacia los principios de asociación que manifiesta en el Tratado y aún en el Compendio (cf. p. 61 supra). Lo cual se debe, sin duda, a su fracaso en resolver “el” problema ontológico de la identidad personal con su “cemento del universo”.

\*

Ante esta situación hay, sin embargo, una propuesta de Noxon (en [1], cf. sobre todo pp. 376-81) que puede verse como una “cura”; aunque, de todos modos, tal cura no sería radical, porque deja sin solución la objeción de Ayer. Hay que señalar, sin embargo, que Noxon no elabora tal propuesta con el fin de resolver todas las dificultades de Hume en el “Apéndice” que he venido examinando; aunque dicha propuesta representa, de todos modos, según creo, lo más lejos que puede llegarse en la solución de tales dificultades. Por eso, procederé a exponer enseguida la susodicha propuesta, para evaluarla después.

### 3. PROPUESTA DE NOXON

NOXON arguye correctamente (en [1], p. 367) que, en su concepción del yo o la mente, Hume debió, y desgraciadamente no lo hizo, hacerle un lugar a una concepción de la *autoconciencia* o *conciencia reflexiva*; ya que:

... Hume reconoce tácitamente la autoconciencia al depender constantemente de ella en la construcción de sus teorías psicológicas y epistemológicas. Hay, entonces, un hueco considerable entre lo que Hume dice y lo que su procedimiento implica.

Ni que decir que Noxon intentará "... insertar en ese espacio lógico la concepción de la autoconciencia que la propia teoría de la mente de Hume implica." (*Loc. cit.*)

Noxon presenta de un modo muy penetrante el problema de cómo es que "la fuente de la sensación [*sense*] de su propia identidad personal continua que tiene el hombre", depende del fenómeno de la autoconciencia:

... ¿cuál es la fuente de la sensación [*sense*] de su propia identidad personal continua que tiene el hombre? No puede residir en las ideas de objetos contruidos como siendo distintos de él mismo, ni en ninguna serie de tales ideas relacionadas por la semejanza y la causalidad. Cuando se acerca al final de su examen de la identidad personal, Hume pregunta, '¿no debe llevar más fácilmente a la imaginación de un eslabón a otro, la ubicación frecuente de estas percepciones semejantes en la cadena del pensamiento, y hacer que el todo parezca como la continuación de un solo objeto?' (261). Pero no es el yo el objeto de cuya identidad continua uno se asegura de esta manera sino de cualquier cosa que se haya presentado sucesivamente al yo. La sensación de su identidad continua que tiene un hombre no podría surgir simplemente de 'la ubicación frecuente de estas percepciones semejantes en la cadena del pensamiento'. Depende de su recapturar su propia conciencia previa de tales percepciones. Si recordar un paisaje, la calle de una ciudad, o un apartamento, tiene algo que ver con mantener una sensación de identidad personal, eso es porque el recuerdo

comprende más que la aparición de una idea que copia impresiones de primera-mano. Cuando un hombre recuerda un lugar, no recuerda meramente lo que vio. Recuerda haberlo visto. Y para recordar eso, debe haberse dado cuenta, en el momento, de que lo estaba viendo. Para asegurar su teoría, Hume debe basarla, como Locke lo hizo con la suya, en la conciencia reflexiva [*reflexive consciousness*], en el darse cuenta [*awareness*] superpuesto sobre cada experiencia consciente, lo cual hace 'imposible', como Locke dijo, 'para cualquiera percibir sin percibir que percibe.' (*Ibid.*, pp. 378-9.)

Hume debería haber introducido, pues, la noción de conciencia reflexiva que su propia teoría de la mente demanda. Por eso, continúa Noxon:

Resulta que la teoría de la conciencia de Hume sólo puede mantenerse intacta si se la refuerza con alguna concepción similar a las ideas de reflexión de Locke, las cuales constituyen 'la percepción de las operaciones de nuestra propia mente'. Una vez que Hume admite la concepción de Locke... puede dar cuenta de varias funciones mentales de otro modo inexplicables, por ejemplo, percibir relaciones y discriminar entre sensación y memoria. Más importante aún, puede explicar cómo el recuerdo de cierta secuencia de percepciones pasadas establece la sensación de identidad personal, y no meramente la convicción acerca de la identidad mantenida de un presunto objeto externo del cual uno ha tenido percepciones intermitentes. Es el recuerdo de uno de los propios actos de conciencia, no de objetos de conciencia, lo que le 'descubre' a uno la identidad personal. La perplejidad que Hume confiesa en su comentario del Apéndice sobre la ausencia de un 'principio de conexión que liga las percepciones' (635) se elimina observando que el vínculo lo suministra la 'conciencia que siempre acompaña al pensamiento', como Locke lo expresó. Cualquier cosa sea lo que pueda conectar las faes sucesivas de los procesos o los objetos en el mundo transfenoménico, a las percepciones sólo las ligan actos sucesivos de conciencia y su recuerdo. Y los recuerdos presuponen que hubo el darse cuenta simultáneo de cada acto. (*Ibid.*, p. 379.)

Noxon arguye, palusiblemente, que hay incluso cierta evidencia textual directa en Hume para apoyar esta propuesta:

... varias de sus observaciones [de Hume] implican, y la mayoría de sus explicaciones requieren de, el concepto de conciencia reflexiva. El cual ciertamente fue ignorado en la sección 'De la Identidad Personal', donde Hume estaba escribiendo en contra de un concepto distinto [*alien*] de mente en una vena escéptica vigorosamente unilateral. Pero en otro lugar acepta la opinión lockeana que he estado intentando imponerle consistentemente: 'Al pensar en nuestros pensamientos pasados no sólo delineamos los objetos, en los que estuvimos pensando, sino también concebimos la acción de la mente en la meditación, ese cierto *je-ne-scai-quoi*, del que es imposible dar alguna definición o descripción, pero que cualquiera entiende suficientemente' (106). Considero que el 'cierto *je-ne-scai-quoi*' se refiere a la conciencia reflexiva... Un año después estaba menos reticente, identificándose a sí mismo con una inconfundible posición lockeana en el Apéndice al Tratado: 'La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar, que la identidad personal *surge* de la conciencia; y la conciencia no es sino una percepción o un pensamiento reflexivo. Por tanto, la filosofía presente tiene hasta aquí un aspecto promisorio' (635).

Sin embargo, continúa Noxon completando la cita anterior de Hume:

'Pero todas mis esperanzas se desvanecen cuando llego a explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo descubrir ninguna teoría que me deje satisfecho en este asunto.' (*Ibid.*, pp. 379-80.)

En consecuencia, y con esto termino mi exposición de Noxon:

El origen de las ideas de actos y procesos mentales no puede rastrearse a partir de las premisas de Hume. Si hubiera afrontado la demanda de dar cuenta de ellos, no podría haber evitado el expediente de Locke de postular la aprehensión inmediata de los eventos mentales cuando ocurren. Y



habiendo dado ese paso, habría sido virtualmente inevitable un reconocimiento explícito de una conciencia reflexiva en el libro I del *Tratado*. . . Afortunadamente, esta idea puede insertarse en el espacio que Hume dejó vacío sin distorsionar o incluso forzar su teoría en ningún aspecto. Claro que no puede insertarse sin un poco de problema, sin entrometerse en el texto en que la teoría faltante se ha encajado. (*Ibid.*, pp. 380-1.)

#### 4. EVALUACION DE LA PROPUESTA DE NOXON

Lo anterior recoge los aspectos principales de la propuesta de Noxon, en lo concerniente a los problemas —*C* del conocimiento de relaciones en la experiencia y *E* de la identidad personal— en Hume que he venido tratando. Tal propuesta subsana una deficiencia profunda de la que adolece la lógica humeana en su conjunto. Además, el “insertar” la noción de “conciencia reflexiva” o “autoconciencia” en “el espacio que Hume dejó vacío”, quizá no le acarree, como señala Noxon, problemas a la lógica humeana que no puedan resolverse dentro de la misma.

A este respecto, el “problema” más obvio que conlleva la propuesta de Noxon consiste en la necesidad de ampliar la teoría humeana de las ideas, para que incluya las percepciones reflexivas de las que carece. Sin embargo, una vez practicada esta ampliación, algunas de las tesis y principios centrales que Hume sostiene acerca de las percepciones dejarían de valer en toda su generalidad. Así, el siguiente argumento humeano no valdría para las percepciones reflexivas:

Cualquier cosa que se concibe claramente puede existir; y cualquier cosa que se concibe claramente, de alguna manera, puede existir de esa misma manera. Este es un principio que ya se ha reconocido. De nuevo, cualquier cosa que es diferente es distinguible, y cualquier cosa que es distinguible es separable por la imaginación. Este es otro principio. Mi conclusión a partir de ambos es, que ya que todas nuestras percepciones son diferentes una de otra, y de cualquier otra cosa en el universo, también son distintas y separables, y pueden considerarse como existentes separadamente,

y pueden existir separadamente, y no tienen necesidad de nada más para mantener su existencia. (T, I, IV, V, pp. 283-4.)

El segundo principio en que Hume basa la conclusión de este argumento —la tesis de lo "diferente" como ("distinguible" y) "separable" por la imaginación— y la conclusión del mismo —de que "todas nuestras percepciones... pueden considerarse como existentes separadamente, y pueden existir separadamente, y no tienen necesidad de nada más para mantener su existencia"— no valdrían para las percepciones reflexivas. La razón del por qué de esto la da el mismo Noxon (cf. cita suya en pp. 144-5 supra), al considerar la posibilidad de que una tercera percepción representara el término relacional en la captación de una relación cualquiera entre dos percepciones cualesquiera; pues, si eso ocurriera, escribe Noxon:

...ya que 'todas las percepciones particulares... pueden existir separadamente'...los relata podrían desaparecer, y la relación permanecer sola como un objeto de conciencia inmediata, lo cual es absurdo.

Sin embargo, creo que lo anterior que dice Noxon no representa una objeción insoluble a su propia propuesta. Más bien da pie a hacer una *distinción de niveles* entre percepciones, lo cual no sólo resuelve el problema anterior, sino que además está implícito en su propuesta. Las percepciones de *primer nivel* serían aquellas que Hume reconoce "oficialmente" en su teoría de las ideas y de las cuales habla casi todo el tiempo; las tesis y los principios básicos que enuncia acerca de las percepciones los habría diseñado, pues, para valer en toda su generalidad con respecto a las percepciones oficiales. Sin embargo, también reconoce, no oficialmente, que habría ciertas "percepciones" de un *segundo nivel*, las cuales serían percepciones de las percepciones del primer nivel, i.e. serían las percepciones reflexivas representativas de los actos mentales que necesita y que

en ocasiones introduce "subrepticamente" en sus explicaciones.<sup>4</sup> Así, las tesis y los principios básicos que Hume hace valer para las percepciones del primer nivel no tendrían por qué ser aplicables también a las del segundo; pretender lo contrario llevaría al absurdo, como señala Noxon.

Lo anterior, sin embargo, deja abierto el problema de cuáles serían las tesis y los principios que valdrían para las percepciones del segundo nivel. Acerca de lo cual, desgraciadamente, Hume no sugiere nada; a no ser que pensemos que dichas percepciones constituyen, entre otras cosas quizá, las conexiones reales perceptibles que desesperadamente requiere en el "Apéndice". Lo cual no es descabellado pensar, pues a guisa de proporcionar tales conexiones, hemos visto que, como diría Noxon, cuando las percepciones reflexivas funcionaran como términos relacionales resultarían inseparables de sus respectivos *relata*, so pena de caer en el absurdo de no considerarlas así. Y este sería, entonces, al menos uno de los "principios" que cumplirían las percepciones del segundo nivel. (Cf. cita de Noxon en p. 144-5 *supra*.)

En cuanto al problema de determinar qué serían exactamente las percepciones reflexivas que requiere Hume, creo que tampoco es descabellado afirmar que:

- (1) Las percepciones reflexivas serían percepciones *simples* y, por tanto, inanalizables.

Y,

- (2) Las percepciones reflexivas estarían *necesariamente vinculadas* a sus "objetos", las percepciones del primer nivel.

---

<sup>4</sup> El libro I del Tratado está salpicado, aquí y allá, de una que otra afirmación explícita sobre actos mentales fácilmente interpretables, como quiere Noxon, bajo el modelo de las percepciones reflexivas; yo mismo he citado un pasaje humeano, en p. 111 *supra*, que ejemplifica eso. Además, otras afirmaciones del Tratado pueden entenderse como metáforas alusivas a actos mentales así interpretables; ejemplo de esto último pueden ser los tres pasajes humeanos citados en pp. 110-1 *supra*.

(1), puede argüirse con cierta plausibilidad, sería así tomando en cuenta la dificultad real que entraña el intentar explicar, por ejemplo, la intuición de una relación de semejanza cualquiera en la experiencia sin apelar a la posesión previa de conceptos. En este sentido, lo más lejos que Quine, por ejemplo, puede llegar (en [2], pp. 157-8), es hasta el punto de decir que la capacidad de reconocer semejanzas en la experiencia debe ser innata:

Un patrón de similaridad es, en algún sentido, innato. Este punto va en contra del empirismo; es un lugar común de la psicología del comportamiento. Una respuesta a un círculo rojo será, si es recompensada, más prontamente educada en otra ocasión por una elipse rosa que por un triángulo azul; el círculo rojo se parece más a la elipse rosa que al triángulo azul. Sin tal espaciamento previo de cualidades, no podríamos adquirir un hábito; todos los estímulos serían igualmente parecidos e igualmente diferentes... Necesarios como son para todo aprendizaje, estos espaciamentos distintivos no pueden ser todos aprendidos; algunos han de ser innatos.

(2) *tendría* que ser así para evitar caer en absurdos como el que señala Noxon. Por cierto que Noxon no aclara si la conexión entre el fenómeno del darse cuenta y su objeto u objetos sería necesaria o no, sólo dice que resultaría "absurdo" afirmar su separabilidad. Mis razones para pensar que tal conexión sería necesaria son las siguientes. Si en la, por así decirlo, "definición" de cada uno de los fenómenos particulares del darse uno cuenta de los objetos de los que de hecho uno se da cuenta, cambiáramos dichos objetos, cambiaríamos con ello cada uno de tales fenómenos por otro distinto. Por ejemplo, si en el fenómeno del darse uno cuenta de  $a$ , cambiamos el objeto  $a$  por el objeto  $b$ , donde  $a = b$ , cambiamos con ello el fenómeno particular del darse uno cuenta de  $a$  por el del darse uno cuenta de  $b$ . Incluso para el caso en que  $a$  y  $b$  fuesen cualitativamente idénticos, pero conservando su distinción numérica, ambos fenómenos serían a lo sumo cualitativamente idénticos y, por tanto, epistémicamente indistinguibles entre sí; pero a nivel ontológico seguirían siendo numéricamente distintos.

Así, "el darse cuenta superpuesto sobre cada experiencia consciente" que, entre otras cosas, nos hace darnos cuenta de que

vemos algo cuando vemos algo, de que recordamos algo cuando recordamos algo y que, en otra de sus funciones, consituye la percepción de relaciones, no sería, en cada caso, más que una percepción simple de un tipo especial necesariamente vinculada a su objeto u objetos.

Lo anterior permitiría explicar, finalmente, el conocimiento de relaciones cuando sus *relata* aparecen simultáneamente ( $C_1$ ), y abriría la posibilidad de explicarlo cuando aparecen sucesivamente ( $C_2$ ) (de esto último me ocuparé en el capítulo siguiente), e incluso, quizá, permitiría encontrar un *palíativo* al problema  $E$  de si "observamos algún vínculo real entre... percepciones".

Además, lo anterior no comprometería a Hume con el tener que afirmar que, para toda percepción del primer nivel, cuando aparece, tiene que aparecer necesariamente vinculada a una del segundo nivel; aunque sí lo comprometería con el tener que afirmar lo inverso, para evitar caer en absurdos, como el que señala Noxon. Lo cual, por cierto, daría pie a introducir la distinción leibniziana:

... entre la *percepción*, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas y la *apercepción*, que es la *conciencia* o conocimiento reflexivo de ese estado interior... (Leibniz [3], §4, p. 599; cf. también pp. 4-6 *supra*).

Pues, una vez hechas las aclaraciones anteriores sobre las posibles relaciones entre las percepciones de uno y otro nivel, tal distinción está al alcance de Hume dentro de su lógica, independientemente de la tesis leibniziana de las mónadas que perciben todo el universo. (En el capítulo siguiente usaré algo similar a esta distinción leibniziana, para dar cuenta de ciertos actos mentales que Hume debería haber introducido en sus explicaciones genéticas y que, desgraciadamente, no introdujo.)

Ahora bien, después de examinar y profundizar un poco más la propuesta de Noxon, mi conclusión es la de que, como dije antes, tal propuesta es adecuada; no sólo porque, hasta donde alcanzo a ver, no choca con la lógica humeana en su conjunto, sino también, y sobre todo, porque constituye un

complemento necesario de la misma. Sin embargo, al contemplar tal propuesta, ante el telón de fondo de la lógica humeana, aún cabe el preguntarse por qué Hume no incluyó en su lógica algo como la noción de conciencia reflexiva con las consiguientes percepciones reflexivas, que tanto necesita y que usa de algún modo en sus explicaciones cuando las requiere. Mi conjetura de por qué ocurrió esto es triple.

En primer lugar, Hume quiso apelar deliberadamente sólo al nivel de la conciencia empírica (primer nivel) para explicar, en base a sus contenidos, el origen de nuestras creencias más fundamentales sobre el mundo; únicamente a tales contenidos se refiere su teoría oficial de las ideas y su definición de la mente como un haz de percepciones. Y Hume quiso apelar sólo a este nivel de la conciencia, creo, precisamente porque sus contenidos son empíricos, i.e. porque son objetos de experiencia "concretos", "tangibles", "delimitados", "claros", "distintos", etc. En cambio, los contenidos del nivel de la conciencia reflexiva (segundo nivel) no tienen estas características, no son tan "concretos", tan "claros"; son, por el contrario, escurridizos e inasibles. Piénsese, por ejemplo, en la enorme dificultad que representa el intentar decir en qué consiste exactamente la captación de una relación de semejanza entre percepciones, o el fenómeno del darse uno cuenta que ve algo, cuando uno ve algo, etc. Hume pretendía dar cuenta de los contenidos de este nivel de la conciencia postulando cosas más "concretas", en vez de las escurridizas percepciones reflexivas; cosas tales como principios mecánicos, tendencias, disposiciones, instintos, propensiones de la imaginación, etc. Los cuales operaban directamente sobre el nivel de la conciencia empírica, produciendo los cambios "concretos" observables que ahí ocurrían y que eventualmente daban lugar a las creencias cuyo origen deseaba explicar. Así, una razón por la que Hume quizá no incluyó una noción de conciencia reflexiva en su lógica es, simplemente, la de que pudo haber pensado que eso equivaldría a introducir en la misma una noción "oscura", "inasible" e "innecesaria".

Esto último está conectado con la segunda razón por la cual creo que Hume no quiso introducir la noción anterior, a saber,

porque el introducirla provocaría, como vimos, una pérdida de generalidad en las tesis y los principios sobre las percepciones. Lo cual, creo, no le habría agradado mucho, ya que significaría una pérdida de generalidad al nivel de lo más concreto, en aras de la introducción de un tipo de percepciones etereas, inasibles e innecesarias.

Por último, creo que Hume no quiso introducir la susodicha noción de conciencia reflexiva, porque también intentó "eliminar del mapa" la noción de un sujeto cognoscente que existiría con independencia de sus percepciones. Puesto que no había evidencia empírica directa (i.e. en el nivel de la conciencia empírica) a favor de la existencia de un sujeto tal, era al menos dudoso que existiera algo como eso y, por tanto, era mejor no postularlo en ninguna de las premisas en que basaba sus explicaciones genéticas. Pero, si Hume hubiera aceptado una noción de conciencia reflexiva, habría temido, creo, que eso lo pudiera haber acercado a tener que aceptar también la noción de un sujeto tal; pues el reconocimiento de este nivel de la conciencia parece proporcionar cierto tipo de evidencia (no al nivel empírico que acepta Hume, sino al nivel más intuitivo e inasible propio de este nivel de la conciencia) a favor de la existencia de dicho sujeto.

\*

La última cuestión de importancia que abordaré con respecto a la propuesta de Noxon, es la de su ubicación en el contexto de los problemas sobre la detección de regularidades en la experiencia y la identidad personal que he venido examinando desde el capítulo anterior.

## 5. NOXON "VS." STROUD

SEGÚN Stroud, el problema profundo al que Hume se enfrenta en el "Apéndice" consiste en que, al suponer el universo "como es en realidad el caso", tenemos que suponer que contiene más de una persona; lo cual, dada la gran independencia que Hume supone que hay entre *todas* las percepciones, genera el problema de cómo

explicar el "dato" de la restricción de la experiencia de cada quien a un subconjunto particular de todas las percepciones que hay. (Cf. primera cita en p. 124 y última en p. 125 *supra*.)<sup>5</sup>

Por mi parte, he considerado que los problemas comienzan para Hume incluso bajo la suposición de un universo que contuviera una sola persona. Pues, dada la tesis humeana de la independencia de las percepciones, aún bajo la suposición de un universo así, Hume no podría explicar cómo es que todas las percepciones que habría en ese universo podrían constituir una sola mente o persona. (Cf. pp. 128-9 *supra*.)

