

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

Título de la tesis:

El Concepto de Representación Mental en David Hume

Que para obtener el título de maestro en filosofía presenta:

Rubén Reyes Moreno

Asesora de tesis:

Salma Saab Hassen

Agosto del 2008
México, Distrito Federal



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“El amor no existiría sin una imagen”
Rushdie, El Suelo Bajo sus Pies.

A Marisol.

*Desde que apareciste,
todo en la vida ha sido un reto más interesante*

*Yo...
Ulises en un Mar eterno.
Tú...
Teseo en un aciago Laberinto.*

AGRADECIMIENTOS

*Pensé que agradecer poco era señal de prudencia y elegancia...
no tanto como lo era de egoísmo y arrogancia. Ya no pienso así.*

In ixtli

*A mi madre... por amarme más allá de la razón y lo razonable.
A mis ocho hermanos y sus familias... por apoyarme y creer en mí... sin razones aparentes.
A mi hijo David... por reconciliarme con la vida y resolver mis dudas teológicas.*

Tú eres mi Dios.

In Memoriam.

*Roberto... sigues siendo el mayor —en todos los sentidos posibles.
A mi padre... la persona más importante, grande y definitiva en mi vida.
A la Universidad Nacional Autónoma de México. A todos mis profesores dura*

In yóllotl

*nte la maestría: no sólo conforman la mejor planta académica de México... además son
seres humanos extraordinarios.*

*En particular quiero agradecer a Maite Ezcurdia, Olbeth Hansberg, Diana Pérez y Axel
Barceló. Su calidez, conocimiento y perspectiva filosófica me llevaron a la más excitante
aventura intelectual y espiritual que jamás haya imaginado vivir.*

*Mención aparte merece la Dra. Salma Saab Hassen, mi profesora y asesora de tesis. Por la
paciencia y gentil disposición que siempre mostró hacia mis opiniones.*

*Hubiera querido que este trabajo proyectara tan sólo un poco de su atinado juicio e
instinto filosófico.*

*Nada en el mundo me hubiera satisfecho más que hacer justicia a tanto amor, lealtad,
apoyo y paciencia. Seguro no es así. Pero si acaso existe algo meritorio en este trabajo, se
debe por entero a las personas mencionadas, a quienes sólo me resta reconocerles con mi
cariño, respeto y perpetua gratitud.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I. LA GEOGRAFÍA DE LA MENTE SEGÚN HUME.....	19
1.1. TEORÍAS DE LAS IDEAS.....	19
1.2. LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE HUME.....	19
1.2.1. PERCEPCIONES.....	19
1.2.2. EL <i>PRINCIPIO DE LA COPIA</i> Y LA DISTINCIÓN <i>SIMPLE-COMPLEJO</i>	21
1.2.3. IMPRESIONES DE SENSACIÓN Y DE REFLEXIÓN.....	22
1.2.4. PERCEPCIONES Y EMPIRISMO.....	22
1.2.5. LAS LEYES DE ASOCIACIÓN DEL PENSAMIENTO	23
1.2.6. RELACIONES, MODOS Y SUSTANCIAS	24
CAPÍTULO II. DOS CONCEPCIONES DE REPRESENTACIÓN: REPRESENTACIÓN POR SEMEJANZA Y REPRESENTACIÓN INTENCIONAL	27
2.1. REPRESENTACIÓN INTENCIONAL: CONTENIDO INTENCIONAL	27
2.2. REPRESENTACIÓN POR SEMEJANZA: <i>RE-INSTANCIACIÓN</i>	28
CAPÍTULO III. EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN DE HUME	33
3.1. REPRESENTACIÓN Y SEMEJANZA EN HUME	33
3.2. LA NOCIÓN DE ‘OBJETO’ EN EL <i>TRATADO</i> : CUÁLES PERCEPCIONES REPRESENTAN	37
3.2.1. CUÁLES PERCEPCIONES REPRESENTAN Y CUÁL ES SU OBJETO	38
CAPÍTULO IV. CONCEPCIÓN ESTRICTA DE REPRESENTACIÓN POR SEMEJANZA: (CERS) SU PESO EN EL <i>TRATADO</i>	49
4.1. REPRESENTACIÓN: DURACIÓN Y FICCIÓN	49
4.1.1. LA DOCTRINA HUMEANA DE LA ‘DURACIÓN’	50
4.1.2. CERS Y LA POSIBILIDAD DE COMPRENDER LA DOCTRINA HUMEANA DE LA DURACIÓN.....	52
4.2. REPRESENTACIÓN: IDEAS ABSTRACTAS	57
4.3. REPRESENTACIÓN: ESCEPTICISMO RESPECTO DE MUNDO EXTERIOR EN DOS PASOS ...	62
4.3.1. PASO I: LA TESIS DE LA NO-DIFERENCIA ESPECÍFICA	62
4.3.2. PASO II: LA CONCEPCIÓN HUMEANA DE REPRESENTACIÓN MENTAL: CERS	64
4.3.3. LA CREENCIA VULGAR Y EL ESCEPTICISMO RESPECTO DEL MUNDO EXTERIOR	67
4.4. REPRESENTACIÓN: ‘ <i>FUERZA Y VIVACIDAD</i> ’	71
4.4.1. EL SEMI-FUNCIONALISMO DE EVERSON	72

4.4.2. LA PROPUESTA DE DAUER.....	76
CAPÍTULO V. PROBLEMAS CON LA CONCEPCIÓN DE REPRESENTACIÓN-POR-SEMEJANZA	83
5.1. SIMETRÍA Y PROMISCUIDAD	83
5.2. ¿ES POSIBLE UNA SOLUCIÓN PARA LOS PROBLEMAS DE LA <i>SIMETRÍA</i> Y <i>PROMISCUIDAD</i> ?	84
5.2.1. LA RECONSTRUCCIÓN DE GARRETT	84
5.2.2. <i>PROMISCUIDAD</i> Y <i>SIMETRÍA</i> : UNA SOLUCIÓN Y UN CALLEJÓN SIN SALIDA.....	88
CONCLUSIONES	95
REFERENCIAS	99

INTRODUCCIÓN

Las interpretaciones del pensamiento de David Hume han pasado por diferentes fases a lo largo de la historia. En su tiempo y durante todo el siglo XIX, Hume fue sencillamente el ‘Genio de la Destrucción’. Esta primera lectura del pensamiento humeano se concentraba en su aspecto negativo y escéptico. Luego, en la tercera década del siglo XX, con el advenimiento del positivismo lógico y la eventual conformación de ese —para no pocos árido y sórdido— estilo de pensamiento que vagamente identificamos con el nombre de ‘filosofía analítica’, Hume y sus escritos comenzaron a verse desde otra perspectiva. En una suerte de esfuerzo tribal por encontrar sus raíces y erigirse como todo una tradición de pensamiento, neopositivistas y filósofos analíticos comenzaron a ver en Hume al ancestro que sentó las bases para sus técnicas y concepciones filosóficas.¹ Pero esta no ha sido la última revolución interpretativa. A partir de los años setentas del siglo veinte y hasta nuestros días, con la aparición en escena de lo que hoy conocemos como *Ciencias Cognitivas*, la filosofía de Hume fue aún susceptible a otra lectura y adscripción de paternidad. De nuevo, algunos científicos cognitivos —principalmente aquellos que tienen una formación filosófica— han ensayado ejercicios genealógicos que llegan hasta el *Tratado de la Naturaleza Humana* y reconocen a Hume —junto con otros autores modernos— como el fundador del proyecto científico-cognitivo del cual ellos se declaran herederos.²

Son precisamente el éxito y la popularidad que gozan las ciencias cognitivas hoy en día, los motores que impulsan la investigación y reflexión en torno a sus orígenes. Practicada de forma apropiada, la re-interpretación de textos de filosofía clásicos en términos contemporáneos puede ser útil tanto al especialista en el clásico, como al filósofo que se ocupa de temas contemporáneos. La re-interpretación puede arrojar nueva luz sobre asuntos contemporáneos u ofrecernos una nueva perspectiva de los autores o textos clásicos. La clave es llevar a cabo de la forma *apropiada* la re-interpretación. Hay aquí una dificultad. No conozco recetas o principios positivos para realizar este ejercicio *apropiadamente*. Pero, en

¹ John Biro (1990) identifica a Norman Kemp Smith como el sacerdote o padre espiritual de este viraje interpretativo.