Stroud supone que los problemas de Hume se solucionarían si asumiéramos (para el caso del universo real, que es el único que considera como problemático en Hume) la noción de "mi experiencia". Ya que tal asunción presupondría que en cada haz personal ocurriría, en un momento u otro, "una percepción 'reflexiva' de todas las percepciones ya ocurridas [en dicho haz]", "una 'inspección' de las percepciones pasadas [de dicho haz]" o una "mirada reflexiva" de alguna percepción que abarcaría el resto de percepciones que constituyen dicho haz. Sería, pues, la ocurrencia de percepciones reflexivas de este tipo en cada haz lo que explicaría el "dato" que, de otro modo, Hume tendría que asumir sin explicación, a saber, el de la restricción de la experiencia de cada quien a un subconjunto particular de todas las percepciones que hay. Esto que dice Stroud presupone que le resulta más problemático a Hume el suponer el universo "como es en realidad el caso", que el suponer que en dicho universo pudieran ocurrir percepciones reflexivas del tipo mencionado. De hecho, Stroud parece considerar que, aunque Hume nunca explicita esta última suposición (i.e. la de la ocurrencia de las percepciones reflexivas), de todos modos no le representaría ningún problema el haberla explicitado; pues al formular tal suposición, Stroud no menciona ningún problema al respecto.

He considerado, por mi parte, que el problema más profundo de Hume, aún para el universo de una sola persona, consiste

---

<sup>5</sup> Dicho en jerga de conjuntos, cada uno de esos subconjuntos sería propio y la intersección entre dos de ellos cualesquiera parecería ser siempre vacía.



en que no podría haber asumido fácilmente la existencia de las percepciones reflexivas en cuestión; y que el problema de la suposición del universo "como es en realidad el caso" es secundario para él. Esto último parecería ser así debido a que, si Hume hubiera podido resolver el problema de las percepciones reflexivas para el universo de una sola persona, *presumiblemente* eso mismo podría haberle servido para enfrentarse al universo real (al menos Hume así parece suponerlo); ya que las percepciones que componen la mente en el caso real serían aquellas, y sólo aquellas, que cayeran bajo una y la misma "mirada reflexiva". (Cf. pp. 129-30.)

Lo que antecede es un resumen de los resultados del examen efectuado en el capítulo anterior (sección 6.) sobre el que, a mi juicio, constituye el problema más profundo al que se enfrenta la teoría humeana de la identidad personal. Pues bien, creo que el examen efectuado en este capítulo sobre tal problema, junto con la propuesta de Noxon, confirma que la dificultad de fondo para Hume es más bien la que yo indiqué y no la que indicó Stroud.

Como dije al principio de este capítulo, la *única* posibilidad que Hume tiene de solucionar las dificultades del "Apéndice", consiste en resolver el problema *E* de si "observamos algún vínculo real entre... percepciones". Este capítulo lo dediqué al examen de tal problema y a la luz del mismo revisé también, pues, la propuesta de Noxon; la cual consiste, básicamente, en introducir oficialmente en la lógica humeana las percepciones reflexivas que tanto necesita. Sin embargo, tanto la necesidad de efectuar tal introducción, como el efectuarla mismo, no son asuntos obvios; los problemas examinados en este capítulo lo ponen de manifiesto. Las percepciones reflexivas pueden introducirse en la lógica humeana, pero su introducción no representa un asunto tan fácil y tan obvio como Stroud parece presuponer. Hume mismo dice en el "Apéndice" que dos principios a los que no puede renunciar (ni puede "hacer compatibles") son el de *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas* y el de *que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas*. Por lo visto, la introducción de las percepciones reflexivas puede invalidar este segundo principio, resolviendo con

ello uno de los problemas de Hume en el "Apéndice". Pero, ¿se resuelven también con ello todas las dificultades del "Apéndice"?

No, desgraciadamente. La objeción de Ayer (cf. pp. 139-40 *supra*) aún representa un obstáculo insalvable para Hume. Las percepciones reflexivas pueden, a lo sumo, proporcionar unidad y cohesión a las percepciones que se encuentran a cada lado de un intervalo de inconsciencia total (y eso sólo bajo la suposición de que todas las percepciones de cada lado de un intervalo tal quedasen ligadas entre ellas mismas por percepciones reflexivas del tipo adecuado, i.e. por percepciones de relaciones cualesquiera), pero no pueden llenar tal intervalo. Como dice Ayer, Hume tendría que haber postulado, o bien la relación común de todas las percepciones con uno y el mismo cuerpo, o bien su relación común con uno y el mismo sujeto mental subyacente. Otra posibilidad más que podría haber explotado Hume, pero que tampoco le habría resultado atractiva, es la de postular una actividad mental continua, a ratos consciente y a ratos inconsciente, con percepciones reflexivas adecuadas (algunas conscientes, otras inconscientes) que cohesionaran entre ellas mismas a todas las percepciones constitutivas de un haz. Esta posibilidad no le agradaría a Hume no tanto, creo, porque postule actividad mental inconsciente, sino porque tendría que postular la *continuidad* de la actividad mental; lo cual tiene el aire de un recurso meramente *ad hoc* para resolver el problema de la unidad de todas las percepciones de un haz en una sola mente. Vemos, entonces, que ciertamente las percepciones reflexivas pueden proporcionar una mayor unidad entre las percepciones de un haz; pero, desgraciadamente, no pueden unir las todas. Lo cual significa que el problema *E* es sólo parcialmente resoluble en la lógica humeana, ya que podría afirmarse que *si* observamos vínculos reales entre percepciones; pero, desgraciadamente, la condición *E'*, cuya satisfacción presupone cualquier respuesta aceptable a *E*, es francamente insatisfacible, pues tales vínculos no se observarían entre todas las percepciones de un haz (cf. p. 135 *supra*).

Lo anterior tiene que ver con otro de los problemas a los que se enfrenta la conjetura de Stroud. Pues se presupone que

asumiendo la noción de "mi experiencia", con las consiguientes percepciones reflexivas del tipo adecuado, se resolverían los problemas de Hume en el "Apéndice". Pero, por lo visto en el párrafo anterior, eso no es así. Por cierto que esta crítica a la conjetura de Stroud no es aplicable a la propuesta de Noxon. Pues Noxon se cuida de distinguir entre aquello que establece la *sensación* de identidad personal y aquello que establece la identidad personal *misma*; y sólo se ocupa de lo primero. Noxon hace la distinción anterior al comparar a Hume con Locke (en [1], p. 376, nota 13):

Para hacerlo consistente consigo mismo, debe enmendarse a Locke para que diga que la memoria produce la sensación [*sense*] de identidad personal, no la identidad personal, y esa afirmación es compatible con la decisión final de Hume de que la memoria descubre pero no produce la identidad personal.

Noxon no elabora, pues, su propuesta con el afán de resolver todos los problemas de Hume en el "Apéndice". Su propuesta, en lo que examinamos de ella, es más modesta: sólo pretende dar cuenta del problema de cómo Hume podría explicar el origen de la sensación de identidad personal, pero no de cómo podría explicar aquello en que se funda la identidad personal misma. Y este último problema es el que yace en el fondo de las quejas de Hume en el "Apéndice".

Así pues, aunque Stroud se acerca bastante a identificar cuál es el problema de fondo en el "Apéndice", de cualquier modo no todo lo que dice sobre el asunto es correcto. Lo que dice Noxon, en cambio, sin proponérselo porque no es ese su objetivo, constituye lo más lejos que puede llegarse en la solución de tal problema de fondo; el cual es el problema *E* de determinar una conexión real y perceptible entre todas las percepciones constitutivas de cada haz, que permita, con ello, cohesionarlas a todas.

## 6. CONCLUSIONES

MI conclusión final sobre el problema de la identidad personal en Hume, después de este largo recorrido, es, pues, la siguiente. Hume tiene toda la razón en el "Apéndice" al declararse insatisfecho con su teoría de la identidad personal. Sin embargo, tal insatisfacción, como diría Stroud, no depende tanto de que la teoría del Tratado sea incorrecta, como de que deja en el misterio la explicación de ciertos "datos", a saber, los de la unidad de todas las percepciones de cada quien en su propia mente. Hume no puede explicar estos datos ni aún suponiendo que en el universo existiera una sola persona, ni introduciendo, además, las percepciones reflexivas que tanto necesita. Y, así, al no poder explicar la unidad ontológica de todas las percepciones de cada quien en su propia mente, no hay ningún suelo firme sobre el cual pueda asentarse la explicación del Tratado: no hay nada, en sentido literal, sino sólo trozos aislados de experiencia más o menos grandes, en lo cual pueda surgir, en un momento dado, la noción de identidad personal. Con las consiguientes y devastadoras consecuencias que esto representa para toda la lógica humeana.

Una de tales consecuencias atañe a un problema examinado en la temprana sección 2. del capítulo anterior; el cual, por cierto, fue el que me dio pie a examinar la teoría de la identidad personal en Hume. Tal problema es el de que Hume no intenta explicar en su lógica en qué consiste (*C*) el conocimiento, la captación o la intuición de relaciones en la experiencia. (*C*, recordemos, debía incluir dos tipos de casos: cuando los *relata* de la relación aparecen simultáneamente (*C*<sub>1</sub>) y cuando aparecen sucesivamente (*C*<sub>2</sub>); Hume no intenta explicar ninguno de ambos.) Lo que me llevó a considerar el problema de explicar *C*, es el hecho de que Hume le presta muy poca atención a uno de los dos factores que están en la base de sus explicaciones sobre el origen de nuestras nociones y creencias más fundamentales. Dicho factor (*D*) (el cual cae bajo *C*<sub>2</sub>) es el de la detección de las regularidades que exhibe la experiencia; el otro factor (*R*) es precisamente el de la presencia de regularidades en la experiencia. Argumenté en la

misma sección 2. del capítulo anterior, además, que Hume necesita explicar de algún modo el factor *D*, pues, de lo contrario, sus explicaciones genéticas se quedan incompletas en un punto importante (el capítulo siguiente constituye un intento por explicar cómo se llevaría a cabo *D*). Ni que decir que aquí de nuevo Hume requiere de las percepciones reflexivas, para poder dar cuenta de tal factor. Sin embargo, si la imposibilidad de Hume de resolver el problema ontológico de la identidad personal echa por tierra todo su proyecto positivo de las explicaciones genéticas que propone, ¿para qué introducir aquí las percepciones reflexivas; es más, para qué introducir las percepciones reflexivas en absoluto; y, más aún, para qué continuar con la presente investigación?

Es cierto que lo más cómodo y recomendable, para mi propia salud mental, sería dar por terminada aquí la presente investigación... Sin embargo, dado mi masoquismo, propondré una salida; la cual, de todos modos, sólo podrá ser provisional.

Como ya dije, en la Investigación Hume no menciona para nada el problema de la identidad personal. Creo que es lícito interpretar ese silencio humeano así: Hume presupone en esta obra el problema (ontológico) de la identidad personal *como si* estuviera resuelto, a fin de no quedarse paralizado en el escepticismo absoluto y poder avanzar, y reafirmar, su investigación en otros problemas que también le parecían importantes. Como dice él mismo en el "Apéndice", refiriéndose a dicho problema:

Por mi parte, debo apelar al privilegio de un escéptico, y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, declararla como absolutamente insuperable. Quizá otro, o yo mismo, en base a reflexiones más maduras, pueda descubrir alguna hipótesis que reconciliará aquellas contradicciones.  
(A, en T, I, p. 331.)

Así, en lo que sigue yo también presupondré, *como si* estuviera resuelto para Hume, el problema ontológico de la identidad personal; para poder llevar de este modo a "feliz" término la presente investigación. Creo, además, que vale la pena hacer

el ejercicio (decir lo cual, de todos modos, no es muy honesto de mi parte, por todo el trabajo que me ha costado llegar hasta este punto), debido a la mayor profundidad a la que nos permitirá explorar el tema del inconsciente en Hume.

\* \* \*

Así pues, asumiendo la unidad ontológica de todas las percepciones de cada quien en su propia mente, y que las regularidades en la experiencia de cada quien se detectan de algún modo en su propia mente —mediante las percepciones reflexivas del tipo adecuado—, en el capítulo siguiente intentaré mostrar que, para que puedan efectuarse tales detecciones es necesario postular la intervención de ciertos procesos mentales inconscientes.

## CAPITULO VI

### DETECCION DE REGULARIDADES III. MUNDO EXTERNO Y CAUSALIDAD

... la creencia, en este nivel fundamental, adopta dos formas últimas, cada una generada por un mecanismo psicológico que opera espontánea e independientemente de la conciencia reflexiva —dos formas mutuamente complementarias, y nativas de la mente, no propias de esta o aquella percepción. Hume las denomina 'creencias naturales'. Estas son la creencia en la existencia continua y, por tanto, independiente y la creencia en la conexión causal. Reforzándose y limitándose mutuamente a la vez, operan juntas para llevar a la mente, aunque sólo por medio de la creencia y no del conocimiento, a ese mundo que existe independientemente en el que nuestras creencias más específicas, y también nuestros juicios morales, hallan su campo de operación.

Norman Kemp Smith, *La Filosofía de David Hume*, X.

EN LOS CAPITULOS IV y V me ocupé del problema de *qué posibilitaría* el efectuar la detección de regularidades en la experiencia. En éste me ocuparé del problema de *cómo se efectuaría* tal detección. Sin embargo, sólo examinaré dos casos particulares, los de la detección de las regularidades comprendidas en la génesis de las creencias en el mundo externo y en la causalidad. De cualquier modo, creo que los resultados a los que llegaré a este respecto pueden cubrir la explicación de la detección de *cualquier* tipo de regularidad en la experiencia. Dos conclusiones del capítulo V que asumiré como premisas, a fin de que las explicaciones en éste procedan, son las siguientes: (1) presuponer *como si* estuviera resuelto el problema ontológico de la identidad personal en Hume; y (2) asumir que las regularidades en la experiencia de cada quien se detectan, *de hecho*, en su propia mente (mediante las percepciones

reflexivas del tipo adecuado). Lo que intentaré mostrar con todo esto es que los procesos de detección en cuestión presupondrían ampliamente la intervención de procesos mentales inconscientes.

Así, en la sección 1. propondré que la explicación de la detección de los dos tipos de regularidades en la experiencia —de los que habla Hume en el Tratado— comprendidos en la génesis de la creencia en el mundo externo, implican la postulación de ciertos procesos mentales inconscientes; postulación que es congruente con el uso de un concepto mentalista de inconsciente (apartados 1.1 y 1.2). En esta misma sección propondré, además, que dicha explicación es generalizable y puede cubrir la detección de cualquier tipo de regularidad en la experiencia (apartado 1.3). En la sección 2. vuelvo al al tema del capítulo III, el cual versaba sobre la causalidad y el inconsciente, para aplicar los resultados de la sección 1. (apartado 1.3) al acaso particular de la explicación de la detección de la regularidad de tipo “causal” en la experiencia; tanto en relación al Tratado (apartado 2.1), como a la Investigación (apartado 2.2).

## 1. MUNDO EXTERNO

HUME expone su célebre teoría del mundo externo en la parte IV, sección II, del libro I del Tratado. Al momento de escribir la primera Investigación seguramente ya no sostenía tal teoría, pues es poco lo que sobrevivió de la misma en esta obra; unas siete páginas, que aparecen en la sección XII, parte I, a diferencia de las más o menos treinta páginas del Tratado.

La teoría del Tratado es de tipo genético, al igual que las demás teorías positivas expuestas en esta obra, y en ella Hume trata de explicar cómo, a partir de ciertas regularidades que exhibe la experiencia proveniente de los sentidos (en realidad sólo se ocupa del sentido de la vista) y de la intervención de ciertos procesos y mecanismos mentales, la mente genera la creencia del *sentido común* en que hay un mundo externo. Dicha creencia establece que percibimos *directamente*, i.e. sin ningún intermediario, la realidad exterior vía los sentidos; por eso dice Hume que el “vulgo” —i.e. el sentido común— considera que las



percepciones provenientes de los sentidos son los objetos exteriores mismos. En palabras suyas: "Aquí doy cuenta de la creencia y las opiniones del vulgo con respecto a la existencia del cuerpo..." (T, I, IV, II, pp. 252-3); "el vulgo *supone* que sus percepciones son sus únicos objetos" (*ibid.*, p. 260).

Básicamente en un solo párrafo de la Investigación se encuentra el equivalente de la compleja explicación genética del Tratado; párrafo en el cual Hume postula, en lugar de complicados procesos y mecanismos mentales, un escueto *instinto* o *predisposición natural* a creer que hay un mundo externo, lo cual equivale, en esencia, a postular que tal creencia es innata:

Parece evidente, que un instinto o predisposición [*prepossession*] natural lleva a los hombres a tener fe en sus sentidos; y que sin ningún razonamiento, o incluso casi antes del uso de la razón, siempre suponemos un universo externo, que no depende de nuestra percepción, sino que existiría, aunque nosotros y cualquier criatura sensible [*sensible*] estuviéramos ausentes o fuéramos aniquilados. Aún a la creación animal la gobierna una opinión similar, y preserva esta creencia en los objetos externos, en todos sus pensamientos, designios, y acciones. (I, XII, I, 118, p. 151.)

No está por demás señalar que Hume usa aquí la misma estrategia que usó en su análisis de la causalidad de la Investigación, con respecto a las ideas inconscientes sugeridas en su análisis equivalente del Tratado: sustituir por instintos la postulación de entidades o procesos que finalmente le resultaron problemáticos, poco evidentes o innecesarios (cf. pp. 90-1 *supra*).

Pese a que en la Investigación Hume elimina casi por completo la interesante teoría del mundo externo del Tratado, me detendré en algunos aspectos de esta última. Pues creo que los resultados que obtendré a partir de ellos, en cuanto al tema del inconsciente y la detección de regularidades en la experiencia, son generalizables y pueden cubrir la explicación de la detección de cualquier tipo de regularidad en la experiencia.

Así pues, según Hume, dos son los tipos de regularidades en la experiencia sensorial que llevan a la mente a generar la

creencia en el mundo externo. Estos dos tipos de regularidades son dos tipos de propiedades, presentes en las secuencias de percepciones provenientes de los sentidos; Hume los denomina 'constancia' y 'coherencia'. Aparentemente ambos tipos serían mutuamente excluyentes, pues cuando uno aparece instanciado en una secuencia el otro no aparece (sin embargo, veremos que la diferencia entre ambos tipos puede considerarse, en el fondo, como una diferencia de grado que da lugar a la de tipo).

La *constancia* es, pues, uno de los dos tipos de propiedades que pueden aparecer instanciadas, una u otra pero no las dos a la vez (lo cual no sería del todo cierto, si la diferencia entre ambas depende de una cuestión de grado), en una secuencia cualquiera de percepciones provenientes de los sentidos; y consiste en la semejanza cualitativa perfecta, o casi perfecta, que puede haber entre los miembros sucesivos de una secuencia tal. En palabras de Hume:

Después de un breve examen, hallaremos que todos esos objetos, a los que atribuimos una existencia continuada, poseen una peculiar *constancia*, la cual los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Aquellas montañas, y casas, y árboles, sobre los que se posa ahora mi mirada, siempre se me han aparecido en el mismo orden; y cuando los pierdo de vista al cerrar los ojos o al volcar la cabeza, pronto encuentro que regresan a mí sin la más mínima alteración. Mi cama y mesa, mis libros y papeles, se presentan ellos mismos de la misma manera uniforme, y no cambian a causa de ninguna interrupción en mi visión o percepción de ellos. Este es el caso con todas las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa; y no es el caso con ningunas otras impresiones, ya sean suaves o violentas, voluntarias o involuntarias. (T, I, IV, II, pp. 245-6.)

Por el modo como lo dice Hume parecería que todas las secuencias de percepciones provenientes de los sentidos exhiben la propiedad de la constancia: "Este es el caso con *todas* las impresiones cuyos objetos se supone que tienen una existencia externa..." (cursivas mías). Aunque añade inmediatamente después del párrafo recién citado que: "Esta constancia, sin embargo, no es tan perfecta

como para no admitir excepciones muy considerables." Tales excepciones corresponden a aquellas secuencias que exhiben la coherencia.

De los ejemplos que da Hume, podemos concluir que la constancia, presente en algunas secuencias, corresponde con lo que comúnmente consideramos como la percepción de objetos estáticos o casi estáticos, i.e. de objetos no sujetos, o muy poco sujetos, a procesos de cambio o movimiento al momento de ser percibidos; tal como pueden serlo, en un momento dado, montañas, casas, árboles, camas, mesas, libros, hojas de papel, etc. La *coherencia*, presente en otras secuencias, corresponde precisamente con la percepción de objetos evidentemente sujetos a procesos de cambio o movimiento; Hume da los ejemplos del movimiento de una puerta y el fuego en la chimenea:

A menudo los cuerpos cambian su posición y sus cualidades, y, después de una breve ausencia o interrupción, pueden volverse casi irreconocibles. Pero aquí es dable observar, que incluso en estos cambios preservan una *coherencia*, y mantienen una dependencia regular unos con respecto a otros... Cuando regreso a mi recámara después de una hora de ausencia, no encuentro el fuego en la misma situación en la que lo dejé; pero entonces estoy acostumbrado, en otros casos, a ver producirse una alteración similar en un tiempo similar, ya sea que yo esté presente o ausente, cerca o lejos. Por lo tanto, esta coherencia en sus cambios, es una característica de los objetos externos, así como su constancia. (T, I, IV, II, p. 246.)

Este modo de ver la diferencia entre la constancia y la coherencia en las secuencias, la primera como correspondiente con la percepción de objetos estáticos o casi estáticos, y la segunda como correspondiente con la percepción de objetos sujetos a procesos de cambio o movimiento, es lo que me lleva a pensar que, en el fondo, la diferencia entre ambas propiedades se basa en una cuestión de grado. Pero, ¿cómo se detectarían estas propiedades en las secuencias que las exhiben?