² Ejemplos de este tipo de ensayo genealógico son los trabajos de Biro (1990; 1993); Fodor (2003); Haldane (1993); Stecker (1993); y Traiger (1994). Aun Dan Dennett (1978) parece reconocer la importancia del pensamiento humeano en la historia de las teorías de la mente que desembocaron en la ciencia cognitiva contemporánea.

un sentido negativo, creo identificar —en algunos de estos ejercicios re-interpretativos— una actitud recurrente que puede desvirtuar el pensamiento clásico y, por lo tanto, el ejercicio como tal. El caso particular al que me refiero implica la lectura de un concepto crucial en el texto clásico, en términos no sólo contemporáneos, sino confiriéndole un sentido *técnico* perteneciente a algún tipo de discurso contemporáneo. Respecto al expediente concreto de Hume, creo que algunos ensayos re-interpretativos recientes provenientes de autores que cultivan la ciencia cognitiva —Biro (1990; 1993); Haldane (1993); Stecker (1993); y Garrett (2005)— incurrir en esta falta en el caso particular del concepto de ‘representación mental’.³ La noción de ‘representación mental’ en la filosofía y ciencia cognitiva contemporánea es susceptible a muchas interpretaciones y sentidos, todos ellos técnicos. Me atrevo a decir que muchos de estos sentidos pueden subsumirse dentro de lo que se denomina ‘representación (mental) intencional’.⁴ El punto clave es que la ‘representación (mental) intencional’ puede estar muy lejos de lo que el mismo Hume pudo haber tenido en mente al usar el concepto de ‘representación’. Si esto es verdad, y se reconstruye el pensamiento humeano atribuyéndole un concepto en un sentido en el que él mismo no lo concibió, entonces no sólo se corre el riesgo de desvirtuar su filosofía y argumentos, sino también el de desacreditar el ejercicio re-interpretativo mismo. No puede ofrecer ventajas ni para el historiador, ni para el filósofo contemporáneo. El problema es aún más grave si el concepto en cuestión es crucial dentro de su pensamiento.

En este trabajo no intentaré probar directamente que las recientes re-interpretaciones de la filosofía humeana —de los autores arriba citados— y su implícita lectura del concepto de ‘representación mental’ como ‘representación (mental) intencional’ han equivocado el camino. Si acaso llego a probar esto será de forma indirecta. El objetivo principal consistirá en establecer qué tipo de concepción de representación mental suscribió Hume. En este sentido, espero llegar a demostrar que Hume, como parte de una tradición imaginista de los siglos XVII y XVIII, trabajó con una concepción de representación mental basada en la *semejanza*; donde *semejanza* se entiende de una manera específica. En segundo lugar intentaré corroborar que Hume sostenía este tipo de concepción de representación mental eviden-

³ Robert Cummins presenta una queja similar acerca de la forma en que, precisamente utilizan los filósofos el concepto de ‘contenido intencional’ (Cummins [1989], pp. 14-16).

⁴ Lo que entiendo con la noción de ‘representación intencional’ se explica en el apartado 2.1.

ciando que algunos de sus argumentos y conceptos más discutidos —por célebres o infames— sólo pueden ser comprendidos teniendo presente la concepción de representación mental que se le atribuye en este trabajo. De llevar a buen término estas reflexiones confío en que, en adelante por lo menos, tendría que prestarse más atención al sentido en que debemos entender la noción de ‘representación’ humeana. Además de insistir, por otro lado, en acercarse con escepticismo a las entusiastas re-interpretaciones humeanas que le atribuyen teorías como la Teoría Representacional de la Mente y nociones difícilmente disponibles en ese tiempo como la de ‘representación intencional’. Enseguida presento una relación más detallada de la temática que seguirá este trabajo.

En el capítulo I se ofrece una exposición pormenorizada de la Teoría Humeana de las Ideas, con la finalidad de establecer el marco teórico mínimo para comprender los planteamientos centrales, tanto del autor que se estudia como de este trabajo.

Una distinción entre dos formas antagónicas de entender el concepto de representación ocupa el capítulo II. Hoy en día se puede notar en la filosofía de la mente una preferencia por lo que llamaremos ‘*representación intencional*’. Según esta concepción de representación los estados mentales son un tipo de representaciones en virtud del *contenido intencional* que tienen. Pero este contenido intencional nunca es descrito o caracterizado como replicando o ejemplificando las características de aquello que representan. El contenido intencional no *asemeja* o *instancia* aquello que representa, lo *refiere* de alguna manera.⁵ La contrapartida de esta concepción de representación es lo que se denomina ‘*representación por semejanza*’. En la concepción de representación por semejanza que se construye en este capítulo, los estados mentales o percepciones que *representan por semejanza*, **re-instancian** las cualidades⁶ de aquello que representan, o simplemente ejemplifican lo que representan. Llamaré *Concepción Estricta de Representación por Semejanza* (CERS) a esta modalidad

⁵ Robert Cummins identifica tres tipos de concepciones de la representación mental que no apelan a la semejanza (Cummins [1989], pp. 9-10).

⁶ He favorecido el uso en este trabajo del término ‘cualidad’, por encima de los términos emparentados de ‘propiedad’ o ‘característica’, por dos razones. En primer lugar, porque ‘cualidad’ (*quality*) era el término que utilizaban los filósofos modernos para abordar cuestiones epistemológicas y ontológicas —Descartes y Locke discutían sobre *cualidades* primarias y secundarias (epistemología); y el mismo Locke, Berkeley y Hume rechazaban la tesis de que las *cualidades* fueran *universales*. En segundo lugar, a pesar de que la terminología filosófica contemporánea prefiere el término ‘propiedad’ (*properties*) para mentar los rasgos de un objeto, rehusó usar esta noción porque insinúa la referencia a entidades abstractas o tipos, lo cual va en contra del nominalismo humeano. ‘Cualidad’, quiero pensar, no presenta esta desventaja connotativa.

de concepción de representación. Y ya que Hume se negaría a reconocer que las ideas, en tanto que representaciones, pueden representar objetos o propiedades generales o abstractas, se hará notar que las representaciones implícitas a CERS tendrán como correlatos u objetos representados a *particulares* —impresiones únicas de las cuales se derivan. Llamaré representación por *Re-Instanciación Particular* (RIP) a este tipo de representación. A este tipo de representaciones también las llamaremos —siguiendo la terminología que propone Jacobson (2003)— casos de realización —*token realizations*.

El tercer capítulo tiene como primer objetivo establecer que la concepción de representación que Hume sostiene en el *Tratado*, en efecto, lo que en el capítulo II se identifica como *Concepción Estricta de Representación por Semejanza*. Con esta finalidad se citan una serie de pasajes del *Tratado* que, a la luz de otros aspectos de la filosofía humeana, pretenden sustentar y establecer esta interpretación. También, en este capítulo, se intenta esclarecer qué percepciones *representan* en el sentido que aquí adscribimos a Hume. Aquí los resultados dependerán del Hume con que nos topemos en cada esquina del *Tratado*. Tendremos resultados más restrictivos cuando Hume sigue a pie juntillas sus compromisos teórico-temáticos. Es decir, tomando en cuenta que en el *Tratado* Hume investiga y propone una teoría acerca de la naturaleza de los objetos y procesos de la mente —con propósitos morales—, no considera oportuno ir más allá de dichos objetos (impresiones) y procesos mentales. En este sentido, confinado en los límites de la mente humana, celoso de sus compromisos teórico-temáticos, le resultará complicado hablar de objetos extra-mentales que pudieran ser aquello que representan las impresiones.⁷ Luego, terminará por afirmar que las impresiones de sensación no son representaciones después de todo, reservando el apelativo de *representaciones* solamente a las ideas simples, a las ideas de la memoria y algunas ideas complejas. Pero podemos vislumbrar otro Hume menos restrictivo y más condescendiente. El Hume que explica el origen de nuestras nociones de espacio y causalidad, y que explica la naturaleza y causas de las pasiones indirectas, tácitamente parece aceptar la posibilidad de que las impresiones de sensación *representan* objetos extra-mentales. Veremos entonces, que cuando el tema no le exija llevar sus compromisos teóricos hasta sus últimas

⁷ Las elucidaciones sobre este particular, piensa Hume, le corresponden a la *filosofía natural* [T, 1.1.2.1]. La referencia universal indica: Libro. Parte. Sección. Párrafo. Las ediciones del *Tratado* que se utilizan para este trabajo son la de David Fate Norton and Mary J. Norton (2005), y la versión en español de Felix Duque (1998). Las citas utilizadas en adelante siguen la traducción de Duque.

consecuencias, se permitirá deslices terminológicos, y hablará discreta y veladamente de objetos extra-mentales como aquello que representan las impresiones de sensación.