### 1.1 Detección de la Constancia

Al consistir la constancia en la semejanza cualitativa perfecta, o casi perfecta, presente entre las percepciones sucesivas de una secuencia *S* cualquiera que la exhibe, para detectar esta propiedad lo que tendríamos que detectar es, pues, esa semejanza cualitativa que hay entre los miembros sucesivos de una secuencia *S*. Hume estaría de acuerdo, supongo, en que para efectuar tal detección no necesitaríamos tener actualmente ante la conciencia todos los miembros de *S*. *De hecho*, en cada momento sólo tendríamos presente al último miembro que hubiera aparecido y no a todos los anteriores; sin embargo, de algún modo tendríamos que detectar que hay una semejanza cualitativa entre los miembros de *S* que hubiesen aparecido. Además, la detección de tal semejanza cualitativa tendría que consistir en la aparición de percepciones reflexivas del tipo adecuado, cuyos objetos serían los miembros sucesivos de *S*.

Para examinar con más detalle cómo, posiblemente, se realizaría el proceso de detección indicado, y mediante qué tipo específico de percepciones reflexivas, me basaré en el que quizá sea el único pasaje del libro I del Tratado (el cual ya cité y comenté en p. 111 *supra*) donde Hume reconoce explícitamente la existencia de los factores de la presencia de regularidades en la experiencia (*R*) y de su detección (*D*); dicho pasaje figura como una nota a pie de página, precisamente en el contexto de la explicación humeana sobre el origen de la noción de mundo externo cuando la experiencia exhibe la propiedad de la constancia:

Podemos observar que hay dos relaciones, y ambas semejanzas, que contribuyen a que confundamos la sucesión de nuestras percepciones interrumpidas con un objeto idéntico. La primera es, la semejanza de nuestras percepciones: la segunda es, la semejanza que el acto de la mente, al contemplar [*surveying*] una sucesión de objetos semejantes, tiene con aquél al contemplar un objeto idéntico. (T, I, IV, II, nota 11, p. 255.)

Ya había mencionado que yo entendía que aquí Hume se refiere explícitamente, entre otras cosas, a los dos factores mencionados:

*R* o "la semejanza de nuestras percepciones", y *D* o "el acto de la mente, al contemplar una sucesión de objetos semejantes". Este acto mental del que habla aquí Hume no consistiría tanto, creo, en la mera contemplación de una sucesión de objetos semejantes, como en la contemplación de la semejanza que pudiera haber entre los objetos (semejantes) de dicha sucesión; pues sólo en la "contemplación" de tal semejanza podría consistir, precisamente, la aprehensión de la propiedad de la constancia en dicha sucesión.

Así pues, contemplar la semejanza (constancia) en una secuencia *S* que la exhibe consistiría, dicho en otros términos, en detectar un patrón complejo de semejanza que se repite de un modo más o menos invariable en las percepciones sucesivas de *S*. Pero, ¿cómo podría detectarse esto? Para ello habría que comparar entre ellas mismas las percepciones sucesivas de *S*, pues sólo así podrían detectarse las semejanzas que se repiten de una a otra. Pero eso, entonces, da lugar a formular la pregunta:

*P*<sub>1</sub> ¿cómo podrían efectuarse los actos de comparación entre las percepciones sucesivas de *S*, dado que los objetos a comparar aparecen en sucesión, y no simultáneamente, ante la conciencia?

Supongo que la respuesta más plausible a *P*<sub>1</sub> sería la siguiente. Junto con la aparición de cada nuevo miembro de *S*, ocurriría un acto de comparación de dicho miembro con, al menos, el inmediatamente anterior (no podría ocurrir con el inmediatamente posterior, porque ese aún no aparece); y tal acto consistiría en la detección de las semejanzas que hay entre tales miembros sucesivos. Así, cada uno de estos actos de comparación consistiría, dicho en otros términos, en:

(A) la aparición de una (o quizá más) percepción(es) reflexiva(s) de semejanza, en cuanto a un(o) (o más) respecto(a), la(s) cual(es) ligaría(n) entre ellos mismos a los miembros sucesivos de *S*, al proporcionar una (o más) "conexión(es) real(es)" intercalada(s) entre ellos.

Cada uno de los actos sucesivos del tipo (A) permitiría, pues, ir ligando, al menos, parejas contiguas de percepciones sucesivas.

Pero, como cada uno de tales actos sería *independiente* de los demás (del mismo tipo) efectuados al interior de *S*, esto, a lo sumo, nos permitiría ir detectando *sucesivamente* la semejanza que hay entre *miembros contiguos* en *S*, mas no que tal semejanza es en verdad una especie de *leit motiv* que se reitera a lo largo de *S*. Sin embargo, en esto último consistiría la detección de la constancia. Para que tal detección pudiera efectuarse habría, entonces, creo, que postular la intervención de *actos mentales de un nivel superior*, i.e. de actos que permitieran ligar directamente entre ellos mismos a los actos sucesivos del tipo (A). Los actos del nivel superior también serían actos de comparación; pero lo serían, esta vez, *de las relaciones de semejanza* que sucesivamente se fueron detectando intercaladas entre los miembros sucesivos de *S*. Esos actos de un nivel superior consistirían, pues, en la detección, mediante percepciones reflexivas de un nivel superior, de la semejanza que habría entre las relaciones de semejanza detectadas mediante los actos del tipo (A); i.e. consistirían en:

- (B) la aparición de un complejo de percepciones reflexivas de semejanza, cuyos objetos serían las relaciones de semejanza detectadas mediante los actos del tipo (A), i.e. cuyos objetos serían las relaciones de semejanza que se detectaron intercaladas entre las percepciones que exhiben la constancia.

Lo que se conseguiría con los actos del tipo (B) sería, entonces, fijar en la mente una especie de *patrón complejo de semejanza*; el cual sería, precisamente, aquello que la mente "observaría" que se repite de un modo más o menos invariable en los miembros sucesivos de *S*.

Creo, entonces, que el acto mental consistente en la "contemplación" de la semejanza que hay entre los miembros sucesivos de una secuencia que exhibe la constancia, consistiría, precisamente, en la ocurrencia en la mente de uno de esos actos del tipo (B).

El *quid* del asunto, con respecto a la posible intervención de procesos mentales inconscientes en el complejo proceso de

detección examinado, consiste ahora en formular la pregunta (la cual no es más que una reformulación de  $P_1$ , dado lo anterior):

$P_2$  ¿Cómo podrían efectuarse los actos de comparación de los tipos (A) y (B), que parecen requerirse para detectar la constancia en una secuencia  $S$ , dado que los objetos últimos de la comparación *aparecen en sucesión*, y no simultáneamente, ante la conciencia?

Si estoy en lo correcto, la base de los procesos de comparación necesarios para detectar la constancia en  $S$ , consistiría en que, junto con la aparición de cada nuevo miembro de  $S$ , ocurriría un acto de comparación, del tipo (A), de dicho miembro con, al menos, el inmediatamente anterior. Sin embargo, eso da pie a formular la pregunta (implicada por  $P_1$ ):

$P_3$  ¿Cómo podríamos detectar que hay una semejanza cualitativa entre dos (o más) percepciones cuando sólo una de ellas aparece actualmente ante la conciencia?

Como estamos hablando de semejanza *cualitativa*, una respuesta posible a  $P_3$  parece estar vedada:

la de afirmar que la(s) percepción(es) que no aparece(n) actualmente ante la conciencia, consiste(n) en algún(os) proceso(s) o estado(s) fisiológico(s) neuronal(es) no consciente(s), que, de algún modo, "hace(n) sentir" su influencia para que pueda llevarse a cabo la la detección.

Lo que *suen*a insatisfactorio en esta respuesta posible radica en que, hasta donde sabemos, los procesos o estados fisiológicos no conscientes no poseen cualidades sensibles en ellos mismos, que puedan compararse con las cualidades del mismo tipo que ciertamente poseen las percepciones humanas. (Después diré algo más sobre esto.)

Así, creo que una respuesta quizá más adecuada a  $P_3$  consiste en afirmar que:

podríamos detectar una semejanza cualitativa entre dos (o más) percepciones, cuando sólo una de ellas aparece actualmente ante la

conciencia, si la(s) que no aparece(n) de ese modo, está(n), de todos modos, de alguna manera, actualmente presente(s) en la mente, pero no en la conciencia *qua percepción(es)*.

Pues así el problema consistiría en comparar percepciones (conscientes) con percepciones (inconscientes), lo cual posibilitaría el detectar las semejanzas *cualitativas* que pudiera haber entre unas y otras. De modo que las percepciones reflexivas de semejanza que ligarían a los miembros de una secuencia, irían en realidad ligando, cada una de ellas, sucesivamente, una percepción actualmente consciente con, al menos, una actualmente inconsciente (la inmediatamente anterior en la secuencia). Además, este proceso de ir comparando elementos conscientes con inconscientes presupondría, creo, que cada una de tales comparaciones no podría efectuarse conscientemente; pues, ¿cómo podríamos comparar conscientemente algo consciente con algo inconsciente? Cada una de tales comparaciones tendría que ser, a su vez, entonces, un proceso mental inconsciente. Lo cual significa que cada una de las percepciones reflexivas que irían ligando una percepción consciente con, al menos, una inconsciente, ocurrirían a su vez inconscientemente.

Así, de cada una de las relaciones de semejanza que se detectaron intercaladas entre los miembros sucesivos de *S*, mediante actos del tipo (A), lo único que aparecería conscientemente, cada vez, es cada uno de los *relata*, i.e. lo único que aparecería conscientemente serían precisamente los miembros sucesivos de *S*. Y si esto sucede con los actos de comparación más elementales que tendrían que acaecer con respecto a las secuencias que exhiben la constancia, ¿qué sucederá con los de nivel superior, i.e. con los del tipo (B) de detección de la semejanza que habría entre los actos del tipo (A)? Los actos del tipo (B), por razones similares a las dadas con respecto a los del tipo (A), también tendrían que acaecer inconscientemente; pues si los del tipo (A) acaecen inconscientemente, ¿cómo los del tipo (B) podrían acaecer conscientemente, dado que consisten en la comparación de "objetos" (actos) mentales inconscientes?



★

Lo anterior vale para la detección de la constancia. Pero, ¿qué ocurriría con la coherencia, cómo se la detectaría? Esta cuestión la examinare con menos detalle que la relativa a la constancia; porque lo que me interesaba mostrar, i.e. la necesidad de postular procesos mentales inconscientes en cuanto a la detección de regularidades en la experiencia (*D*), ya ha sido, creo, mostrado.

## 1.2 Detección de la Coherencia

La coherencia es la otra propiedad que, junto con la de la constancia, pueden exhibir las secuencias de percepciones provenientes de los sentidos. Y, así como ésta la exhiben las secuencias correspondientes con lo que comúnmente consideramos como la percepción de objetos no sujetos, o muy poco sujetos, a procesos de cambio o movimiento, aquélla, por el contrario, la exhiben precisamente las secuencias correspondientes con lo que comúnmente consideramos como la percepción de "objetos" evidentemente sujetos a procesos de cambio o movimiento; tales como el movimiento de una puerta o el fuego en la chimenea.

Lo primero que creo pertinente aclarar, con respecto a la detección de esta propiedad, es que para detectar que ocurren de manera coherente —i.e. regular— los cambios que manifiestan las percepciones sucesivas de una secuencia, no bastaría con observar una sola secuencia: "estoy acostumbrado, en otros casos, a ver producirse una alteración similar en un tiempo similar" (F, I, IV, II, p. 246; cursivas mías), dice Hume con respecto a la detección de esta propiedad; pues la observación de una sola secuencia no garantiza que ésta sea típica o atípica. Entonces, la primera vez que observamos el fuego en una chimenea, eso no garantiza nada acerca de si tal fenómeno ocurre así, de manera regular, en todas las chimeneas o en la misma chimenea en todas las ocasiones en que se prende; tenemos que observar varias veces este tipo de fenómeno para detectar sus regularidades. Lo mismo vale decir para el movimiento de una puerta y, en general, para

cualquier objeto sujeto a algún proceso de cambio o movimiento.<sup>1</sup> Así, para detectar esta propiedad tendríamos previamente que haber comparado varias secuencias que fueran, entre ellas mismas, *semejantes qua secuencias*. Y aquí ocurriría lo mismo que con respecto a la detección de la constancia: Hume estaría de acuerdo, supongo, en que para detectar la coherencia en una secuencia que aparece actualmente, no necesitaríamos tener actualmente ante la conciencia *ninguna* de las secuencias anteriores que poseen la misma propiedad. Además, el proceso de detección aquí también implicaría, al igual que en el caso de la constancia, la intervención de percepciones reflexivas del tipo adecuado.

Para ver más específicamente, pero aún a grandes rasgos, cómo, posiblemente, se efectuaría la detección de la coherencia, preguntemos primero: "¿Qué es, a fin de cuentas, lo que habría que detectar aquí?" La respuesta es, creo, la de que aquello que habría que detectar es la presencia de un *patrón complejo de cambio* que exhiben, de un modo más o menos invariable, las percepciones sucesivas en cada una de *las secuencias* que manifiestan el mismo tipo de coherencia. Pero, ¿cómo podría detectarse esto? Para ello habría que comparar *secuencias con secuencias*, pues sólo mediante tales comparaciones la mente podría captar el patrón de cambio que se repite dentro de las secuencias. Pero, para poder comparar, a su vez, secuencias con secuencias como totalidades, supongo que Hume admitiría algo como lo que admitió respecto de la constancia, a saber, la ocurrencia de ciertos actos mentales mediante los cuales se "contemplarían" de algún modo las secuencias como totalidades. Sería, pues, a partir del *comparar* entre ellos mismos tales actos contemplativos de secuencias como totalidades —mediante actos mentales de un nivel superior, consistentes en la detección de la semejazas que habría entre tales actos contemplativos de las secuencias como totalidades—, de donde surgiría la detección del patrón de cambio que instancian las secuencias. (¡Uf!)

---

<sup>1</sup> Con respecto a la causalidad ocurre algo semejante, pues la regularidad causal sólo la podríamos detectar después de haber observado, y comparado entre ellas mismas, varias secuencias del tipo *A-B*. (Volveré sobre esto en la sección siguiente.)

(Pero, los actos mediante los que contemplamos de algún modo las secuencias como totalidades, presupondrían a su vez, quizá, actos mentales de un nivel inferior, a saber, actos de comparación intercalados entre los miembros sucesivos de cada secuencia. Estos actos de comparación ocurrirían entre cada nuevo miembro que aparece en la secuencia con, al menos, el inmediatamente anterior, y consistirían en la detección tanto de las *semejanzas* que se conservan como de las *diferencias* que surgen entre dichos miembros. De tal manera que los actos contemplativos, de secuencias como totalidades, serían más bien, quizá, actos *comparativos*, de los actos sucesivos mediante los que se fueron detectando semejanzas y diferencias entre los miembros sucesivos de las secuencias. Y, así, lo que nos revelaría cada uno de tales actos comparativos —obtenidos en última instancia a partir de los miembros sucesivos de cada una de las secuencias— sería no la mera contemplación de cada secuencia misma, sino más bien la contemplación del patrón de cambio *peculiar e interno* de cada secuencia. Para, una vez que se han comparado entre ellos mismos los distintos patrones de cambio peculiares de cada una de las secuencias, que exhiben el mismo tipo de coherencia, obtener con ello el patrón de cambio *común* a todas esas secuencias.)

Ni que decir que todos los actos mentales de comparación y "contemplación" mencionados tendrían que ocurrir inconscientemente, por las mismas razones dadas respecto de la detección de la constancia; i.e. debido a que los "objetos" que se comparan (secuencias y percepciones) no aparecen simultáneamente ante la conciencia. Amén de que tales actos consistirían en la ocurrencia (inconsciente) de percepciones reflexivas del tipo adecuado.

### 1.3 Conclusiones

Lo que hemos examinado respecto de la detección de la constancia y la coherencia constituye otra vía, independiente de la del análisis humeano de la causalidad, por la cual llegamos a la necesidad de postular procesos mentales inconscientes; esta vez en relación al análisis humeano de la creencia en el mundo externo. Además, debido a que postularíamos percepciones

qua percepciones, inconscientes pero activas, el concepto de inconsciente presupuesto en la postulación de tales procesos tendría que ser, aparentemente, de tipo mentalista. Esto, por la razón de que la postulación de la naturaleza física de tales procesos nos *paracería* insatisfactoria, debido a la resistencia que tenemos (la cual podría no ser más que un prejuicio) para, por un lado, atribuir cualidades sensibles a los procesos físicos en sí y, por otro, para pensar que los actos mentales (cuyos objetos poseen cualidades sensibles) puedan explicarse en términos físicos. Lo cual significa que esta nueva vía de análisis ciertamente nos lleva a la necesidad de postular procesos mentales inconscientes, pero no nos permite decidir con seguridad absoluta si su naturaleza es mental. Para inclinar la balanza hacia este lado hay, entonces, que complementar esta nueva vía con la tesis escéptica de Hume sobre la existencia de la sustancia material (cf. pp. 72-3 *supra*).

Por otra parte, creo que algo importante que muestra el examen de cómo se efectuaría la detección de la constancia y de la coherencia, es que en la explicación del mecanismo para la detección de *cualquier* regularidad en la experiencia tendrían que postularse procesos mentales inconscientes. Pues, tenemos que:

*R'* 'Regularidad en la experiencia' significa patrones de semejanza que exhibe la experiencia.

Y suponemos plausiblemente que (lo cual constituye una elucidación parcial del factor *D* de la detección de las regularidades que exhibe la experiencia (cf. p. 109)):

*D*<sub>1</sub> La detección de las regularidades en una secuencia *S*, presupone que no todas las percepciones de *S* tienen que aparecer actualmente ante la conciencia; sólo se requiere que aparezca actualmente una percepción de *S* y que otras percepciones de *S* hayan aparecido antes.

Y

*D*<sub>2</sub> La detección de las regularidades que implica comparar secuencias del tipo *S* con secuencias del mismo tipo, presupone que no todas las

secuencias del tipo *S* en cuestión tienen que aparecer actualmente ante la conciencia; sólo se requiere que aparezca actualmente una secuencia del tipo *S* y que otras del mismo tipo hayan aparecido antes.

Además, las tesis  $D_1$  y  $D_2$  dan pie a la siguiente reflexión. Los casos que cumplen con  $D_1$  tendrían que cumplir también con  $D_2$ , y eso tendría que ser así debido exactamente a la misma razón que nos llevó a introducir  $D_2$  (cf. pp. 179-80 *supra*). Pues la observación de una sola secuencia que cumpla con  $D_1$  no nos garantiza que ésta sea típica o atípica; tendríamos que observar varias secuencias semejantes que cumplen con  $D_1$  para darnos cuenta de su tipicidad. Pero, entonces, eso implicaría comparar secuencias con secuencias del mismo tipo; lo cual justamente es el caso que especifica  $D_2$ . Así, por ejemplo, la primera vez que observamos una secuencia que exhibe la constancia — sea correspondiente con la percepción de una mesa (caso que especifica  $D_1$ )— no nos garantiza que esta secuencia sea típica; tenemos, pues, que observar varias secuencias semejantes para darnos cuenta de su tipicidad — sean correspondientes con la mesa que observamos ayer y la (misma) mesa que observamos hoy (pero esto cae, entonces, en el caso que especifica  $D_2$ ). Por supuesto que todo esto complica aún más los tipos de procesos mentales inconscientes que tendríamos que postular con respecto a los casos que caen bajo  $D_1$ , para que pudieran llevarse a cabo las comparaciones y las detecciones de semejanzas en cuestión.

Por último, de  $D_1$  —y  $D_2$ — se sigue que las percepciones de *S* —o bien que las secuencias del tipo *S*— que no están actualmente en la conciencia, pero estuvieron antes, tienen que estar, de todos modos (aunque quizá no todas), presentes en la mente; para poder efectuar (inconscientemente) los actos de comparación necesarios, mediante las percepciones reflexivas del tipo y del nivel adecuado, con la percepción de *S* —o bien con la secuencia del tipo *S*— que aparece actualmente ante la conciencia.

\*

De lo anterior se sigue que el concepto de inconsciente *debería* jugar un papel realmente crucial en la lógica humeana, pues es algo así como *otra* de las "piezas faltantes" en el "rompecabezas" de Hume (*una* lo era la necesidad de hablar del factor *D*, lo cual está conectado con el problema, insoluble para Hume, de la identidad personal). Así, creo que Hume debería haber dado cabida seriamente a un concepto (mentalista) de inconsciente en sus teorías, de haberlo tenido a mano. En el capítulo siguiente abordaré la cuestión de si su lógica podría dar cabida a un concepto tal sin caer en inconsistencias graves. Pero, por ahora, en el resto de este capítulo, me ocuparé de la manera como esta nueva vía, por la cual llegamos a la necesidad de postular procesos mentales inconscientes en la lógica de Hume, afecta las conclusiones del capítulo III acerca de la causalidad y el inconsciente.

## 2. CAUSALIDAD

Si estoy en lo correcto, en la explicación del mecanismo para la detección de *cualquier* regularidad en la experiencia tiene que postularse la intervención de procesos mentales inconscientes. En consecuencia, esto tiene que valer, entre otros, para el caso de la causalidad. En el capítulo IV (sec. 1) señalé que la detección del tipo de regularidad que lleva a la génesis de la creencia causal, presupone el reconocimiento de distintos tipos de relaciones de semejanza en la experiencia. Esos distintos tipos que tendrían que reconocerse son los siguientes (me cito a mi mismo):

... el reconocimiento de la semejanza que tiene que haber entre las distintas *A's* particulares, así como el que tiene que haber entre las distintas *B's* particulares, y el reconocimiento de la semejanza que tiene que haber en el modo ("causal") de aparecer de cada *A* con cada *B* particulares. Esta última relación de semejanza es compleja y está compuesta, a su vez, por relaciones de semejanza más sencillas: las *A's* aparecen antes que las *B's* y de modo

contiguo a ellas, y este modo de aparecer de *A's* y *B's* se repite constantemente en la experiencia. (P. 108 *supra*.)