El capítulo IV pretende demostrar que la teoría de la representación que sostiene Hume, condiciona de una manera definitiva la argumentación y resultados a los que nuestro autor llega respecto de cuatro expedientes: (a) la duración; (b) las ideas abstractas; (c) el problema del mundo externo; y (d) la noción de ‘fuerza y vivacidad’.

En cuanto a (a) la noción de ‘duración’, veremos que es bastante natural la conclusión a la que llega Hume respecto de que los objetos inmutables no tienen duración: es natural dada la concepción de representación que suscribe (CERS). Ya que nuestra idea de duración se deriva de percepciones sucediéndose una a otra [T, 1.2.3.10], y dado que las ideas son representaciones en tanto que re-instancian aquello de lo cual se derivan, se sigue que un objeto inmutable no puede producir la idea de duración: no exhibe o instancia el rasgo distintivo que produce esta idea.

El ataque humeano a (b) las ideas abstractas también dependerá de tener presente CERS —o alguna otra variedad de representación por semejanza. Algunas detracciones a los argumentos humeanos en este particular insisten, por un lado, en que los seguidores de las ideas abstractas *no necesariamente suponen* que algunas propiedades —p. ej. el tamaño y la forma— puedan existir por separado y que, por lo tanto, son inmunes a las críticas de Hume, toda vez que el objetivo de éstas —en parte— es cancelar dicha posibilidad. Pero, en este sentido, veremos que resulta incomprensible suscribir (i) que existen ideas abstractas y (ii) que no es necesario suponer que cualidades como el tamaño y la forma existan por separado. Ambas afirmaciones conducen, o a una teoría de las ideas abstractas muy extraña —y que nadie sostuvo—; o a una teoría de las ideas abstractas —no disponible en ese tiempo— que implica una noción intencionalista de la representación. Por otro lado, introduciendo algunas nociones técnicas, Phillip Cummins intenta cuestionar los argumentos humeanos contra las ideas abstractas señalando que éstos no consideran la posibilidad de que existan *cualidades* (impresiones) *indeterminadas* que puedan, a su vez, producir ideas *indeterminadas*. Las cualidades indeterminadas que postula Phillip Cummins son las cualidades —de la impresión— que *dependen* de las cualidades *esenciales* —de la impresión. Por ejemplo, en la impresión o idea de un triángulo equilátero, las cualidades *esenciales* son

tres líneas rectas y ángulos con una gradación precisa. Pero el *tamaño* de las líneas y, por lo tanto del triángulo, es una cualidad *dependiente* que puede ser *indeterminada*. Veremos, de nuevo, que la *Concepción Estricta de Representación por Semejanza* excluye la posibilidad de pensar en cualidades *indeterminadas* en cualquier sentido o acepción que se confiera al término. Si la cualidad está presente en la impresión, entonces debe ser precisa y determinada [T, 1.3.2.7]. Por otro lado, si dichas cualidades indeterminadas no son instanciadas en la impresión, tampoco pueden aparecer en la idea [T, 1.1.1.7].

El que en mi punto de vista es el hallazgo más interesante del enfoque que se presenta en este trabajo es el que tiene que ver con la forma en que Hume llega a su conclusión escéptica respecto del mundo externo. Hasta donde sé, nadie antes se había percatado de lo importante que es la concepción de representación que sostiene Hume para llegar a dicha conclusión. Lo que intentaré probar es que nuestro autor cuestiona nuestras creencias sobre objetos externos e independientes de nuestra mente en dos pasos. En primer lugar, en un famoso pasaje del *Tratado* [T, 1.2.6.8: que suele considerarse *suficiente* para establecer el escepticismo], Hume sostiene que *los objetos no pueden ser específicamente diferentes de nuestras percepciones*. A esta afirmación la denominaré *Tesis de la No Diferencia Específica (TNDE)*. Veremos que **TNDE** no implica ninguna consecuencia escéptica: tomada literalmente no es más que un pronunciamiento acerca de la naturaleza de los vehículos con que opera nuestra mente. CERS es el ingrediente requerido para llegar al escepticismo. Ya que los objetos no pueden ser específicamente diferentes de nuestras percepciones —dada **TNDE**—, bien pudieran ser parecidos a éstas pero con relaciones diferentes: esto es, deben tener una existencia *continua e independiente*. Aquí es donde CERS cierra la pinza. Veremos que las relaciones mencionadas no pueden ser *instanciadas* —representadas— por las percepciones. Si entendemos la representación —como pensamos que lo hizo Hume— en términos de re-instanciación, entonces aquello que represente a un objeto extra mental deberá instanciar sus propiedades distintivas: existencia continua e independiente. Pero ninguna de nuestras percepciones puede instanciar dichas características. Luego, tenderemos que concluir como lo hizo Hume, que no tenemos idea alguna de objetos extra mentales.

En cuanto a (*d*) la noción de ‘fuerza y vivacidad’, revisaré las lecturas que ofrecen Everson (1995) y Dauer (1999) para conferirle sentido y coherencia a dicha noción en tanto que criterio para distinguir entre diferentes estados mentales. Veremos que, si acaso logran

su objetivo, suponen una concepción de representación intencional que, según el planteamiento principal de este trabajo, es ajena a Hume. En cuanto a la lectura *funcionalista* de Everson —según la cual la ‘fuerza y vivacidad’ de una percepción se debe entender como su *poder* para causar otros estados y procesos mentales—, notaremos que no procede debido a que la ‘fuerza y vivacidad’, según Hume, es una característica *intrínseca* de las percepciones y *asequible* a la introspección. En este sentido —y tomando en cuenta los pronunciamientos de nuestro autor respecto de la noción de *eficacia* y *poder* [T, 1.3.2]— tendremos que concluir que no tenemos idea alguna de *poder* y que, por lo tanto, no puede ser parte *intrínseca* de ninguna de nuestras percepciones. Mucho menos *asequible* a la introspección. Además de estas razones, insistiré en lo disímiles que son los principios y compromisos teóricos que asumen, por un lado Hume y, por otro, los programas funcionalistas con los que Everson quiere emparentarlo. Esto resultará otra limitante en la lectura de Everson de la noción de ‘fuerza y vivacidad’. Respecto de la interpretación de Francis Dauer, veremos que implícitamente supone la noción de representación intencional. Según este autor, las impresiones tienen una ‘fuerza y vivacidad’ característica que define como *sensación de presentación* (*presentedness*), mientras que la ‘fuerza y vivacidad’ de las ideas carecen de tal *sensación*. Notaremos que esta distinción es sólo aparente y que le subyace la tesis de que las ideas —dado que carecen de esa *sensación de presentación*— representan intencionalmente, y no re-instanciando cualidades.

De llevar a buen término estas disquisiciones, mostraría que la concepción de representación con que opera Hume en el *Tratado* (CERS) desempeña un papel mucho más importante del que habitualmente suele atribuírsele.

Las propuestas que explican la representación en términos de *semejanza*, hoy en día, son consideradas vestigios de una etapa de la historia de la filosofía que nos dejó mucho qué aprender... en un sentido negativo. La noción de representación entendida en términos de *semejanza*, tal y como es concebida en la actualidad, en efecto, puede ser muy poco atractiva y plausible.⁸ Naturalmente, una concepción de representación de este tipo tiene que dar cuenta de las dificultades que se le plantean. Por esta razón, en el último capítulo de este trabajo realizaré un examen crítico —y de hecho *críptico*— de la concepción de repre-

⁸ Crane (2003, p. 15-20) elabora un catálogo comprensivo, conciso y claro del tipo de problemas que enfrenta una concepción de la representación por semejanza. Véase también, Robert Cummins (1989, p. 31-34).