Así, el reconocimiento de estos distintos tipos de relaciones de semejanza en la experiencia llevaría a la mente a detectar, eventualmente, una especie de patrón complejo de semejanza que se repetiría de un modo más o menos invariable en ciertas secuencias *qua* secuencias (a saber, en aquellas del tipo *A-B* que exhiben la regularidad causal). Sería en el proceso de detección de dicho patrón, entonces, que tendríamos que postular la intervención de procesos mentales inconscientes.

## 2.1 En el Tratado

En el capítulo III (sec. 1.) vimos que, en el Tratado, Hume sugiere la intervención de ideas inconscientes en la génesis de la creencia causal. En esa obra Hume sostenía que nuestras creencias causales, más numerosas e importantes, no se basaban en la reflexión ni en el recuerdo consciente, sino en la experiencia pasada; lo cual me dio pie a argüir en favor de la necesidad de postular la intervención de ideas inconscientes pero activas en su génesis. Todo ocurriría, pues, del modo siguiente: la repetición en la experiencia pasada de secuencias del tipo *A-B* acabaría por generar en la mente, de una manera impremeditada, irreflexiva e inconsciente, cierto hábito o costumbre; aquel hábito consistente en imaginar la existencia de una *A* previa ante la aparición de una *B*, o bien la existencia de una *B* posterior ante la aparición de una *A*. Así, según esto, habría que postular la intervención de percepciones inconscientes en la génesis de tal hábito. (Cf. pp. 78-80 *supra*.)

Creo que ahora estamos en posibilidad de afinar más esta explicación, en cuanto al modo más específico como intervendrían las percepciones inconscientes en el asunto. Consideremos, entonces, que, además de la mera repetición en la experiencia pasada de las secuencias del *A-B* mencionadas, tenemos que incluir en la explicación el factor *D*; pues es, justamente, en

la explicación de este factor donde tendríamos que postular la intervención de percepciones inconscientes.

Lo primero que podemos señalar —de acuerdo con la tesis  $D_2$  establecida en la sección anterior, pp. 182-3 *supra*— es, pues, que para detectar la regularidad causal en una secuencia  $A-B$  que aparece actualmente, no necesitaríamos tener actualmente ante la conciencia ninguna de las secuencias del mismo tipo que hubieran aparecido antes. Cito algo que escribí, en el capítulo III, lo cual cuadra bien con lo que acabo de señalar:

Entonces, los juicios causales del hombre no se basan en la reflexión ni en el recuerdo consciente; sin embargo, se basan en la experiencia pasada. ¿Cómo es esto posible? Es aquí donde Hume coquetea con la idea de echar mano de un concepto de inconsciente y esto nos permite explicar por qué escribe los pasajes (1), (2) y (3) [que figuran en pp. 71-2 *supra*], los cuales nos llevaron a inferir que reconoce que podrían existir ciertos procesos mentales inconscientes. Así, la experiencia pasada es la base de los juicios causales del hombre, pero tal base no sería consciente. (P. 79.)

Por ende, las secuencias anteriores del tipo  $A-B$  en cuestión tendrían que estar (aunque quizá no todas), de algún modo presentes en la mente, pero no en la conciencia, para poder compararlas con la secuencia  $A-B$  actual y poder detectar la regularidad causal que exhibe esta última.

Supongo que la detección de la regularidad causal se efectuaría, dicho más específicamente, del modo siguiente.

En primer lugar, el patrón complejo de semejanza que habría que detectar que se reitera en las secuencias que exhiben dicha regularidad, consistiría en que eventos observados del tipo  $A$  son seguidos, de modo contiguo, por eventos observados del tipo  $B$ . Una diferencia importante que habría en la detección de la regularidad causal, con respecto a la detección de la constancia y de la coherencia, es la de que aquello que hay que detectar ahora, hay que detectarlo en relación a *eventos* (observados), y no en relación a meras *percepciones* (qua percepciones) o a meras *secuencias de percepciones* (qua secuencias de percepciones). Esto



por la razón de que las creencias causales presuponen la creencia en el mundo externo (cf. pp. 69-70 *supra*). Así, los eventos observados de los tipos *A* y *B* habrían sido previamente (en un sentido lógico) contruidos como "objetos" pertenecientes al mundo externo, por la vía de la detección de la coherencia en ciertas secuencias. De modo que las secuencias que exhiben la regularidad causal tendrían esa diferencia importante con respecto a las que exhiben la constancia y la coherencia. ¿Cómo, entonces, se detectaría la regularidad causal en tales secuencias?

Dos relaciones que habría que detectar que ocurren en cada secuencia por separado son éstas: una, que las *A*'s ocurren antes que las *B*'s y, otra, que las *A*'s ocurren de modo contiguo con las *B*'s (i.e. que hay inmediatez en el tiempo y/o en el espacio entre *A*'s y *B*'s). La detección de las relaciones *ocurre antes que y ocurre de modo contiguo con*, en cada secuencia *A-B* por separado, tendría que consistir, por un lado, en la ocurrencia conjunta de dos percepciones reflexivas de relación distintas, una para cada relación. Y tendría que acaecer, por otro, inconscientemente, debido a que los objetos de dichas relaciones aparecen en sucesión, y no simultáneamente, ante la conciencia (i.e. debido a la misma razón por la cual la detección de la constancia y de la coherencia tendría que comprender la ocurrencia de actos mentales inconscientes). Cada acto mental complejo consistente en la detección conjunta de ambas relaciones *en cada secuencia A-B*, nos permitiría "contemplar", de algún modo, como totalidad cada una de tales secuencias. Para, finalmente, al comparar entre ellos mismos tales actos contemplativos de las secuencias *A-B* —para detectar las semejanzas que presentan, mediante percepciones reflexivas de semejanza de un nivel superior— que también ocurrirían inconscientemente—, detectar, con ello, el patrón complejo de semejanza que he denominado 'regularidad de tipo causal'.

Así, el hábito del Tratado, en el que Hume encuentra el origen de la idea de conexión necesaria, se gestaría en nuestras mentes después de haber detectado, del modo descrito, que varias secuencias del tipo *A-B* son eso: secuencias del mismo tipo, i.e.

secuencias que exhiben el mismo tipo de regularidad. Y esto nos permitiría explicar otra cosa más que Hume mismo no explica.

De hecho, la "explicación" humeana original, acerca del modo como las ideas inconscientes podrían intervenir en los juicios y las creencias causales, es sumamente escueta: se limita a señalar los "datos" de que la experiencia pasada es la base de nuestros juicios y creencias causales y de que tal base no es consciente. Tomando en cuenta estos datos —y de acuerdo con el análisis de la causalidad del Tratado— pude afinar un poco más esta explicación (en pp. 78-80 *supra*), al señalar que sería la repetición, en la experiencia pasada, de las secuencias *A-B*, lo que acabaría por generar en la mente, de una manera impremeditada, irreflexiva e inconsciente, el hábito comprendido en la creencia causal. Y ahora hemos dado un paso más en la explicación, al señalar *el modo* como la repetición de las secuencias *A-B* acabaría por generar el hábito mencionado; modo que consistiría en la detección de las regularidades de tipo causal que exhiben tales secuencias, y que comprendería ampliamente la intervención de procesos mentales inconscientes.

Así, cada uno de los procesos de detección de cada una de las regularidades, que contribuyen a generar cada una de nuestras creencias causales, sería un complejo de procesos mentales inconscientes, compuestos por comparaciones y captaciones inconscientes de semejanzas. De donde se sigue que, la observación actual de una secuencia *A-B*, tras haber observado otras del mismo tipo, dispararía inconscientemente en nuestra mente esos procesos de comparación y captación de semejanzas, los cuales se nos manifestarían conscientemente, supongo, sólo como una especie de *familiaridad* hacia la secuencia actual observada: tal secuencia simplemente nos manifestaría algo que nos es familiar. Y esto mostraría claramente, entonces, que en verdad la repetición en la experiencia pasada de secuencias *A-B* acabaría por generar en la mente, de una manera completamente impremeditada, irreflexiva e inconsciente, el hábito comprendido en la creencia causal.

Lo último que resta por señalar, en cuanto al análisis de la causalidad del Tratado, es que el concepto de inconsciente

presupuesto en las explicaciones anteriores tendría que ser de tipo mentalista. Esto, debido sobre todo a la tesis escéptica humeana sobre la existencia de la sustancia material. Pero, ¿qué ocurre con el análisis de la causalidad de la Investigación en relación a este asunto?

## 2.2 En la Investigación

En el capítulo III (sec. 3.) vimos que en la Investigación Hume evitaba explícitamente la postulación de ideas inconscientes en la génesis de la creencia causal, postulando en su lugar un "instinto o tendencia mecánica", que se manifestaba desde "la primera aparición de la vida y el pensamiento" (cf. citá en pp. 87-8 *supra*). Después de examinar dicho instinto, llegué a la conclusión de que el mismo tendría que ser, en realidad, una estructura instintual innata vacía de contenidos específicos (cf. p. 90 *supra*). Pero, al requerirse instintos específicos como la base generativa de cada una de nuestras creencias causales, eso daba pie a formular una pregunta, que el mismo Hume no formuló (cf. pp. 92-3 (*supra*)):

¿Cómo realiza la experiencia la función de dotar de contenidos específicos a la estructura instintual?

Debido a su empirismo, Hume no podría haber dado ninguna respuesta de tipo materialista a esta pregunta. Así, en particular, no podría haber usado, de haberlo tenido a mano, el concepto pavloviano de reflejo condicionado, pues tal concepto pertenece a una teoría netamente materialista. De otro modo dicho concepto le habría sido muy útil, pues le hubiera permitido responder la citada pregunta evitando por completo la postulación de ideas inconscientes en el asunto. Pero, al estarle cancelada esta vía a Hume, y cualquier otra del mismo tipo, mi conclusión final era la de que resultaba inevitable reintroducir la postulación de ideas inconscientes en la respuesta a tal pregunta (cf. pp. 103-4 *supra*).

Vimos, por otra parte, que cada uno de los instintos específicos que Hume tendría que postular en la Investigación — como base generativa de cada una de nuestras creencias causales—

sería funcionalmente equivalente (de modo directo) con cada uno de los hábitos del Tratado —postulados con el mismo fin (cf. pp. 92-3 *supra*). Lo cual está conectado con el problema, que se le presenta a Hume por igual en ambas obras (debido a las mismas razones dadas en pp. 109-10 *supra*), consistente en que en la explicación de la génesis de la creencia causal debería haber incluido, no sólo el factor *R* (de la presencia de ciertas regularidades en la experiencia), sino también el *D*. Examinemos esto último.

En primer lugar, en ninguna de ambas obras Hume podría haber dado cuenta del factor *D* apelando *unicamente* a su principio de asociación de la semejanza (cf. cap. V, sec. 2.). En segundo lugar, por las razones mencionadas en el primer párrafo de este apartado, tampoco podría haber dado cuenta de dicho factor, en la Investigación, apelando a una explicación de tipo materialista. Entonces, una vía que le quedaría abierta, consistiría en recurrir a la explicación de ese factor que elaboré ampliamente en la sección 1. y en el apartado 2.1 de este capítulo; basándome para ello, respectivamente, en las teorías del mundo externo y de la causalidad del Tratado. Pero, de seguir esta vía, Hume se vería llevado en la Investigación exactamente a las mismas conclusiones a las que llegué en relación al análisis de la causalidad del Tratado. Dichas conclusiones eran:

- (1) La necesidad de postular ampliamente la intervención de procesos mentales inconscientes en la detección de la regularidad de tipo causal y, en consecuencia, en los hábitos (o, para el caso en cuestión, en los instintos funcionalmente equivalentes de la Investigación) comprendidos en las creencias causales (cf. pp. 187-8 *supra*).

Y

- (2) La presuposición de un concepto mentalista de inconsciente, implicado por (1) más la tesis escéptica humeana sobre la existencia de la sustancia material.

Sin embargo, Hume no desearía llegar a estas conclusiones en la Investigación; pues, recordemos, ahí evita explícitamente la

postulación de ideas inconscientes en el asunto. En consecuencia, tampoco desearía seguir la vía que lleva a tales conclusiones. Pero, si no siguiera esa vía, ¿cuál otra podría seguir?

\*\*\*

Como conclusión última de este capítulo sólo añadiré algo que ya señalé, a saber, que el concepto de inconsciente *debería* jugar un papel realmente importante en la lógica humeana; por lo cual, Hume tendría que haber dado cabida seriamente a un concepto (mentalista) de inconsciente en sus teorías, de haberlo tenido a mano. En el capítulo siguiente abordaré la cuestión de si su lógica podría dar cabida a un concepto tal, sin caer en inconsistencias graves.

## CAPITULO VII

# LA LOGICA HUMEANA Y EL INCONSCIENTE

*La vida es lo que te sucede  
Mientras estás ocupado  
Haciendo otros planes*

John Lennon, "Niño lindo (niño querido)".

*Las criaturas que mueren inveteradamente en sus induccio-  
nes tienen una patética, si bien encomiable, tendencia a mo-  
rir antes de reproducir su género.*

W. V. O. Quine, "Géneros naturales".

EN ESTE ÚLTIMO capítulo abordaré la cuestión de si la lógica humeana podría dar cabida a un concepto de inconsciente, sin caer en inconsistencias graves. Dicha cuestión la abordaré de un modo indirecto, a saber, examinando el tema de la memoria en Hume, para ver qué dice de ella y qué posición filosófica adopta ante la misma. Quizá este sea el modo más adecuado de abordar tal cuestión en Hume, en parte por que él mismo no trató detenidamente el tema del inconsciente en ningún lugar; excepción hecha de las escuetas alusiones al tema que hace incidentalmente en su análisis de la causalidad del *Tratado*. Pero, sobre todo, porque la experiencia pasada sería la que posibilita, tanto los actos que llevarían a la mente al reconocimiento de las regularidades que exhibe la experiencia, como la consiguiente formación de los hábitos o instintos de tipo causal —que se generarían en la mente en base a tales actos reconocitivos—; y tal experiencia pasada no sería otra cosa que información mnémica que no aflora a la conciencia, pero que es activa de algún modo respecto de ésta, al posibilitar esos actos y la formación de dichos hábitos o instintos.

Así, en la sección 1. presentaré el tema de la memoria en Hume. En las secciones 2. y 3. examinaré la posición

filosófica que adopta ante la misma, la cual consiste en una conjunción de escepticismo (sección 2.) con naturalismo (sección 3.). Finalmente, en la sección 4. presentaré las conclusiones que, a mi modo de ver, se siguen de 2. y 3. con respecto a la posible aceptación y uso, por parte de Hume, de un concepto de inconsciente; también presentaré aquí las conclusiones finales de toda mi investigación sobre Hume.

## 1. LA MEMORIA

LA exposición más sistemática del tema de la memoria en Hume se halla, básicamente, en dos lugares del libro I del Tratado: en la parte I, sección III, y en la parte III, sección V; además, Hume hace una que otra afirmación interesante acerca del tema a lo largo del mencionado libro I, sobre todo en la parte III. En la primera Investigación no elabora ninguna exposición sistemática del tema, limitándose a hacer afirmaciones sueltas acerca de la memoria cada vez que su exposición de otros temas las requieren. Así, mi presentación de este tema en Hume se centrará básicamente en las dos secciones del Tratado antes mencionadas.

En la temprana parte I, sección III, del libro I del Tratado Hume presenta por primera vez el tema de la memoria. Ahí compara las ideas de la memoria con las de la imaginación, mencionando dos rasgos que permiten distinguir ambos tipos de ideas:

- (1) La mayor fuerza y vivacidad con que las ideas de la memoria, a diferencia de las de la imaginación, irrumpen ante la conciencia.

Y

- (2) La constrictión de la memoria a reproducir en sus ideas el orden y la posición originales con que las impresiones simples aparecieron, a diferencia de la imaginación, la cual goza de libertad para alterar ambos factores en la elaboración de sus ideas.

(2) da cuenta de la diferencia más obvia que encontramos entre memoria e imaginación. Aquella nos informa sobre hechos ocurridos en el pasado, precisamente porque está constreñida a reproducir el orden y la posición originales con que las impresiones aparecieron; mientras que la imaginación genera fantasmas, gracias a la libertad de la que goza para alterar ambos factores en la elaboración de sus ideas. (Cf. pp. 51-2 supra.)

El contraste entre memoria e imaginación que expresan (1) y (2) no es, sin embargo, absoluto. Pues, como vimos (en pp. 53-4 supra), Hume usa ambiguamente el término 'imaginación'; unas veces con el sentido de lo que propiamente entendemos por tal término, pero otras con el sentido de lo que Smith denomina como 'razón sintética'. Así, tal contraste se da, en realidad, sólo entre memoria e imaginación propiamente dicha; pues es sólo en el sentido propio de 'imaginación', que la citada facultad goza de libertad para alterar el orden y la posición de las impresiones a partir de las cuales elabora sus ideas. Además, como veremos (en la sec. 2.), la memoria misma formaría parte de la razón sintética, i.e. formaría parte de aquello que Hume denomina 'imaginación' en un sentido peculiar (cf. cita en p. 203 y pp. 204-5 infra).

Ahora bien, Hume modifica su punto de vista acerca de (1) y (2) (si bien acerca de (1) no es explícito), los cuales expresan *los rasgos distintivos* entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación, en el mismo libro I del Tratado y en el "Apéndice".

Así, relacionado con (2) Hume había declarado que:

Es evidente, que la memoria preserva la forma original en que sus objetos se presentaron... El principal ejercicio de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición. (T, I, I, III, p. 53.)

Según esto, es evidente que "el principal ejercicio" de la memoria consiste en preservar el orden y la posición originales en que sus "objetos" se presentaron. Sin embargo, en el mismo Tratado, más adelante —en I, III, V, p. 131—, eso que a Hume aquí le parecía evidente deja de parecérselo:



... aunque sea una propiedad peculiar de la memoria preservar el orden y la posición originales en sus ideas, mientras que la imaginación las cambia y transpone a su gusto; aún así esta diferencia no es suficiente para distinguirlas en su operación, o para hacernos conocer la una a partir de la otra; siendo imposible recordar las impresiones pasadas, para compararlas con nuestras ideas presentes, y ver si su arreglo es exactamente similar... por lo tanto... se sigue, que la diferencia entre ella [la memoria] y la imaginación se halla en su fuerza y vivacidad superiores.

Lo que está diciendo aquí Hume es que el cumplimiento de (2) no basta, por sí solo, para distinguir la memoria de la imaginación "en su operación, o para hacernos conocer la una a partir de la otra". Y la razón que aduce para explicar la insuficiencia de la sola característica, que expresa (2), como rasgo distintivo entre memoria e imaginación, radica en que la verificación de su cumplimiento nos es en realidad epistémicamente inaccesible: "siendo imposible recordar las impresiones pasadas, para compararlas con nuestras ideas presentes, y ver si su arreglo es exactamente similar".

Ahora bien, hasta aquí he hablado de un modo deliberadamente ambiguo de los rasgos distintivos entre memoria e imaginación (expresados en (1) y (2)), pretendiendo recoger con ello el modo igualmente ambiguo en que Hume habla de "la diferencia entre... [la memoria] y la imaginación". Pues ambas frases pueden tener, cada una, dos sentidos distintos en este contexto, los cuales denominaré como 'F' y 'G'. Por un lado, ambas pueden significar, como diría Smith,

*F* la diferencia constitutiva entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación.

Y, por otro, también pueden significar

*G* el criterio de distinción entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación.<sup>1</sup>

Pues bien, creo que en la última cita Hume pasa inadvertidamente de un sentido al otro. Hasta el primer punto y coma está hablando de "la diferencia" entre memoria e imaginación en el sentido *F* y en lo que sigue, hasta el final de la cita, está hablando de dicha "diferencia" en el sentido *G*.

De acuerdo lo anterior, una paráfrasis adecuada de la cita humeana en cuestión, que propongo con las frases entre paréntesis, es la siguiente:

... aunque sea una *propiedad peculiar* (i.e. constitutiva) de la memoria preservar el orden y la posición originales en sus ideas, mientras que la imaginación las cambia y transpone a su gusto; aún así esta *diferencia* (constitutiva entre ambas facultades) no es suficiente (como criterio de distinción, i.e. no es suficiente) para *distinguir*las en su operación, o para hacernos *conocer* la una a partir de la otra; siendo imposible recordar las impresiones pasadas, para compararlas con nuestras ideas presentes, y ver si su arreglo es exactamente similar... por lo tanto... se sigue, que la *diferencia* (i.e. el criterio de distinción) entre ella [la memoria] y la imaginación *se halla en su fuerza y vivacidad superiores*. (Cursivas mías.)

Las frases en cursivas en esta cita muestran claramente cómo Hume pasa, inadvertidamente, del sentido *F* al *G* al hablar de

<sup>1</sup> Hablar de la diferencia constitutiva entre las ideas de una y otra facultad no es lo mismo que hablar del criterio de distinción entre tales ideas. Lo primero nos remite a hablar de las características constitutivas de cada uno de tales tipos de ideas. Dichas características serían recogidas por separado en las definiciones teóricas correspondientes de cada uno de tales tipos. Y una definición teórica no tiene que coincidir necesariamente con un criterio de distinción. Una definición tal debe ser "infalible", i.e. debe definir exactamente un conjunto de entidades, sin ambigüedad y sin dar lugar a posibles excepciones; en cambio, un criterio de distinción puede ser falible, a veces puede fallar en cuanto a determinar si una entidad pertenece o no a cierta clase. Esto es así debido a que una definición teórica debe decir exactamente lo que la cosa es, mientras que un criterio de distinción es sólo un recurso del que disponemos para determinar lo que una cosa es. Además, las características especificadas en el *denotans* de una definición tal no tienen por qué coincidir, aunque a veces así pueda ocurrir, con las características especificadas en un criterio de distinción.

“la diferencia” entre memoria e imaginación. Además, algo interesante que muestra esta paráfrasis es lo siguiente. Hume empezaría por reconocer que una propiedad constitutiva y, por tanto, necesaria, de la memoria sería la de “preservar el orden y la posición originales en sus ideas, mientras que la imaginación las cambia y transpone a su gusto”. Para añadir de inmediato que, aunque tal propiedad de la memoria sea necesaria, en tanto *constitutiva*, de todos modos no sería suficiente, en cuanto al *criterio de distinción* entre memoria e imaginación. La razón de esto último radica en la imposibilidad de “recordar las impresiones pasadas, para compararlas con nuestras ideas presentes, y ver si su arreglo es exactamente similar”, i.e. radica en que la verificación del cumplimiento de la propiedad constitutiva de la memoria nos es epistémicamente inaccesible. Pero esto significa, entonces, que el cumplimiento de tal propiedad de la memoria, por sernos epistémicamente inaccesible, no podría ser algo ni *necesario* ni suficiente en cuanto al criterio de distinción entre memoria e imaginación, i.e. no tendría nada que ver con tal criterio. Lo cual Hume mismo parece corroborar en la conclusión a la que llega en la cita anterior: la (*única*) “diferencia”, i.e. el (*único*) criterio de distinción, “entre ella [la memoria] y la imaginación se halla en su fuerza y vivacidad superiores”.

Sin embargo, Kemp Smith ha señalado que Hume no tendría por qué haber desechado la importante característica de la memoria expresada en (2), como uno de los signos distintivos entre memoria e imaginación; ya que esta característica no es epistémicamente inaccesible como cree Hume. Dice Smith (en [3], III, XI, pp. 233-4):

...en la memoria el orden de las ideas, como el orden de las impresiones de los sentidos, es determinado para la mente y no por ella. Esto como él [Hume] lo concibió, constituye una diferencia adicional y, a pesar de lo que ha dicho en contra, *perceptible* entre imaginación y memoria —es decir, una diferencia que puede experimentarse inmediatamente, y que indica una afinidad muy auténtica entre percepción sensible y memoria. El orden de la naturaleza se nos revela en la coexistencia y la sucesión de nuestras impresiones —un orden hecho para y no por nosotros. El orden de

las experiencias pasadas del individuo se revela similarmente en la fijeza del orden en que sólo ellas pueden recordarse.

Así que, como dice Smith, el orden de sus ideas le es dado de algún modo a la memoria y no es determinado por ella; del mismo modo en que en la percepción sensible el orden de las impresiones le es dado de algún modo a la mente, y tampoco es determinado por ella. Esto es empíricamente constatable, por lo cual en realidad tal característica de la memoria no es epistémicamente inaccesible, como pretende Hume (y puede, por ende, añadir yo, formar parte del criterio de distinción entre memoria e imaginación).

Creo que lo que dice Smith es correcto; sin embargo, he de aclarar una diferencia que hay entre su posición y la humeana, ante esta característica de la memoria de preservar el orden original en sus ideas. Cuando Hume rechaza tal característica de la memoria, lo hace en base a un criterio implícito de verificación fuerte y directo; ya que, como lo da a entender, para constatar su cumplimiento sería necesario volver a vivenciar las experiencias originales, de las cuales nuestros recuerdos son tales, para, al compararlas con estos últimos, verificar que ambos son exactamente similares. Lo cual, como dice Hume, es imposible. De aquí parecen seguirse dos consecuencias para Hume. Una, que la constatación del cumplimiento de la característica de la memoria en cuestión, no podría formar parte del criterio de distinción entre memoria e imaginación, por sernos inaccesible su verificación. Otra, que dicha característica bien podría ser una propiedad constitutiva real de la memoria; pero que eso, de todos modos, no estaría libre de dudas escépticas, debido, de nuevo, a su inverificabilidad. De ambas "consecuencias", Smith rechazaría, correctamente, sólo la primera. Pues, aunque Smith no es explícito, su propuesta parece consistir en señalar que la característica de la "fijeza del orden" en el recordar, cuando recordamos algo, es interpretable, desde un punto de vista humeano, sólo como un *signo distintivo* de que nos las habemos precisamente con un recuerdo y no con otro tipo de idea. Al ser así interpretable, eso significa que tal característica bien puede formar parte del criterio de distinción entre memoria e imaginación. Pues un criterio de distinción no tiene por

qué ser infalible (cf. nota 1 de este cap.); de modo que exigir la verificabilidad de tal característica, como pretende Hume, cuando sólo forma parte de dicho criterio, sería excesivo. (Lo cual le da la razón a Smith a este respecto.) Pero, de todos modos, cuando se afirma la característica de la fijeza del orden en el recordar como propiedad constitutiva de la memoria, cabe exigir, como lo hace Hume, desde un punto de vista escéptico, la verificabilidad de tal característica; pues, de lo contrario, no está libre de dudas la afirmación de que esa es una propiedad constitutiva real de la memoria. Así que Smith está en lo correcto, aunque Hume también lo está, al menos en parte.

Creo que Smith interpreta que la característica de la fijeza del orden en el recordar es interpretable, desde un punto de vista humeano, sólo como un signo distintivo de las ideas de la memoria, debido a que así es como interpreta inmediatamente antes la otra característica —expresada en (1) (la de la fuerza y la vivacidad)— que, según Hume, nos permitiría “distinguir” las ideas de la memoria de las de la imaginación. Pues Smith muestra —con base en una evidencia textual adecuada (cf. [3], III, XI, pp. 232-6)— que Hume era consciente de que el fenómeno de la creencia es un acompañante usual, tanto de las impresiones de los sentidos, como de las ideas de la memoria. En el primer caso, tal fenómeno es lo que nos lleva a creer que lo que percibimos inmediatamente, vía los sentidos, está *allá afuera en el espacio* (lo cual Hume desarrolla *in extenso* cuando explica el origen de nuestra creencia en el mundo externo); en el segundo caso, Smith señala plausiblemente que Hume podría haber argüido —aunque no lo hizo— que, paralelamente, el fenómeno de la creencia sería lo que nos lleva de algún modo a creer que lo que recordamos está *atrás en el tiempo*. Desgraciadamente, como dice Smith, cuando Hume habla del fenómeno de la creencia en relación a la memoria —en T, I, III, V—, identifica literalmente la creencia con cierto grado de fuerza y vivacidad en las ideas. (Ahí mismo, como vimos, Hume dice a la letra que lo que “distingue” las ideas de la memoria de las de la imaginación es sólo (1); cf. cita suya en p. 196 *supra*.) Pero, como ha mostrado antes Smith, en última instancia esto debemos interpretarlo sólo como

un modo metafórico de hablar de Hume; ya que en el "Apéndice" modifica su doctrina de la creencia, señalando que la creencia es un acto mental, una sensación o un sentimiento indescriptible, y con respecto al cual los términos 'fuerza y vivacidad' constituyen sólo una aproximación (cf. APÉNDICE 1). De modo que, pese a las apariencias en contra, la característica de la fijeza del orden en el recordar sería, cuando menos, medular en cuanto al criterio de distinción entre memoria e imaginación.

## 2. ESCEPTICISMO Y MEMORIA

HUME rechaza que la característica de la memoria de preservar el orden en sus ideas forme parte del criterio de distinción entre memoria e imaginación, debido a su inverificabilidad. Como dice Smith, esta característica puede salvarse como signo distintivo de la memoria y, por ende, como parte de tal criterio. Pero nada más se la puede salvar en tanto signo distintivo o parte de dicho criterio, añadiría yo; pues la inverificabilidad de la que habla Hume queda en pie, lo cual hace que dicha característica quede en tela de juicio en tanto propiedad constitutiva de la memoria. Al mencionar esta inverificabilidad de la información mnémica Hume muestra, como dije antes, su vena escéptica; ya que, en efecto, desde un punto de vista escéptico tal información no está libre de dudas.<sup>2</sup>

Incluso dejando de lado el escepticismo extremo sobre la memoria que Hume nos deja ver en lo anterior, él mismo estaría de acuerdo en que, de todos modos, *la memoria no es una fuente segura de conocimiento*; ya que, según él, frecuentemente estamos en duda acerca de si una idea procede de la memoria o de la imaginación (propiamente dicha):

---

<sup>2</sup> Recordemos, por ejemplo, lo que sostenía Bertrand Russell al respecto: que Dios podría haber creado todo hace apenas cinco minutos, incluidos nosotros con nuestra "memoria" tal cual, por supuesto; lo cual supondría que todos nuestros recuerdos anteriores a los cinco minutos no serían ciertos, aunque no por ello dejarían de ser coherentes con la situación actual.

Frecuentemente estamos en duda con respecto a las ideas de la memoria, cuando se vuelven muy débiles y tenues; y no sabemos cómo determinar si alguna imagen procede de la fantasía o de la memoria, cuando no está iluminada con los colores vivos que distinguen a esa última facultad. Creo que recuerdo un evento, dice uno; pero no estoy seguro. Un largo período de tiempo casi lo ha borrado de mi memoria, y me deja en duda sobre si es o no un mero fruto de mi fantasía.

Y como una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar a un grado tal, como para tomarla por una idea de la imaginación; así por otra parte una idea de la imaginación puede adquirir tal fuerza y vivacidad como para pasar por una idea de la memoria, e imitar sus efectos en la creencia y en el juicio. Esto se observa en el caso de los mentirosos; quienes por la repetición frecuente de sus mentiras, llegan por último a creerlas y recordarlas, como realidades; en este caso, como en muchos otros, la costumbre y el hábito ejercen la misma influencia sobre la mente que la naturaleza, y fijan la idea con fuerza y vigor. (T I, III, V, pp. 132-3.)

Lo que dice aquí Hume constituye otra fuente de escepticismo, distinta de la anterior, acerca de la memoria. La duda anterior era acerca del *cumplimiento de la propiedad constitutiva* de la memoria de preservar el orden en sus ideas. Esta nueva duda es sobre la *confiabilidad del criterio de distinción* —basado en (1)— entre memoria e imaginación; y consiste básicamente en señalar que, al ser la fuerza y la vivacidad una cuestión de grado, ello puede llevarnos a *confundir* las ideas de una facultad con las de la otra debido a variaciones en sus grados de fuerza y vivacidad. Sin embargo, si tal criterio incluyera también, en base a lo que sugiere Smith, la característica de la fijeza del orden en el recordar, eso aumentaría su confiabilidad. Aunque, de todos modos, no lo libraría de toda duda escéptica posible; debido a que dicha característica, como diría Hume, sería en cualquier caso inverificable. Lo cual, entonces, nos dejaría ver que esta duda escéptica sobre el criterio de distinción entre memoria e imaginación dependería, al menos en cuanto al cumplimiento de

una de sus condiciones, si la aceptamos —la consistente en la fijeza del orden en el recordar—, de la anteriormente examinada.

Hume nos deja ver de nuevo su escepticismo acerca de la memoria, al escribir lo siguiente en las conclusiones del libro I del Tratado:

Sin esta cualidad mediante la cual la mente aviva algunas ideas más que otras (la cual aparentemente es tan trivial, y está tan poco fundada en la razón), nunca podríamos asentir a ningún argumento, ni llevar nuestra visión más allá de esos pocos objetos que están presentes ante nuestros sentidos. Es más, incluso nunca podríamos atribuir ninguna existencia a esos objetos sino la que fuera dependiente de los sentidos; y deberíamos comprenderlos por completo en esa sucesión de percepciones que constituyen nuestro yo o persona. Y más aún, incluso en relación a esa sucesión, sólo podríamos admitir la de esas percepciones que están inmediatamente presentes ante nuestra conciencia, ni podrían aquellas imágenes vivaces, que nos presenta la memoria, recibirse jamás como representaciones verdaderas de las percepciones pasadas. Por tanto la memoria, los sentidos, y el entendimiento se fundan todos ellos en la imaginación, o la vivacidad de nuestras ideas.

No es de maravillarse que un principio tan inconstante y falaz nos induzca a errores, cuando se le sigue (como debe ser) en todas sus variaciones. Es este principio el que nos hace razonar a partir de causas y efectos; y es el mismo principio el que nos convence de la existencia continuada de los objetos externos cuando están ausentes de los sentidos. (T I, IV, VII, pp. 314-5)

Esa "cualidad, mediante la cual la mente aviva algunas ideas más que otras", de la que habla Hume al principio de esta cita, y que tiene, según él, tan importantes consecuencias, no es otra que el fenómeno de la creencia, identificado aquí con la vivacidad de las ideas. Al final de la cita Hume menciona expresamente las creencias en la causalidad y en el mundo externo; por tanto, de ambas creencias, al menos, dependerían tan importantes consecuencias. Las cuales nos dejan ver la importante



función que al menos esas creencias desempeñan, en cuanto a la estructuración e interpretación de nuestra experiencia. Pues, por una parte, de la creencia en el mundo externo depende el que podamos "llevar nuestra visión" más allá de "esas percepciones que están inmediatamente presentes ante nuestra conciencia", al atribuir a muchas de ellas una existencia externa —en el espacio y en el tiempo—, continua e independiente de nuestra mente; y, por otra, de la creencia en la causalidad depende el que demos nuestro asentimiento a todos aquellos argumentos sobre cuestiones de hecho a los que (de hecho) damos nuestro asentimiento. Al permitirnos estructurar e interpretar así nuestra experiencia, dichas creencias nos permiten, pues, trascender el nivel del espectáculo fugaz de las cambiantes percepciones que, segundo a segundo, aparecen ante la conciencia. Y de tal trascendencia depende, a su vez, el asentimiento que también damos a las "imágenes vivaces, que nos presenta la memoria" en tanto "representaciones verdaderas de las percepciones pasadas". Además, al decir Hume que "la memoria, los sentidos, y el entendimiento se fundan todos ellos en la imaginación, o la vivacidad de nuestras ideas", se está refiriendo, obviamente, a la imaginación en tanto razón sintética. La mención que hace de "la imaginación, o la vivacidad de nuestras ideas" se refiere otra vez, en su segundo disyunto, al fenómeno de la creencia —identificado aquí de nuevo con la vivacidad de las ideas—; el cual acompaña, entonces, a las percepciones de la memoria, los sentidos y el entendimiento, bajo la forma de, al menos, las creencias en la causalidad y en el mundo externo.

Pues bien, Hume exhibió su escepticismo acerca de "la memoria, los sentidos, y el entendimiento", al declarar que "no es de maravillar que un principio tan inconstante y falaz nos induzca a errores, cuando se le sigue (como debe ser) en todas sus variaciones". Ese "principio tan inconstante y falaz" es "la imaginación, o la vivacidad de nuestras ideas"; y se califica de "inconstante y falaz" debido a que sus productos, identificados aquí con las creencias en la causalidad y en el mundo externo, no resisten el escrutinio filosófico. Así, Hume ha mostrado, en el libro I del Tratado, que las creencias mencionadas son meros

productos mentales, elaborados a partir de ciertas regularidades en la experiencia y de ciertos mecanismos mentales; a las cuales, además, quizá no corresponda ningún correlato extramental. Y, como Hume reconoce implícitamente (debido a su mención conjunta de memoria, sentidos y entendimiento como fundados en la imaginación), puesto que lo que recordamos no son nada más meras ideas *qua* ideas, sino también, entre otras cosas, objetos, eventos relacionados causalmente o no, situaciones, etc., pertenecientes al mundo externo, eso significa que todos nuestros recuerdos de entes de estos tipos son afectados por la duda escéptica que afecta a las creencias en la causalidad y en el mundo externo.

Esto último constituye otra fuente de escepticismo, distinta de las dos anteriores, acerca de la memoria. Pues lo que vimos era que Hume dudaba de la memoria en tanto fuente de información segura acerca del pasado; debido, por una parte, a la imposibilidad de verificar, en un sentido fuerte y directo, sus datos (ya que, en ese sentido, sería necesario, por así decirlo, traer el pasado al presente, para comparar la experiencia original con su recuerdo y verificar así la legitimidad de este último); y, por otra, debido a la posibilidad de confundir nuestros recuerdos auténticos con nuestras meras fantasías (a causa de variaciones en sus grados de fuerza y vivacidad). Lo que vemos ahora, en cambio, es que *todos nuestros recuerdos que presupongan las creencias en la causalidad y en el mundo externo no podrían declararse como verdaderos* —aún suponiendo que pudiera salvarse el obstáculo que representan las dos dudas escépticas anteriores—; debido a que a tales creencias las afecta la duda escéptica de que quizá no les corresponda ningún correlato extramental. Así pues, las dos primeras dudas se refieren a la *función del recordar*; pues lo que muestran es que no podemos estar seguros de que tal función se cumple realmente cuando recordamos algo. La última se refiere, en cambio, a una buena porción de los *objetos del recuerdo*, a saber, aquellos que presupongan las creencias en la causalidad y en el mundo externo. Esta última duda escéptica no es, pues, propiamente acerca de la memoria, aunque afecta, por derivación, la información mnémica. Propiamente es una duda

acerca de los objetos de las creencias en el mundo externo y en la causalidad (i.e. acerca de los objetos y los eventos externos y de las conexiones causales entre estos últimos), y afecta, por derivación, la información mnémica en la medida en que los objetos de tales creencias sean, a la vez, objetos del recuerdo.

### 3. NATURALISMO Y MEMORIA

PESE a todo su escepticismo acerca de "la memoria, los sentidos, y el entendimiento", no por ello declara Hume que la imaginación (razón sintética), en tanto principio inconstante y falaz que les sirve de fundamento, deba abandonarse, sino todo lo contrario: debe seguirse "en todas sus variaciones" (cf. cita en p. 203 *supra*). Y todas sus variaciones son realmente importantes, pues incluyen no sólo las creencias en la causalidad y en el mundo externo, sino también las nociones de espacio, tiempo, sustancia, identidad personal e incluso las nociones numéricas (cf. pp. 53 y 55-7 *supra*). Lo cual significa que debemos seguir confiando en nuestra memoria como una fuente de información acerca del pasado, por más que toda esa información se vea afectada por dudas escépticas; hemos de seguir suponiendo, además, la realidad del mundo externo, de la causalidad, del espacio, del tiempo, de las sustancias, de las personas y de los números, por más que también todas estas "realidades" se vean afectadas por dudas escépticas.

Lo anterior pone de manifiesto una característica fundamental de la filosofía humeana, que han señalado autores como Kemp Smith (en [3], II, V, pp. 124-32) y Barry Stroud (en [1], I, pp. 29-32), a saber, que no es una filosofía puramente escéptica ni fundacionista. El rasgo de la filosofía humeana que permite explicar cómo es que ella misma va más allá de tales posiciones es el *naturalismo*. Pues para Hume las nociones y creencias antes mencionadas son naturales y universales y, de algún modo, se "derivan" de —son causadas por— nuestra naturaleza o constitución humana. Precisamente el mostrar su modo de derivación es el propósito constructivo más importante del libro I del Tratado; como dice Hume ahí:

La naturaleza, por una necesidad incontrolable y absoluta, nos ha determinado a juzgar, así como a respirar y a sentir... (T, I, IV, I, p. 238).

La función de esas nociones y creencias es muy importante, pues guían y moldean nuestra acción y, en esa medida, son la condición *sine qua non* de nuestra supervivencia (cf. citas en pp. 53 y 86 *supra*). Así que por cumplir una función vital tan importante son indesarraigables de nuestra naturaleza, tal que ninguna dosis de escepticismo filosófico podría hacernos abandonarlas:

Por lo tanto, es una fortuna que la naturaleza mitigue a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, y les impida ejercer una influencia considerable en el entendimiento. (T, I, IV, I, p. 238.)

Hay una gran diferencia entre aquellas opiniones que nos formamos después de una reflexión profunda y sosegada, y aquellas que abrazamos por una especie de instinto o impulso natural, a causa de su compatibilidad y conformidad con la mente. Si estas opiniones llegan a oponerse, no es difícil prever cuál de ellas tendrá la ventaja. En la medida en que dirigimos nuestra atención hacia el asunto, el principio estudiado y filosófico puede prevalecer; pero en el momento en que relajamos nuestros pensamientos la naturaleza se manifestará ella misma, y nos regresará a nuestra anterior opinión. (T, I, IV, II, p. 265.)

Por eso, como dice Kemp Smith (en [3], II, V, p. 126), refiriéndose a las que denomina como 'creencias naturales' —a saber, las creencias en la causalidad y en el mundo externo—:

Sus predecesores [de Hume] han representado la creencia como esencialmente intelectual, o al menos como cognitiva en tipo, *i.e.* como dependiente del entendimiento [*insight*], y por tanto a merced del escéptico filosófico; mientras que, en opinión de Hume, aquélla no resulta del conocimiento, así que tampoco la destruye la duda.