sentación humeana. De manera concreta, se atenderán y buscarán soluciones humeanas para los problemas de la *promiscuidad* y de la *simetría*. El problema de la promiscuidad evidencia la insuficiencia de la re-instanciación para proporcionar una noción satisfactoria de ‘representación’. Si resulta suficiente la re-instanciación para hablar de representación, entonces cualesquiera percepciones que instancien la(s) misma(s) cualidad(es) serán representaciones, no importando que no exista ninguna relación causal entre ellas —p. ej. una idea representará todo aquello con lo cual instancie cualidades semejantes: impresiones anteriores y hasta posteriores, además de ideas de la memoria, la imaginación e inclusive ideas en otras mentes. Este problema se resolverá apelando al *principio de la copia*, según el cual ‘*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*’ [T, 1.1.1.7]. Con esto se asegura que una idea sólo puede instanciar las propiedades de la impresión de la cual se deriva. El problema de la simetría también cuestiona la suficiencia de la re-instanciación para proporcionar una noción aceptable de ‘representación’. Según CERS, un objeto (idea) *X* representa a un objeto (impresión) *Y* si y sólo si instancian cualidades semejantes. Pero, dado que tanto *X* como *Y* son percepciones (objetos mentales) idénticas —excepto en su fuerza y vivacidad—, también podríamos decir que *Y* representa a *X*. Las pesquisas en pos de una solución para este problema no serán del todo afortunadas. Sucederá que las posibles salidas a la simetría exigen transgresiones cruciales a varios principios humeanos. Las vías exploradas precisan de (i) *derivaciones causales* más allá de los confines de la mente humana o (ii) apelaciones a *poderes causales* divergentes entre representación y objeto representado, y ninguna de ambas posibilidades es admisible dentro de la filosofía humeana. Resultará que la única salida humeamente admisible estará en la noción de ‘fuerza y vivacidad’, con todas las limitaciones inherentes a ella en virtud de su carácter esencialmente *cualitativo* o *fenoménico*.

Este es pues, el itinerario estipulado para este trabajo. Un tanto quijotesco sí, en la medida en que su objetivo es *enderezar tuertos* y *desfacer* ciertos *agravios* interpretativos. Pero si la exposición y argumentos no están del todo desencaminados, este trabajo podrá ser útil para contener los furores. Así es el amor. No importa cuánto lo acariciemos. Hay abismos que nos pueden separar. Su imaginismo dieciochesco, nuestra sofisticada ciencia cognitiva. Esta vez no nos reflejaremos en los ojos verdes y profundos de Hume.

I. LA GEOGRAFÍA DE LA MENTE SEGÚN HUME

1.1 TEORÍAS DE LAS IDEAS

Decir de algún pensador que sostuvo o sostiene una ‘Teoría de las Ideas’ es adscribirle una concepción de la mente cuya tesis básica afirmarí­a que los seres humanos realizan *todas* las operaciones mentales —como *pensar*,¹ *recordar* y hasta *percibir*—, manipulando los materiales de que disponen sus propias mentes. Obviamente, estos materiales mentales son lo que los teóricos de este tipo llamarían *ideas*. Las ideas son objetos mentales con los que nos relacionamos inmediata o directamente, a diferencia de los objetos materiales, a los cuales accedemos vía las ideas que tenemos de ellos. Esta es, a grandes rasgos, la columna vertebral de todo ese conjunto de concepciones dieciochescas de la mente que conocemos ahora como ‘el camino de las ideas’ (*way of ideas*).

Las ‘Teorías de las Ideas’, además de proponer una de las perspectivas de la mente más longevas y polémicas en la historia de la filosofía, sentaron las bases para el debate sobre algunos de los temas más importantes para la filosofía de la mente contemporánea.

1.2 LA TEORÍA DE LAS IDEAS DE HUME

1.2.1 PERCEPCIONES

Acerca de Hume, lo más correcto sería decir que sostuvo una ‘Teoría de las *Percepciones*’, más que una ‘Teoría de las *Ideas*’, debido a que Hume llamó ‘*percepciones*’ a los materiales con los cuales la mente realiza todas sus operaciones y las subdividió, a su vez, en *impresiones* e *ideas*² [T, 1.1.1.2]. No obstante, es habitual hablar de ‘la Teoría de las Ideas de Hume’. No quiero transgredir la terminología tradicional en asuntos tan triviales. Hablaré en adelante de la Teoría de las Ideas de Hume.

¹ Para Hume, lo mismo que para Locke, el pensar incluye estados mentales como creer, imaginar, concebir, dudar, etcétera. Descartes llevó la connotación de ‘pensar’ al límite máximo, ya que incluyó dentro de dicho concepto el recordar, percibir, querer y, de hecho, todo aquello de lo que somos concientes que ocurre dentro de nosotros.

² Nuestro autor pensaba que con esta nomenclatura devolvía al término *idea* su ‘sentido original’, del cual lo había apartado Locke ‘al hacerlo valer para todas nuestras percepciones’.