Sin embargo, Smith también señala (en [3], II, V, p. 128) que, no obstante su reconocimiento de la primacía de las creencias naturales en la esfera práctica, no por ello deja Hume de reconocer el valor del pensamiento filosófico en la esfera teórica:

Según él [Hume], el pensamiento reflexivo es tan necesario como la creencia natural. No puede, ciertamente, ocupar el lugar de las creencias naturales, menos aún derrotarlas; pero sus poderes de generalización son sin embargo necesarios para su interpretación y control. Esto es, la reflexión filosófica tiene su propio lugar y función. Condenarla es dejar que las creencias naturales se contradigan [to usurp] una a la otra y que la conciencia del sentido común pretenda una aproximación más cercana a la verdad que la que es correctamente admisible.<sup>3</sup>

El naturalismo es, pues, lo que lleva a Hume a "dar el visto bueno" a "la memoria, los sentidos, y el entendimiento", por más que la reflexión filosófica haga surgir dudas escépticas acerca de las nociones y creencias que nos proporcionan. Así, en particular, diría Hume, por más que la reflexión filosófica muestre que la información que nos suministra la memoria no rebasa el nivel de la mera creencia, de todos modos está bien que nos fiemos de ella; pues la memoria es parte del equipo natural con que contamos para asegurar nuestra supervivencia.

#### 4. CONCLUSIONES

CREO que este examen del tema de la memoria en Hume proporciona una buena pista acerca de la posible aceptación y uso, por parte suya, de un concepto de inconsciente.

Por principio de cuentas, si Hume fuese nada más un escéptico, o un fundacionista como Descartes, seguramente rechazaría de entrada la tesis de que hay procesos mentales inconscientes (cf. p. 3 *supra*). Afortunadamente el naturalismo es una posición más flexible, la cual lo induce a aceptar la memoria y sus contenidos, por más objetables que sean desde

<sup>3</sup> Tradusco 'to usurp' por 'contradecir', a falta de una mejor alternativa de traducción en este contexto y basándome en el propio Hume, quien en las conclusiones del libro I del Tratado dice que las creencias en la causalidad y en el mundo externo —i.e. las "creencias naturales"— se contradicen entre sí (cf. T, I, IV, VII, p. 345). Esta es incluso una de las razones que lo llevan a declarar que la imaginación (razón sintética) es un principio "inconstante y falaz".

un punto de vista filosófico (escéptico); y es esta misma posición, creo, la que podría inducirlo a aceptar también el inconsciente. Pues su postulación equivaldría a la postulación de algo en nuestra naturaleza —una región inconsciente de la mente— que coadyuva a nuestra conciencia en la realización de los actos que nos llevan, tanto a la detección, en general, de los diversos tipos de regularidades que exhibe la experiencia (cf. pp. 182-3 *supra*), como, en particular, a la formación de los diversos hábitos o instintos de tipo causal dependientes de algunas de tales detecciones (cf. pp. 185-91 *supra*). Todo lo cual, ciertamente, resultaría de gran momento con respecto a los fines de nuestra supervivencia; ya que tales actos de detección de regularidades estarían comprendidos en la base misma de la génesis en nuestras mentes de las nociones de mundo externo, causalidad, identidad personal, sustancia, espacio, tiempo e incluso de las nociones numéricas. Nociones todas las cuales, en opinión de Hume, serían los constituyentes principales de nuestras creencias más básicas acerca del mundo y de la vida; las cuales, al moldear nuestra acción en el mundo, aseguran nuestra supervivencia.

Sin embargo, parece que la postulación del inconsciente en la lógica humeana no dejaría de acarrearle a ésta ciertas dificultades.

La dificultad que quizá salta primero a la vista tiene que ver con la cuestión de la identidad personal. Pues si para Hume la mente (consciente) no sería más que un haz de percepciones (actualmente conscientes), eso significa que (como dije en la nota 5 del cap. III) el inconsciente tendría que ser para él una especie extraña de "segundo haz" de percepciones (actualmente inconscientes); o, dicho quizá con más propiedad, Hume tendría que asumir que, en sentido amplio, *el haz de percepciones que es la mente debería incluir tanto percepciones actualmente conscientes, como percepciones actualmente inconscientes.* Y el problema inmediato que surge aquí es el de cómo explicar que ambos tipos de percepciones constituyen, en efecto, uno y el mismo haz. Creo, sin embargo, que este problema no representa una dificultad insoluble para la lógica humeana.

Hume podría argüir, en primer lugar, que, debido a sus teorías oficiales de la mente y de las ideas, las cuales se fundamentan en la experiencia, surge cierta *dificultad teórica* insoslayable en el seno de su lógica, a saber, la de tener que explicar la detección de regularidades en la experiencia, *D*. Y que, además, tal dificultad forma parte de otra dificultad teórica más amplia, a saber, la de tener que explicar el conocimiento, la captación, la intuición, o como se le quiera denominar, de relaciones en la experiencia, *C*; y, como *C* comprendería dos casos: el conocimiento de relaciones cuando sus *relata* aparecen simultáneamente, *C*<sub>1</sub>, y cuando aparecen sucesivamente, *C*<sub>2</sub>, y siendo, además, *D* un caso de *C*<sub>2</sub>, habría, entonces, que explicar todo esto en su lógica. (Cf. cap. IV, sec. 2.) A estas dificultades se suma una más, la cual está relacionada con las anteriores y también surge debido a las dos teorías oficiales antes mencionadas, a saber, la de tener que explicar el fenómeno de la autoconciencia o conciencia reflexiva. Fenómeno que comprende, al menos, el darse cuenta de las relaciones y el darse cuenta —como diría Locke— de que se percibe cuando se percibe algo. (Cf. cap. V, sec. 3.)

En segundo lugar, todo el abanico anterior de dificultades interrelacionadas puede solucionarse postulando la existencia de un nuevo tipo de percepciones, a saber, las percepciones reflexivas; las cuales comprenderían tanto percepciones de relaciones —para dar cuenta de los actos mentales que caen bajo *C*<sub>1</sub> y *C*<sub>2</sub>—, como percepciones (de segundo nivel) de percepciones (de primer nivel)— para explicar los actos mentales consistentes en el darse uno cuenta de que percibe cuando percibe uno algo. (Cf. cap. V, sec. 4.)

Además, en tercer lugar, para poder explicar en particular el factor *D*, habría que postular la ocurrencia *inconsciente* de las percepciones de relación adecuadas a los actos de detección en cuestión. Y la ocurrencia de tales percepciones tendría que ser inconsciente debido al modo (sucesivo) como aparecen los *relata* de las relaciones a detectar. (Cf. cap. VI, ap. 1.3.)

En cuarto lugar, la postulación de la ocurrencia (inconsciente) de dichas percepciones vendría a aliviar, en vez de agravar (si bien no a aliviar por completo), las dificultades a las que se

enfrenta la teoría de la mente como el haz de percepciones. Ya que tales percepciones (inconscientes) proporcionarían las conexiones reales (aunque quizá no todas) que tan desesperadamente necesita dicha teoría. (Cf. p. 163 *supra*.)

Por último, si pudiera demostrarse *de manera independiente* que hay una actividad mental continua, a ratos consciente y a ratos inconsciente, la postulación de las susodichas percepciones (inconscientes) tendría incluso la posibilidad, si bien quizá remota, de solucionar *todas* las dificultades de la teoría de la mente como el haz de percepciones. (Cf. de nuevo, sin embargo, p. 163 *supra*.)

En consecuencia, la postulación de la ocurrencia inconsciente de las percepciones reflexivas en cuestión, en vez de agravar las dificultades de la teoría humeana de la identidad personal parece más bien aliviarlas, e incluso tendría alguna posibilidad de solucionarlas.

Otra dificultad que parece suscitar la postulación del inconsciente en la lógica humeana es la siguiente. Si hubiera tanto un haz consciente como uno inconsciente, ¿cómo se distinguirían uno del otro o en relación a qué?

Creo que resulta ilustrativo abordar el problema anterior de un modo indirecto, preguntando primero cómo se distinguirían, o en relación a qué, nuestros recuerdos actualizados ante la conciencia de nuestros recuerdos latentes pero accesibles. La respuesta a esta pregunta es obvia: un recuerdo actualizado ante la conciencia se distingue, incluso *por definición*, de uno latente pero accesible, en relación —dicho en un tono freudiano— al "síntoma de ser consciente" que actualmente acompaña precisamente al primero pero no al segundo. Pese a la obviedad de esto, algo importante que nos deja ver es que cualquiera de nuestros recuerdos latentes accesibles *puede* actualizarse ante la conciencia, y que normalmente esto es lo que consideráramos como una prueba de que, en efecto, existen recuerdos de tal tipo, por más que en ningún momento dado los actualicemos todos a la vez ante la conciencia.



Algo similar a lo anterior ocurriría con respecto a la distinción entre los haces consciente e inconsciente. Lo cual no es de sorprender, ya que el haz inconsciente incluiría información mnémica del tipo de los recuerdos latentes accesibles (aunque también incluiría recuerdos inaccesibles). (Cf. cita mía abajo). Pero no sólo incluiría ese tipo de materiales, también tendría que incluir percepciones de relaciones, las cuales, en rigor, no pertenecerían a la categoría de los recuerdos, ya que su ocurrencia estaría en función de la detección *actual* de las regularidades que exhibe la experiencia. Así que el haz inconsciente incluiría tanto información mnémica accesible —i.e. la experiencia pasada, la cual fungiría como los *relata* sucesivos de las relaciones a detectar—, como percepciones de relaciones. Cito algo que escribí en el capítulo III (p. 84 *supra*), cuando comparé los conceptos de inconsciente en Freud y en Hume, y que se refiere, ahora podemos decirlo, sólo a *la parte* del haz inconsciente constituida por la información mnémica accesible:

... la gama de procesos mentales inconscientes que intervendrían en la génesis de prácticamente cualquier creencia causal... abarcaría tanto conjunciones constantes "archivadas" (mas no necesariamente reprimidas) en el inconsciente más inaccesible, como conjunciones pertenecientes al preconscious más inmediato (por ejemplo, una que acabe de suceder y que me haya impresionado especialmente).

Tomando lo anterior en cuenta podemos, entonces, concluir lo siguiente. El haz consciente se distingue del haz inconsciente, obviamente, por definición. Sin embargo, como el haz inconsciente incluye información preconscious, del tipo de los recuerdos latentes accesibles, eso lo podemos considerar como una prueba (del mismo tipo de la que vimos con respecto a los recuerdos latentes accesibles en general), al menos parcial, de que, en efecto, dicho haz existe. Esta prueba sería parcial en la medida en que sólo cubriría la existencia de la parte del haz inconsciente constituida por la información mnémica accesible; pero dicho haz también incluiría información mnémica inaccesible (cf. cita mía arriba) y percepciones de relaciones. La existencia de estas

últimas podría postularse con base en las dificultades teóricas antes mencionadas; y la existencia de la información mnémica inaccesible con base en que es plausible afirmar su existencia.

\*\*\*

Después de examinar las anteriores dificultades y su posible solución, sólo añadiré que creo que Hume bien podría haber aceptado y usado un concepto (mentalista) de inconsciente. Y, por último, que un aspecto práctico importante de su postulación consistiría en que, al serle delegadas algunas de las funciones que de otro modo tendría que efectuar la conciencia misma, se dejaría a esta última con más libertad para dirigir su atención a los fines de la supervivencia inmediata y mediata; e incluso para dirigirla a otros menesteres, como el quehacer filosófico, tan caro para Hume a fin de cuentas.

## APENDICES

## APENDICE 1

*Veamos ahora mediante qué indicios conocemos cuáles fenómenos son reales... Ateniéndonos al fenómeno mismo, lo juzgamos real si es vívido... Será vívido si ciertas cualidades como la luz, el color, la temperatura aparecen suficientemente intensas.*

G. W. Leibniz, Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios.

EN EL CAPÍTULO II, sección 3., expuse el tema de la distinción de las percepciones en impresiones e ideas. Ahí establecí la distinción, implícita en Hume, entre las definiciones de 'impresión' e 'idea' y el criterio de distinción entre impresiones e ideas. En relación con esto, Kemp Smith presenta tres argumentos, según los cuales Hume no postuló la diferencia en fuerza y vivacidad como una diferencia *constitutiva* entre impresiones e ideas, sino sólo como un *índice* o un *signo* de que nos las habemos con uno u otro tipo de percepciones. Lo cual significa que, de acuerdo con Smith, la diferencia en fuerza y vivacidad estaría más bien del lado de un criterio de distinción entre ambos tipos de percepciones, que de sus definiciones correspondientes. En lo que sigue examinaré cada uno de los argumentos de Smith.

En base a la posibilidad de confundir nuestras impresiones con nuestras ideas, lo cual admite Hume, Kemp Smith sostiene en uno de sus argumentos —y cita en su apoyo el mismo pasaje humeano citado en p. 38 *supra*— que resulta imposible atribuir a Hume la tesis de que postuló la diferencia en fuerza y vivacidad como una diferencia *constitutiva* entre uno y otro tipo de percepciones; tal diferencia sería, pues, sólo un índice o un signo de que nos las habemos con uno u otro tipo de percepciones. En palabras de Smith:

Lo que hace imposible interpretar a Hume —a pesar del carácter aparentemente explícito de muchas de sus afirmaciones— como

afirmando que la diferencia [entre impresiones e ideas] es una meramente de grado en fuerza y vivacidad es precisamente su argumento de que las impresiones pueden ser tan tenues como para confundirlas con ideas, y las ideas tan vívidas como para confundirlas con impresiones. Si fuera una diferencia en vivacidad lo que realmente *constituyera* la diferencia [entre impresiones e ideas], la confusión de imágenes con impresiones y vice versa, debido a variaciones en la vivacidad, no podría ocurrir. Siendo entonces identificada la diferencia con la diferencia en vivacidad, las más vivaces serían impresiones *en cuanto tales*, y las menos vivaces serían ideas *en cuanto tales*. (Smith [3], III, X, p. 210.)

Sin embargo, esto que arguye Smith no me parece concluyente; ya que hay otro modo posible de entender los casos de la distinción entre impresiones e ideas que se prestan a confusión. Pues hay distinciones que hacemos que se basan en diferencias de grado, siendo tales diferencias constitutivas y no meros índices; por ejemplo, las distinciones entre colores diversos y entre sabores diversos son de este tipo. Supongamos, entonces, que nos las habemos con un color entre verde y amarillo, o con un sabor entre dulce y amargo; en un momento dado podemos confundirnos entre catalogar dicho color como verde o amarillo, o dicho sabor como dulce o amargo. Lo cual no significa que las diferencias de grado en color o en sabor no sean constitutivas; lo que ocurre es que *los casos límite* entre un color y otro o entre un sabor y otro se prestan a confusión. Además, vimos que para Hume los casos problemáticos de la distinción entre impresiones e ideas eran, precisamente, los casos límite de la distinción (cf. p. 38 *supra* y nota 5 en esa p.). En consecuencia, los casos de confusión entre impresiones e ideas, de los que habla Hume, pueden interpretarse perfectamente de este modo; considerando la diferencia en fuerza y vivacidad como una diferencia constitutiva de ambos tipos de percepciones.

Sin embargo, antes de decir la última palabra sobre este argumento de Smith, examinemos la siguiente cita humeana:

Y como una idea de la memoria, al perder su fuerza y vivacidad, puede degenerar a un grado tal, como para tomarla por una idea

de la imaginación; así por otra parte una idea de la imaginación puede adquirir tal fuerza y vivacidad como para pasar por [*to pass for*] una idea de la memoria, e imitar [*counterfeit*] sus efectos en la creencia y en el juicio. (T, I, III, V, pp. 132-3.)

Si bien aquí Hume no habla de la distinción entre impresiones e ideas, habla de una distinción más particular entre las ideas, a saber, la distinción entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación. Según Hume, esta última distinción, al igual que aquélla, también se nos da a la conciencia en base a la fuerza y la vivacidad con que irrumpen las percepciones: aquellas que lo hacen con más fuerza y vivacidad son las ideas de la memoria, aquéllas que lo hacen con menos fuerza y vivacidad son las de la imaginación. Pues bien, lo que dice Hume en el pasaje citado acerca de las posibles confusiones entre las ideas de una y otra facultad, debido a variaciones en su fuerza y vivacidad, apoya completamente el modo como Smith interpreta las confusiones paralelas entre impresiones e ideas, y no apoya la interpretación alternativa de tales confusiones que propuse. Pues Hume dice que, al incrementar su fuerza y vivacidad, una idea de la imaginación puede *pasar por* una de la memoria e *imitar* sus efectos en la creencia y en el juicio. Lo cual significa claramente que aquí la diferencia en fuerza y vivacidad no es constitutiva; pues, si lo fuera, Hume no hablaría de *pasar por* ni de *imitar*, sino, respectivamente, de *convertirse en* y de *adquirir*.

La siguiente cita humeana muestra lo mismo otra vez, aunque ahora en relación a la distinción entre impresiones e ideas (la cual es, precisamente, de la que se ocupa Smith en su argumento):

...como los diferentes grados de fuerza constituyen toda la diferencia original entre una impresión y una idea, en consecuencia deben ser la fuente de todas las diferencias en los efectos de estas percepciones, y su supresión, en todo o en parte, la causa de cualquier nueva semejanza que adquieran. Siempre que podamos hacer que una idea se aproxime a las impresiones en fuerza y vivacidad del mismo modo las *imitará* en su influencia sobre la mente; y *vice versa*, donde las *imite* en esa influencia, como en el

caso presente, esto debe proceder de su aproximárselos en fuerza y vivacidad. La creencia, por lo tanto, ya que causa que una idea imite los efectos de las impresiones, debe hacer que se les asemeje en estas cualidades, y no es nada sino una *concepción más vívida e intensa de cualquier idea*. (T, I, III, X, p. 168; todos los derivados de 'imitar' son cursivas más.)

Nótese, sin embargo, que la primera parte de esta cita, hasta el primer punto y seguido, parece apoyar la interpretación de la diferencia en fuerza y vivacidad como constitutiva de la distinción entre impresiones e ideas:

... los diferentes grados de fuerza constituyen *toda la diferencia original* entre una impresión y una idea, [y]... deben ser la fuente de *todas* las diferencias en los efectos de estas percepciones... (cursivas más).

De cualquier modo, lo que sigue al primer punto y seguido, y que es la explicación de lo anterior, apoya más bien la interpretación de Smith.

Lo único que diré a favor de lo que argüí en contra de Smith, es que la cita humeana en la que apoya su argumentación (que a la vez cito en p. 38 *supra*) no muestra lo que quiere sin ambigüedad; a diferencia de las dos últimas citas, en las que Hume habla, respectivamente, de la posible confusión entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación y entre impresiones e ideas.

Otro argumento que aduce Smith, para sostener que Hume no postuló la diferencia en fuerza y vivacidad como constitutiva de uno y otro tipo de percepciones, es, precisamente, el de que Hume habla de la diferencia entre impresiones e ideas como siendo una diferencia de tipo a la vez que *de grado* (cf., por ejemplo, primeras líneas de cita en p. 36 *supra*). Dice Smith (en [3], III, X, pp. 209-10):

Lo que hace oscuras y desconcertantes las afirmaciones de Hume es la manera doble en que la diferencia [entre impresiones e ideas] se formula, como siendo a la vez una diferencia de tipo y, no obstante, también una diferencia que admite *grados*. Los dos modos

de considerarla, tan poco compatibles uno con el otro, son casi igualmente enfatizados.

Supongo que Smith se inclinaría por considerar la diferencia de tipo como constitutiva, siendo la de grado un mero signo o índice de la otra. Sin embargo, yo no veo que necesariamente una diferencia de tipo tenga que excluir una de grado (que sea constitutiva), o que una y otra sean, al menos, poco compatibles. Por ejemplo, la diferencia entre el verde y el amarillo puede considerarse como una diferencia de tipo y, sin embargo, hay toda una gradación constitutiva entre ambos tipos de color que va del uno al otro. Así, creo que este argumento de Smith es insalvable, a diferencia del anterior.

El tercer argumento de Smith es, en realidad, muy profundo e iluminador acerca del modo de proceder de Hume a lo largo de *todo* el libro I del Tratado. Pues Smith muestra, de un modo claro, y apoyándose en citas humeanas adecuadas, que Hume introduce —ya desde la sec. I de la pte. I del libro I del Tratado— la diferencia en fuerza y vivacidad como “rasgo distintivo” entre impresiones e ideas, con vistas a caracterizar más tarde —en la pte. III, sec. VII— la creencia (pero sólo la de tipo causal) como un tipo de idea fuerte y vivaz (cuya fuerza y vivacidad ha adquirido por su asociación habitual —de tipo “causal”— con algún tipo de impresión). Sin embargo, cuando Hume analiza el origen de la creencia en el mundo externo —en la pte. IV, sec. II—, su anterior concepción de la creencia ya no es aplicable; pues la creencia en el mundo externo opera incluso al nivel de la percepción sensible, i.e. al nivel de las impresiones de los sentidos y no sólo al de sus ideas correspondientes. Y, puesto que el análisis humeano de la causalidad presupone la creencia en el mundo externo (cf. pp. 69–70 *supra*), eso significa que es sólo porque al nivel de las impresiones de los sentidos ya ocurre el fenómeno de la creencia —en los eventos actualmente observados que se consideran como causas o efectos de otros eventos—, que las ideas inferidas a partir de tales impresiones, mediante la relación causal, son, por así decirlo, “infectadas” por el mismo fenómeno de la creencia. Todo esto implica que, de haber sido consciente de todas estas dificultades, Hume tendría que haber revisado su



concepción original de la creencia como una mera idea fuerte y vivaz. Y, en efecto, en el "Apéndice" a los tres libros del *Tratado* Hume modifica su concepción original de la creencia (haya sido plenamente consciente o no de todas estas dificultades), al declarar que la creencia es un acto mental, una sensación [*feeling*] o un sentimiento [*sentiment*], que es imposible describir y con respecto al cual los términos 'fuerza y vivacidad' constituyen sólo una aproximación.

En consecuencia, la diferencia en fuerza y vivacidad *no* es constitutiva de la distinción entre impresiones e ideas; es sólo un modo metafórico de hablar de Hume, que apunta nada más a un signo distintivo entre impresiones e ideas, y que emplea, confundiendo a sus lectores y seguramente expresando confusiones propias suyas, al momento de redactar las primeras secciones del libro I del *Tratado*. Confusiones que sólo se le fueron aclarando cuando desarrolló en detalle los argumentos que tenía en mente. (Creo que este resumen expresa adecuadamente la esencia del interesante tercer argumento de Smith. De cualquier modo, cf. Smith [3], II, V, pp. 110-12; y III, X, pp. 209-12 y 219-23.)

\*

Mi conclusión última sobre estos argumentos de Smith es, pues, la siguiente. Tanto la defensa que hago del primero, como el tercero tal cual, muestran que la consideración del fenómeno de la creencia lleva a la pérdida de una de las motivaciones que hay, para pensar que Hume postuló la diferencia en fuerza y vivacidad como constitutiva de la distinción entre impresiones e ideas. Lo cual aparentemente significa que aún podría sostenerse que la diferencia en fuerza y vivacidad pudiera ser, de todos modos, constitutiva de, al menos, la distinción entre impresiones e ideas que no son creencias. Sin embargo, el tercer argumento de Smith muestra que las impresiones de sensación están contaminadas por el fenómeno de la creencia, vía la creencia en el mundo externo, por lo cual la aplicación de los términos 'fuerza y vivacidad' con respecto a éstas también sería sólo metafórica. Pero, ¿qué ocurre con las impresiones de reflexión? Muchas de ellas, quizá la

mayoría, también estarían contaminadas, en alguna medida —que no he de determinar aquí—, por el fenómeno de la creencia en el mundo externo; ya que muchos de los *objetos* de las pasiones, los deseos y las emociones son objetos que normalmente consideramos como pertenecientes al mundo externo.

## APENDICE 2

*'Idea' es una de esas palabras tan claras que no se las puede explicar por otras porque no las hay más claras y más simples.*

Antoine Arnauld, *Lógica de Port Royal*, I, 1.

EN ESTE APÉNDICE presentaré una *teoría ideal de las ideas*, i.e. una teoría de las ideas que, quizá, no pueda identificarse estrictamente con ninguna de las teorías de este tipo que formularon los filósofos de los siglos XVII y XVIII, pero que pretende recoger y elaborar ciertos rasgos fundamentales de este tipo de teorías en torno a la noción que les es central a todas ellas: la noción de experiencia. Presentaré esta teoría a modo de un intento por apreciar con mayor claridad, aunque sólo en líneas generales, qué tendrían que haber dicho, cómo y por qué, y qué no podrían haber dicho y por qué, los teóricos de las ideas acerca de la experiencia, en base a las características más fundamentales que le atribufan; también intentaré exhibir ciertos problemas filosóficos comunes que subyacen a este tipo de teorías. Así, en la sección 1. enunciaré la teoría ideal de las ideas y en la 2. exhibiré lo que a mi juicio son los problemas filosóficos que dicha teoría genera. (En lo que sigue, salvo alguna aclaración en contra, el uso que haré de la expresión 'el teórico de las ideas' deberá entenderse como una abreviatura de 'el teórico ideal de las ideas'; 'ideal' en un sentido similar al descrito con respecto a la teoría ideal.)

### 1. LA TEORIA IDEAL DE LAS IDEAS

PARTE de lo que los seres humanos podemos hacer es razonar, imaginar, recordar, tener deseos, sentir emociones, percibir nuestro entorno (mediante la información que nos proporcionan nuestros sentidos) y sentir nuestros cuerpos (su compostura, su temperatura, los daños o beneficios que reciben nuestros miembros, las sensaciones que nos producen nuestros órganos

internos, etc.). Las teorías de las ideas que formularon los filósofos de los siglos XVII y XVIII se centran en qué ocurre en nuestras mentes conscientes cuando hacemos o padecemos todos estos tipos de cosas; las cuales se consideran desde el punto de vista de ser experiencias que acaecen en una conciencia.

Las teorías mencionadas se centran en lo anterior porque la faceta del ser humano que les interesa es la de éste en tanto sujeto cognoscente. Y, según las mismas, lo que tal sujeto conoce, del modo más directo e inmediato, son las experiencias conscientes que le acaecen; y las conoce de este modo —directo e inmediato— sólo en tanto que son, precisamente, experiencias conscientes que le acaecen y nada más.

Voy a intentar desbrozar lo anterior mediante el siguiente ejemplo: si veo un árbol, ¿cómo enuncio del modo más fidedigno posible la experiencia consciente que me acaece de ver tal árbol, pero sólo en tanto experiencia consciente que me acaece y nada más? De acuerdo con el teórico de las ideas la peor respuesta que podría dar es la que quizá primero, y de un modo totalmente irreflexivo, se me ocurriría, a saber, simplemente diciendo:

(1) *hay* un árbol.

Esto por la razón de que no podemos enunciar ninguna experiencia, *en tanto experiencia*, apelando a enunciados que no refieren a experiencias. Entonces, ¿qué tal si enuncio mi experiencia de ver un árbol, mencionando precisamente el hecho de que tengo la experiencia de que lo estoy viendo?; podría hacerlo sencillamente diciendo:

(2) *veo* un árbol.

Aquí no habría el problema de enunciar una experiencia —de ver un árbol—, en tanto experiencia, sin apelar a enunciados que no refieren a experiencias —ya que apelo a un enunciado que afirma que lo estoy viendo. Esta respuesta, sin embargo, tampoco debería agradarle al teórico de las ideas; y elucidar exactamente por qué no le debería agradar resulta ilustrativo con respecto a

ciertos presupuestos filosóficos importantes que subyacen a las teorías de las ideas.

Si ante el *hecho* de que *veo* un árbol, enuncio la experiencia consciente que me acaece emitiendo (2), ciertamente hago justicia a las notas de que tal experiencia es una experiencia y de que es consciente: el uso cotidiano del verbo 'ver' recoge o, al menos, presupone ambas notas y ese es el uso del verbo que aquí se hace. Pero para apreciar con más claridad por qué el teórico de las ideas debería estar insatisfecho con esta respuesta, recordemos que el problema, tal como él lo plantearía y del cual ésta sería una respuesta plausible, es el siguiente:

Si veo un árbol, ¿cómo enuncio del modo más fidedigno posible la experiencia consciente que me acaece de ver tal árbol, pero sólo en tanto experiencia consciente y nada más?

Ante este problema y esa respuesta, lo que el teórico de las ideas debería replicar es que cuando enuncio la experiencia consciente que me acaece de ver un árbol emitiendo (2), no estoy enunciando esa experiencia *sólo en tanto experiencia consciente y nada más*; aunque mi respuesta consiste solamente en una oración de tres palabras, estoy diciendo cosas de más; debería restringir mi respuesta, quizá no en cuanto al número de palabras que emplee sino en cuanto a lo que presupongan los conceptos que exprese mediante la misma. ¿Por qué?

*Aparentemente* mi punto de partida es un hecho: el hecho de que veo un árbol; y ante este hecho pretendo expresar algo que, o bien es una de sus notas constitutivas, o bien es el hecho mismo. Hay algo extraño en la segunda de estas disyuntivas, pues si lo que pretendiera expresar es el hecho mismo, podría hacerlo del modo más simple emitiendo (2). Si no pudiera expresar así ese hecho, ¿cómo podría saber que ese es el hecho que pretendo expresar y no algún otro?; al decir que lo que pretendo es expresar el hecho mismo, ya estoy expresándolo al decir que pretendo expresarlo. Tengo que inclinarme, entonces, por la primera disyuntiva: lo que pretendo expresar más bien es una de las notas constitutivas de ese hecho. *El hecho enunciado está: veo un árbol; ¿cuál es*

la nota que me interesa resaltar del mismo? Quiero hablar de la experiencia consciente que me acaece de ver tal árbol, pero *sólo* en tanto que es una experiencia consciente y nada más. ¿Qué quiere decir exactamente lo que viene después del 'pero'? Si el hecho es que veo un árbol y lo que me interesa enunciar por separado es una de sus notas, lo que viene después del 'pero' tiene que referirse a esa nota; lo que viene antes no puede referirse a ella; porque, si veo un árbol, decir que:

(3) tengo la experiencia consciente de que veo un árbol,

no es más que una paráfrasis de lo que ya expresé al emitir (2), o al emitir:

(4) es un hecho que veo un árbol;

y no era eso lo que quería expresar, sino más bien una de sus notas constitutivas.

Así que tengo que inclinarme por decir que ante el hecho de que veo un árbol, lo que intento enunciar es una de las notas constitutivas de ese hecho: deseo enunciar la experiencia consciente que me acaece de ver tal árbol, pero desde un punto de vista particular, a saber, desde el punto de vista de que es una experiencia consciente y nada más. Hasta ahora los intentos de enunciación que he aducido:

(1) hay un árbol,

(2) veo un árbol,

(3) tengo la experiencia consciente de que veo un árbol

y

(4) es un hecho que veo un árbol,

han fracasado. Lo único que he logrado es dar paráfrasis más o menos adecuadas del hecho expresado al decir que veo un árbol, pero no he logrado capturar esa nota elusiva del hecho consistente en la experiencia consciente que me acaece, cuando ocurre el mismo. pero sólo en tanto experiencia consciente y nada más.

Entonces, el teórico de las ideas tendría que rechazar que cualquiera de los cuatro enunciados anteriores —o incluso los cuatro a la vez— pudieran expresar hechos acerca de la experiencia consciente en cuanto tal. ¿Por qué? Porque cuando él quiere hablar de la experiencia consciente en cuanto tal, a lo que quiere referirse es a algo así como un nivel de *experiencia pura*, un nivel de experiencia que no es enunciable *rigurosamente* usando conceptos que vayan más allá de ella misma.

Si no se entiende de un modo intuitivo e inmediato qué quiere decir eso de la "experiencia pura", y de que pueda haber "entidades que están más allá de la experiencia pura", de ello ciertamente no es culpable la noción común (prefilosófica) de experiencia ni el entendimiento del lector. Lo que ocurre es que el teórico de las ideas usa una noción filosófica de experiencia que surge debido a problemas filosóficos específicos. Antes de ver cuáles puedan ser tales problemas, examinemos con más detalle en qué consiste la diferencia más importante que hay entre la noción común y esta noción filosófica de experiencia.

Lo que en realidad hace el teórico de las ideas, *a sabiendas o no*, con la noción común de experiencia, es cortar la conexión que hay entre 'ver' —y 'tocar', 'escuchar', 'oler', etc.— y 'tener la experiencia consciente de que...'. De acuerdo con él, una expresión como esta última sólo debe referirse a fenómenos o eventos que ocurren al "interior" de la mente o conciencia. Mientras que el *uso normal* de las otras presupone una relación epistémica entre un sujeto cognoscente y una realidad que es externa a, e independiente de, su mente. (Cf. Stroud [1], II, pp. 45-6.) Por esta razón, ninguna de las respuestas anteriores, (1)-(4), le debería satisfacer; pues una vez que ha cortado la conexión que hay entre la noción de experiencia y el uso normal de los verbos perceptuales, cuando nos pide que enunciemos las experiencias conscientes que nos acacen, pero sólo en tanto experiencias conscientes y nada más, lo que en realidad hace, a sabiendas o no, es *prohibirnos* en tal enunciación el uso normal de expresiones que refieran a entidades extramentales (por ejemplo 'árbol') y el uso normal de verbos perceptuales (por ejemplo 'ver'). (Desde luego que, en general, los teóricos reales (históricos)

de las ideas se permitían ellos mismos el uso indiscriminado de expresiones de estos tipos, sin percatarse del todo de que en realidad hacían un uso anormal o atípico ("filosófico") de las mismas;<sup>1</sup> y, en general, debido a lo mismo, sin percatarse del todo de la riqueza de problemas semánticos, epistemológicos y ontológicos que esto generaba. Por ejemplo, el problema general de la reducibilidad sin remanente del lenguaje de objetos físicos al lenguaje de experiencias puras.)

Ahora bien, los problemas filosóficos que llevan al teórico de las ideas a adoptar una noción filosófica de experiencia, con las características básicas recién enunciadas, son los problemas escépticos tradicionales acerca del conocimiento empírico. Uno de los cuales, quizá el más difícil de todos, es el de la "imposibilidad de distinguir sueño de vigilia": no tenemos ningún criterio *seguro* —i.e. fuera de toda duda escéptica posible— que nos permita distinguir de un modo *absoluto* sueño de vigilia. Lo único que podemos constatar con seguridad es que nos acaecen experiencias, tanto en lo que llamamos 'sueño' como en lo que llamamos 'vigilia'. Pero lo que no queda libre de dudas es que en al menos uno de esos dos estados —el de vigilia— las experiencias que nos acaecen sean, de un modo u otro, en efecto, experiencias de un mundo externo e independiente de nuestra mente; tal como precisamente se supone que no lo son —ni de un mundo externo ni independiente de nuestra mente— las experiencias que nos acaecen en sueños. Esto último no queda libre de dudas, por la razón de que lo común a ambos estados es la presencia de un sujeto que tiene experiencias; la diferencia se supone que consiste en que en un caso tales experiencias lo son de un mundo externo e independiente de la propia mente, en tanto que en el otro no lo son. En este último caso las experiencias del sujeto son meramente *subjetivas* o *mentales*, en el sentido de que éste no requiere de ningún contacto perceptual actual con el mundo externo para tenerlas. Pero, si hay al menos algunas ocasiones en las que puede que nuestras experiencias sean meramente subjetivas o mentales en tal

<sup>1</sup> A este respecto Hume es un ejemplo paradigmático; cf., por ejemplo, tercera cita suya en p. 47 *supra* y notas 6 y 7 del cap. II



sentido —a saber, durante el sueño—, ¿qué nos asegura que *no es posible* que así sea siempre toda nuestra experiencia o, al menos, que *no es de hecho* así siempre toda nuestra experiencia? Al parecer, esta es una cuestión empírica y no hay ninguna respuesta plausible que podamos darle apelando a algún criterio experiencial posible, ya que es la noción misma de experiencia —en cuanto a que quizá toda nuestra experiencia no sea más que meramente subjetiva o mental— lo que está en cuestión. Y si no hay ninguna respuesta basada en criterios experienciales que podamos darle a una cuestión empírica, ¿qué otro tipo de respuesta podríamos darle? (Cf., por ejemplo, Descartes [5], 1a. med. y Leibniz [2].)

Lo anterior ilustra el tipo de problemas filosóficos (escépticos) que están en la base de, o cuando menos presupuestos en, la noción filosófica de experiencia que usa el teórico de las ideas. Este tipo de problemas filosóficos surgen como problemas sobre la seguridad o solidez *absoluta* del conocimiento: ¿qué tan ciertos o seguros estamos, de un modo tal que no deje lugar a ninguna duda *posible*, de que realmente conocemos todo aquello que creemos conocer —por ejemplo, que existe un mundo externo que es independiente de nuestra experiencia?

Los inicios mismos de la filosofía moderna están marcados por el replanteamiento vigoroso de este tipo de problemas (los cuales habían surgido desde la época de la filosofía helenística griega, ya que los primeros filósofos escépticos datan de esa época: Pirron, Enesidemo, Sexto Empírico, etc.). Pues Descartes, el "padre de la filosofía moderna", trató de llevar a cabo el proyecto filosófico de fundamentar el "edificio" del conocimiento humano sobre las bases más sólidas y seguras, a saber, aquellas que estuviesen libres de toda duda escéptica posible. Y, de acuerdo con su teoría de las ideas, creyó encontrar dichas bases en la existencia de los pensamientos, contenidos mentales o, para decirlo en el lenguaje de la teoría, *ideas* en cuanto tales. Pues, por ejemplo, podemos dudar que las experiencias que nos acaecen correspondan a un estado de vigilia o de sueño y, consecuentemente, que sean experiencias de un mundo externo e independiente de nuestra mente; pero lo que no podemos dudar, cuando nos acaecen experiencias, es, precisamente, que nos acaecen experiencias,

correspondan éstas a algo externo o no: no podemos dudar de "nuestra subjetividad" por más que podamos dudar de "la objetividad". (Cf., por ejemplo, Descartes [5], 1a. y 2a. med's.)

Descartes es el primer teórico de las ideas de la modernidad y, como vemos, la noción filosófica de experiencia que elabora pretende dar respuesta a problemas escépticos acerca de la seguridad absoluta del conocimiento. Este rasgo de la subjetividad de toda experiencia es, creo, el núcleo común y la característica más fundamental que las teorías de las ideas posteriores a la cartesiana heredan de ésta.

## 2. DIFICULTADES DE LA TEORÍA IDEAL

EN la cuestión sobre la enunciación de la experiencia consciente de ver un árbol hay una dificultad que, creo, no es privativa de la teoría ideal de las ideas, sino que la comparten, de un modo u otro, las diversas teorías de las ideas. He aquí dicha cuestión:

Si veo un árbol, ¿cómo enuncio del modo más fidedigno posible la experiencia consciente que me acaece de ver tal árbol, pero sólo en tanto experiencia consciente y nada más?

Ante esta cuestión mencioné que, *aparentemente*, mi punto de partida era un hecho: el hecho de que vea un árbol; y que, en relación con tal hecho, lo que debía hacer era enunciar la experiencia consciente que acaecía en mí, la cual era meramente subjetiva o mental y estaba relacionada de algún modo con ese hecho. Pero, entonces, en sentido estricto, desde el punto de vista del teórico de las ideas, dicha cuestión debe estar mal planteada; mi punto de partida no puede ser "el hecho" de ver un árbol, para, tomando ese hecho como base, tratar *después* de enunciar una experiencia que sólo ocurre al interior de mi conciencia y que de algún modo está relacionada con el mismo. Esto, desde el punto de vista de tal teórico, tiene que equivaler a poner la carreta delante de los bueyes. Los "hechos últimos", para él, deben ser "hechos" acerca de la experiencia meramente subjetiva o mental, para, partiendo de esto que sería algo así como el nivel

de la experiencia pura, arribar a aquello que sería el nivel de la experiencia ya interpretada; el cual es el nivel donde se encontraría lo que comunmente expresamos como hechos de la vida cotidiana mediante enunciados tales como:

(2) veo un árbol.

(Para explicar el paso de un nivel de experiencia al otro, el teórico de las ideas puede auxiliarse de la introducción o postulación de procesos inferenciales —deductivos, inductivos o de algún otro tipo— o no inferenciales que la mente realiza.) Entonces, lo que tomamos como punto de partida más bien debe ser un punto de llegada, lo que tomamos como "premisa" más bien debe ser una "conclusión".

Así, la cuestión sobre la enunciación de la experiencia consciente de ver un árbol no está planteada desde un punto de vista *interno*, sino más bien *externo*, a la teoría de las ideas; tal cual podría ser, por ejemplo, el de un dios que todo lo conoce y que, por lo mismo, conoce la relación que hay entre las enunciaciones que cotidianamente hacemos sobre nuestra experiencia —tal como la que expresa (2)— y las que, desde el punto de vista de la teoría de las ideas, deberían hacerse de las experiencias conscientes en cuanto tales.

Con respecto a esta última cuestión, sobre la enunciación de las experiencias en tanto entes meramente subjetivos, mencioné que los teóricos reales de las ideas se permitían, en general, el uso indiscriminado de verbos perceptuales y del lenguaje de objetos físicos; y aunque los usos normales de ambos tipos de expresiones van de la mano, dichos teóricos presuponían un uso atípico o filosófico de las mismas. Si bien esto es aceptable al nivel de una *aproximación intuitiva* a las experiencias subjetivas a las que un teórico tal quiere referirse, eso no significa que dicho procedimiento sea rigurosamente correcto *dentro* de la teoría. El teórico de las ideas debe poder eliminar de su discurso, en última instancia, todos estos tipos de expresiones, por más que el uso que haga de las mismas sea distinto del normal. Esto por la razón de que por más atípico o filosófico que pueda ser el uso que haga de ellas, tal uso siempre dependerá, en buena medida, de su uso

normal; si no, ¿por qué seguir usando las mismas expresiones? Es como si en los usos atípicos que hacían de ellas, los teóricos reales de las ideas hubieran querido conservar, al menos en parte, los criterios de identificación de los objetos físicos, pero cortando la referencia a estos últimos y haciendo la referencia meramente "interna" o subjetiva. Así, nos dicen que en nuestra mente pululan las ideas de perros, gatos, árboles, etc.; en suma, las ideas de lo que normalmente consideramos como objetos físicos. Pero, el teórico de las ideas no debe poner la carreta delante de los bueyes, ni siquiera parte de la carreta. En rigor, no debe usar, ni siquiera en parte, algo que más bien debe explicarnos. Y, si de todos modos lo usa, aunque sólo al nivel de aproximación intuitiva de aquello a lo que quiere referirse, nos tiene que poder mostrar cómo eso que ha usado es, en última instancia, *absolutamente* eliminable de su discurso; so pena, de no hacerlo así, de incurrir en algún tipo de círculo vicioso. En general los teóricos de las ideas no fueron conscientes de este problema.

Así, el teórico de las ideas debe enunciar lo que para él serían los *hechos últimos*, sobre la experiencia consciente en cuanto tal, sin tener en principio que recurrir al uso del lenguaje de objetos físicos ni de verbos perceptuales. Amén de que junto con esto debe construir una conexión plausible, "tender el puente", entre las enunciaciones de sus hechos últimos con las enunciaciones de nuestros hechos cotidianos, en las que empleamos profusamente el lenguaje de objetos físicos y los verbos perceptuales.

Por citar sólo el caso de cómo podría manipular la información que nos suministra uno solo de nuestros sentidos, la vista, quizá el teórico de las ideas podría llevar a cabo lo primero, i.e. enunciar sus hechos últimos, sustituyendo el lenguaje de objetos físicos por un lenguaje de formas geométricas y colores, y sustituyendo el verbo 'ver' por la expresión 'tener imágenes mentales de tipo visual'. Sin embargo, en esta sustitución debería cuidarse de no presuponer *de ningún modo* el lenguaje de objetos físicos; por ejemplo, evitando de entrada el expediente de describir cada objeto visible en términos de formas geométricas y colores, porque detrás de cada una de tales descripciones estaría presupuesto el concepto de un objeto. La experiencia

visual debería describirse "en forma pura", sin presuponer ningún concepto de objeto, mediante los términos para colores y los términos geométricos.

A partir de su materia prima así descrita, el teórico de las ideas debería postular, creo, ciertas capacidades reconocitivas de la mente, para poder dar siquiera el primer paso en el tendido del puente hacia la descripción de los hechos cotidianos. Quizá la capacidad reconocitiva fundamental que debería asignar a la mente sería, como dice Quine (en [2], cf. cita suya en p. 157 *supra*) y ya había sospechado de algún modo Hume, la del reconocimiento *aconceptual* de patrones de semejanza en la experiencia. Pero, además, ¿qué, de lo que se supone que hay al otro lado del puente, está dado de antemano? Pues dicho teórico puede también cuestionarse o no la existencia misma del *lenguaje de la objetividad*; puede suponer que está dado de antemano de algún modo, por ejemplo, suponiendo que es innato a la especie (tal como Hume parece hacerlo en la primera Investigación, cf. cita suya en p. 171 *supra*), o puede preguntarse cómo es que se genera a partir de la naturaleza de nuestra experiencia en su estado puro y de las capacidades reconocitivas que asigna a la mente (tal como Hume pretende hacerlo en el Tratado, en I, IV II). La segunda alternativa es la más interesante de explorar, pues en la primera no se deja nada o casi nada por explorar, al basarla en una suposición tan fuerte: resulta más interesante investigar qué es lo mínimo que hay que postular, aparte de la subjetividad de la experiencia, para intentar construir a partir de ello todos los conceptos de la objetividad, que simplemente asumir sin más tales conceptos. Este programa de investigación, cuya ejecución se antoja sumamente laboriosa, complicada y difícil, sino es que imposible, queda en pie ante el teórico de las ideas.

En realidad tal programa de investigación debería ser aún más amplio de lo hasta ahora mencionado: el teórico de las ideas debería dar cuenta no sólo del lenguaje de la objetividad, sino de *todo el lenguaje*. Así, también debería dar cuenta, de algún modo, de las partes sincategoremáticas del lenguaje — conjunciones, preposiciones, adverbios, etc.— (cf. nota 10 del cap. II), lo cual incluye como apartado importante al de las partículas

lógicas del lenguaje — que en lógica se denominan como ‘conectivas lógicas’ y ‘cuantificadores’ —, y del lenguaje de las matemáticas.

Y, una vez realizado tal programa, en el supuesto caso de que fuera realizable, aún podría uno plantearse una pregunta, que es paralela a la que surge ante los intentos realizados a fines del siglo pasado y durante éste, de fundamentar las matemáticas en la lógica y la teoría de conjuntos: “¿así es en efecto nuestro lenguaje, o eso que presenta el teórico de las ideas es sólo una *reconstrucción adecuada* que puede cumplir las mismas funciones, o funciones equivalentes, de nuestro lenguaje?”

Otro problema que queda en pie ante el teórico de las ideas, debido a la noción subjetivizada (filosófica) de experiencia que emplea, es el de la *publicidad del lenguaje*: ¿cómo es que los miembros de cada comunidad lingüística pueden usar en efecto un mismo lenguaje?, es decir, ¿cómo es que no sólo pueden entender las mismas palabras del mismo modo, sino también pueden comunicarse lingüísticamente, pueden entenderse entre ellos mismos al usar su lenguaje?

Otro problema que surge debido a la noción de experiencia del teórico de las ideas y que es, quizá, más fundamental que los hasta aquí expuestos, es el del *lenguaje privado* bajo la siguiente forma: ¿es posible en principio construir un lenguaje que se refiere sólo a experiencias privadas o subjetivas?<sup>2</sup>

Finalmente, esa misma noción de experiencia genera los problemas clásicos e interrelacionados, que son a la vez epistemológicos y ontológicos, del *solipsismo*, el *mundo externo* y las *otras mentes*.

---

<sup>2</sup> Varios artículos importantes sobre el tema del lenguaje privado, uno de los cuales es las “Notas” de Wittgenstein al respecto, aparecen en Villanueva [1].

### APENDICE 3

WADE L. ROBISON ha argüido plausiblemente (en [1], cf. sobre todo pp. 43-4), con respecto a la postura de Hume sobre la cuestión de *si existe o no un yo inmaterial*, que su oscilación entre el escepticismo y el declarar como un sinsentido la noción de un yo inmaterial no le lleva a ninguna incongruencia. Pues su declaración de sinsentido no es interpretable como implicando la inexistencia de un yo inmaterial: bien podría existir una entidad tal, aunque, de todos modos, sería incognoscible. (Creo, además, que el argumento de Robison puede hacerse extensivo para explicar la postura de Hume sobre la cuestión de si existe o no la sustancia material.) He aquí el argumento de Robison:

Ya que él [Hume] sostiene que las palabras tienen significado sólo en la medida en que están asociadas con ideas, él formularía la cuestión [de si lo que no podemos decir significativamente que existe no puede existir] de un modo distinto: ¿se sigue de nuestro no ser capaces de tener una idea de *X* que *X* no puede existir? La respuesta es típicamente Humeana: depende. Si la razón es que la pretendida idea contiene elementos inconsistentes, la respuesta es sí. Pero hay otra razón para nuestro no ser capaces de tener una idea. Para Hume el único modo en que los humanos podemos llegar a tener ideas es por medio de impresiones. Un yo inmaterial no es una impresión, sino que las tiene. Es así distinto de cualquier impresión. Además Hume cree que no podemos tener impresiones de aquello que no son impresiones: para tener una impresión de *X* es necesario tener una impresión igual-a-*X* (an *X-like impression*). Sin embargo, una impresión igual-al-yo de un yo inmaterial es una contradicción: se requeriría una impresión que es distinta de cualquier impresión. Así que no podemos tener una idea de un yo inmaterial. Lo que es contradictorio no es que pudiera haber un yo inmaterial, sino que pudiéramos tener una impresión de él. ¿Cree Hume que de esa contradicción se sigue que no puede haber un

yo inmaterial? Suponer que lo cree alteraría radicalmente nuestra concepción de su filosofía. "Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es aún posible", dice Hume, "porque jamás puede implicar una contradicción..." (I, p. 25). Suponer que Hume supone que un yo inmaterial no puede existir es, o bien negar que es una cuestión de hecho el que exista o no, o bien negar la distinción entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas. Ambas opciones son implausibles. Para Hume todas las cuestiones de existencia son cuestiones de hecho. Suponer que *X* existe es, o bien afirmar que *X* es una percepción o un recuerdo presente, o bien afirmar que *X* está causalmente relacionada con una percepción o con un recuerdo presente. Pero Hume supone que ambas afirmaciones son cuestiones de hecho (I, p. 26; I, p. 74), y es difícil imaginar que el sistema resultante fuese Humeano si se negara esa suposición.



## APENDICE 4

SE HA DISCUTIDO mucho si las características de la prioridad temporal de las *A*'s y la conjunción constante entre *A*'s y *B*'s, constituyen *todas* las condiciones que nos llevan a generar las creencias causales que sostenemos.

Así, Margarita Costa ha señalado (en [1], pp. 160-1) que el ejemplo russelliano de la conjunción constante noche-día, como una secuencia que no nos genera ninguna creencia causal, puede explicarse especificando una característica en la experiencia que Hume no menciona explícitamente, pero que está implícita en la de la prioridad temporal de las causas: la de la *irreversibilidad* de las secuencias que nos generan creencias causales. Pues, así como podemos considerar que el día sigue a la noche, también podemos considerar que la noche sigue al día, por ser ésta una secuencia reversible; lo cual nos llevaría a generar dos creencias causales contrarias (que el día causa la noche o que la noche causa el día). Cosa que no sucede con las secuencias irreversibles.

Stroud, por su parte, señala (en [1], III, pp. 101-3) que hay conjunciones constantes que consideramos como *accidentales* y que, por eso, no nos generan ninguna creencia causal; por ejemplo, la "conjunción constante entre ser una respiración mía y hallarse fuera de Misisipí". Stroud añade que muchas de estas conjunciones accidentales pueden romperse con el tiempo, pero que no es necesario que todas lo vayan a hacer algún día. Otra dificultad que Stroud señala (en [1], IV, pp. 139-43) —basándose en un famoso argumento de Nelson Goodman— es la de que hay conjunciones constantes que generalizamos *proyectándolas hacia el futuro*, y otras que no, dependiendo esto de los términos bajo los cuales describimos las clases de que se trata. Dada la conjunción observada entre ser esmeralda y ser verde, llegamos a creer que todas las esmeraldas son verdes; sin embargo, nunca llegaríamos a creer que todas las esmeraldas son *verules* (definiendo el predicado

'verul' así:  $X$  es verul si y sólo si o bien  $X$  es observado por primera vez antes de 2 000 d. C. y  $X$  es verde, o bien  $X$  no es observado por primera vez antes de 2 000 d. C. y  $X$  es azul). Ante esto, Stroud apunta que una posible defensa de Hume consiste en afirmar que las conjunciones que de hecho observamos las conceptuamos mediante predicados que nos representan *clases naturales*, como 'verde', lo cual no ocurre con 'verul'.

Por otra parte, y relacionado con lo anterior, Quine ha señalado (en [2], pp. 168-9) que las conjunciones humeanas no pueden darse entre *meros conjuntos o meras clases de eventos*; ya que, debido a la arbitrariedad con que pueden definirse los conjuntos —de lo cual 'verul' es un ejemplo—, eso permitiría trivializar cualquier enunciado causal a la afirmación lisa y llana de que a un evento lo siguió otro. Hay que especificar, pues, entre otras cosas, que tales conjunciones se dan entre eventos que pertenecen a clases o géneros naturales.

Sin embargo, Davidson ha argüido plausiblemente (en [2]) que el problema descubierto por Goodman no tiene que ver con predicados considerados *individualmente*, tales como 'verde' o 'verul', sino con *relaciones* entre predicados; lo cual afecta por igual a las soluciones que proponen Quine y Stroud.

## BIBLIOGRAFIA

ANNAND, M. R.

- [1] "An Examination of Hume's Theory of Relations",  
The Monist, vol. XL, 1930.

AYER, A. J.

- [1] Hume, Oxford University Press, 1980 (col. Past Masters).

BENNETT, Jonathan

- [1] Locke, Berkeley, Hume, Oxford University Press, 1971.

BERKELEY, George

- [1] The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne, 9 vol's. (ed's. A. A. Luce y T. E. Jessop), reimp., Thomas Nelson and Sons, Londres, 1964.

- [2] Three dialogues between Hylas and Philonous, en Berkeley [1], vol. 2.

BRICKE, John

- [1] "Hume on Self-Identity, Memory and Causality", en Morice [1].

COSTA, Margarita

- [1] "Hume: el fundamento objetivo de la causalidad", en Orayen [1].

CROMBIE, A. C.

- [1] Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo, 2 vol's. (tr. José Bernia), Alianza Editorial, Madrid, 1974 (AU 76 y 77).

## CHAPPELL, V. C. (ed.)

- [1] Hume, Macmillan, Londres, 1968 (col. Modern studies in philosophy).

## CHURCH, Ralph

- [1] Hume's Theory of the Understanding, Cornell University Press, Nueva York, 1935.

## DAVIDSON, Donald

- [1] *Essays on Actions and Events*, 1a reimp., Oxford University Press, 1982.
- [2] "Mental Events", en Davidson [1]. [Sucesos mentales, IIF-UNAM, México D. F., 1981 (col. Cuadernos de Crítica no. 11.)]
- [3] "Emeroses by Other Names", en Davidson [1].
- [4] "Psychology as Philosophy", en Davidson [1].

## DESCARTES, René

- [1] *Obras Escogidas* (ed. Ezequiel de Olaso. Tr. E. de Olaso y Tomás Zwanck), 2a ed., Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980.
- [2] *Reglas para la dirección del espíritu*, en Descartes [1].
- [3] *Meditaciones metafísicas*, en Descartes [1].
- [4] *Los Principios de la Filosofía*, en Descartes [1].
- [5] "carta a Hogelande", XII-1647, en Descartes [1].
- [6] "carta a Clerselier", 23-IV-1649, en Descartes [1].

## EDWARDS, Paul (ed.)

- [1] *The Encyclopaedia of Philosophy*, 8 vol's., Macmillan, Nueva York, 1972.

## FLEW, Antony

- [1] *Hume's Philosophy of Belief*, 2a reimp., Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966 (col. International Library of Philosophy and Scientific Method).

## FREUD, Sigmund

- [1] *Obras Completas*, 18 vol's. (tr. Luis López-Ballesteros), Editorial Americana, Buenos Aires, 1943.
- [2] *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica* (tr. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey), 5a reimp., Alianza Editorial, Madrid, 1986 (sec. Humanidades, col. El Libro de Bolsillo no. 539).
- [3] *El malestar en la cultura y otros ensayos* (tr. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey), 2a reimp., Alianza Editorial, México, 1989 (sec. Humanidades, col. El Libro de Bolsillo no. 280).
- [4] *Esquema del psicoanálisis*, en Freud [2].
- [5] "Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis", en Freud [3].
- [6] "Lo inconsciente", en Freud [3].
- [7] *El yo y el ello*, en Freud [1], tomo IX.
- [8] *Compendio del psicoanálisis*, en Freud [2].

## HACKING, Ian

- [1] *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* (tr. Eduardo Rabossi), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1979 (col. Biblioteca de Filosofía).

## HALL, Roland

- [1] *Fifty years of Hume scholarship*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1978.

## HAWKINS, R. J.

- [1] "Simplicity, resemblance and contrariety in Hume's *Treatise*", *The Philosophical Quarterly*, vol. 26, no. 102, Escocia, enero, 1976.

## HENDEL, Charles W.

- [1] *Studies in the Philosophy of David Hume*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1963.

## HOOK, Sidney (ed.)

- [1] *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*, New York University Press, Nueva York, 1959.

## HUME, David

- [1] *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge), 2a ed., Oxford University Press, 1961.

- [2] *An Enquiry Concerning Human Understanding*, en Hume [1].

- [3] *A Treatise of Human Nature*, libro I (ed. D. G. C. Macnabb), 6a reimp., William Collins Sons, Glasgow, 1982 (col. Fontana Philosophy Classics).

- [4] *A Treatise of Human Nature*, libros II y III (ed. Páll S. Árdal), 3a reimp., William Collins Sons, Glasgow, 1982 (col. Fontana Philosophy Classics).

- [5] *An Abstract of a book lately published, entitled, A Treatise of Human Nature, Etc.*, en Hume [3].

## HUXLEY, Aldous

- Eminencia Gris* (tr. Pedro de Olazabal), 3a ed., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1950 (col. Biografías).

## JESSOP, T. E.

- [1] "Some Misunderstandings of Hume", en Chappell [1].

## KHAMARA, E. J. y MACNABB, D. G. C.

- [1] "Hume and his Predecessors on the Causal Maxim", en Morice [1].

## KLIMOVSKI, Gregorio

- [1] "Hume y la filosofía científica", en Orayen [1].

KUHN, Thomas S.

- [1] "Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación", en Lakatos, Imre y Musgrave, Alan (ed's.) [1].

LAING, B. M.

- [1] "Hume and the Contemporary Theory of Instinct", *The Monist*, vol. XXXVI, 1926.

LAKATOS, Imre y MUSGRAVE, Alan (ed's.)

- [1] *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (tr. Francisco Hernan), Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1975 (col. Teoría y Realidad no. 8).

LEIBNIZ, G. W.

- [1] *Escritos filosóficos* (ed. Ezequiel de Olaso), Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982.
- [2] *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios* (tr. T. E. Zwanck), en Leibniz [1].
- [3] *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en la razón* (tr. Ezequiel de Olaso), en Leibniz [1].

LENZ, John W.

- [1] "Hume's Defense of Causal Inference", en Chappell [1].

LOCKE, John

- [1] *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. Peter H. Nidditch), 1a reimp., Oxford University Press, 1979.

MARGAIN, Hugo

- [1] *Racionalidad, Lenguaje y Filosofía*, FCE, México, D. F., 1978 (sec. Obras de Filosofía).
- [2] "Freud, mentalismo y materialismo", en Margáin [1].

MORICE, G. P. (ed.)

- [1] *David Hume: Bicentenary Papers*, University of Texas Press, Austin, 1977.

MOSSNER, Ernest Campbell

- [1] "Philosophy and Biography: The Case of David Hume", en Chappell [1].

NAGEL, Ernest

- [1] "Methodological Issues in Psychoanalytic Theory", en Hook [1].

NOXON, James

- [1]. "Senses of Identity in Hume's Treatise", Dialogue, Canadian Philosophical Review, vol. VIII, no. 3, 1969.  
[2] *Hume's Philosophical Development*, Oxford University Press, 1973.

OLASO, Ezequiel de

- [1] *Escepticismo e Ilustración: La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Oficina Latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales de la Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 1981.

ORAYEN, Raúl (comp.)

- [1] *Ensayos actuales sobre Adam Smith y David Hume*, Editorial del Instituto Torcuato di Tella, Buenos Aires, 1978 (Serie Verde: Jornadas).

PASSMORE, John

- [1] *Hume's Intentions*, ed. revisada, Duckworth, Londres, 1968.

PAVLOV, Iván P.

- [1] *El reflejo condicionado* (tr. Adolfo Sanchez Vázquez), 2a ed., UNAM, México D. F., 1987 (col. Suplemento del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos no. 8).



PENELHUM, Terence

- [1] "Hume on Personal Identity", en Chappell [1].
- [2] Hume, Macmillan, Londres, 1975 (col. Philosophers in Perspective).

POPKIN, Richard H.

- [1] "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", en Chappell [1].

PRICE, H. H.

- [1] "The Permanent Significance of Hume's Philosophy", *Philosophy* (The Journal of the British Institute of Philosophy), vol. XV, Londres, 1940.
- [2] *Hume's Theory of the External World*, 2a reimp., Oxford University Press, 1963.

QUINE, W. V.

- [1] *La relatividad ontológica y otros ensayos* (tr. Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco), Editorial Tecnos, Madrid, 1974.
- [2] "Géneros naturales" (tr. Manuel Garrido), en Quine [1].

RAMOS, Pedro

- [1] "Comentario a 'La Libertad y El Determinismo en David Hume' [de Jesus Aguilar Esparza]", *Ergo*, Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, vol I, no. 1, Xalapa, 1987.

RICHARDS, Thomas J.

- [1] "Hume's Two Definitions of 'Cause'", en Chappell [1].

ROBINSON, J. A.

- [1] "Hume's Two Definitions of 'Cause'", en Chappell [1].
- [2] "Hume's Two Definitions of 'Cause' Reconsidered", en Chappell [1].

ROBISON, Wade L.

- [1] "Hume's Ontological Commitments", *The Philosophical Quarterly*, vol. 26, no. 102, Escocia, enero, 1976.
- [2] "Hume's Causal Scepticism", en Morice [1].

ROBLES, José A.

- [1] "Génesis de la noción de sustancia espiritual en la filosofía de George Berkeley", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, FCE-UNAM, año XXX, no. 30, 1984.

RODRIGUEZ, Juan, ZUBERBÜHLER, Ignacio e IBÁÑEZ, Jorge

- [1] "Inducción, coherencia y simplicidad", en Orayen [1].

SMITH, Norman Kemp

- [1] "David Hume", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. XVIII, Londres, 1939.
- [2] "The Naturalism of Hume" I y II, *Mind*, vol. XIV, 1905 (Kraus reprint, Vaduz, 1984).
- [3] *The Philosophy of David Hume*, 4a reimp., Macmillan, Nueva York, 1966.

STOVE, D.

- [1] "Hume, Probability, and Induction", en Chappell [1].

STROUD, Barry

- [1] *Hume* (tr. Antonio Zirión), UNAM-IIF, México D. F., 1986 (col. Filosofía Contemporánea, serie: Textos Fundamentales).

VILLANUEVA, Enrique (ed.)

- [1] *El argumento del lenguaje privado*, UNAM-IIF, México D. F., 1979 (col. Filosofía Contemporánea, serie: Antologías).

WHYTE, Lancelot Law

- [1] "Unconscious", en Edwards [1], vol. 7-8.

WISDOM, J. O.

[1] "Psychoanalytic Theories of the Unconscious", en Edwards [1], vol. 7-8.

WOLFF, Robert Paul

[1] "Hume's Theory of Mental Activity", en Chappell [1].

WOLFF, Werner

[1] *Introducción a la Psicología* (tr. Federico Pascual del Roncal), 22a reimp., FCE, México D. F., 1986 (col. Breviarios no. 82).

WOLLHEIM, Richard

[1] *Freud* (tr. Daniel Quesada), Grijalbo, Barcelona, 1973 (col. Maestros del pensamiento contemporáneo no. 7).

ZABEEH, Farhang

[1] *Hume: Precursor of Modern Empiricism*, The Hague, Holanda, 1960.