Según Hume, las percepciones ‘se reducen a dos clases distintas... *impresiones e ideas*’ [T, 1.1.1.1]. En el *Tratado* la distinción *impresión-idea* se esboza del siguiente modo:

La diferencia entre ambas consiste en la fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente... A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos llamar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestra sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos... No creo que sea necesario gastar muchas palabras en explicar esta distinción. Cada uno percibirá enseguida por sí mismo *la diferencia que hay entre sentir y pensar* [T, 1.1.1.1. Las itálicas son agregadas].

A qué seguir. El criterio es tan confuso como cuestionable. No repararé por el momento en las dificultades que suscita.³ Parece que todo lo que pretende Hume con la distinción *impresiones-ideas* es partir el universo de las percepciones en dos grandes regiones: por un lado, la de las percepciones cuya presencia involucra actividad *efectiva*⁴ de los órganos y sistemas sensoriales; en esta región caen pues, las impresiones que recibimos a través de los sentidos; incluyendo lo que llamamos emociones, sentimientos o pasiones. Del otro lado, Hume pretende ubicar las percepciones cuya presencia no precisa de una actividad *efectiva* de tales sistemas sensoriales;⁵ aquí entran pues las ideas que manipula la mente cuando piensa, recuerda o imagina.

³ *Infra.* 4.5.

⁴ Al hablar aquí de ‘percepciones que involucran actividad *efectiva* de los sentidos’ quiero decir que la presencia de tales percepciones es posible gracias a que algún o algunos de nuestros sentidos *están activos y operando* mientras se tienen tales percepciones y que, de hecho, es esa actividad la causa de que se tengan.

⁵ Las percepciones que no precisan de actividad *efectiva* de los sentidos, simplemente no exigen que los sentidos *estén activos y operando* para estar presentes a la mente. Pero esto no significa que los sentidos no sean causalmente responsables de que tengamos estas percepciones. Los sentidos pueden —y según Hume, deben— ser la causa de tales percepciones o ideas, sólo que no es necesario que estén operando para que éstas estén presentes a la mente. Esta nota y la anterior, proponen una forma de distinguir *impresiones de ideas* que no es propiamente humeana. Mientras que aquí se apela a factores *causales* para trazar la división, Hume se apoya en consideraciones cualitativas como *fuerza* y *vivacidad*. Por esta razón no debe considerarse como una interpretación, sino sólo como una hipótesis de trabajo que nos permite seguir adelante.

1.2.2 EL PRINCIPIO DE LA COPIA Y LA DISTINCIÓN SIMPLE-COMPLEJO

Luego de enunciar la distinción *impresiones-ideas* en el *Tratado*, Hume se ocupa de formular lo que se conoce como el *principio de la copia* o, como él lo denomina, el *primer principio en la ciencia de la naturaleza humana* [T, 1.1.1.12]. Según este principio, existe una correspondencia uno a uno entre *impresiones* e *ideas*, de tal suerte que, una vez que una impresión entra en la mente, ésta genera una idea correspondiente que no es otra cosa que una copia de aquélla.⁶ Pero tan pronto como el autor del *Tratado* acaba de formular el principio, se percata de que tiene que restringir su alcance. Podemos concebir la idea de la *Nueva Jerusalén*, con sus calles pavimentadas en oro y sus muros de rubíes, aun sin haber visto jamás un lugar semejante. Contraejemplos de este tipo abundan y refutan el *principio de la copia*, según el cual existe una relación de uno a uno entre impresiones e ideas. Hume, en consecuencia, introduce la distinción *simple-complejo* aplicable a impresiones e ideas para salvaguardar el *principio de la copia*. Esta distinción parte —de nuevo— el universo mental. Por un lado, en impresiones e ideas que pueden ser descompuestas en sus factores básicos, o impresiones e ideas simples y, por otro, en impresiones e ideas que es imposible descomponer en otras más simples. En el primer caso se trata de impresiones e ideas complejas, y en el último de impresiones e ideas simples. Dejando de lado las dificultades —o, más bien, la indiferencia— de Hume para explicar la noción misma de *simplicidad*, la distinción es útil para precisar el alcance del *principio de la copia*. Aunque es posible que algunas ideas complejas no tengan su correlativa impresión —y esto debido a que son producto de la *imaginación*—, no puede ser el caso que se presente una idea simple sin su impresión correlativa. Así, el *principio de la copia* seguiría operando para el caso de las ideas e impresiones simples. Lamentablemente para Hume, el único apoyo que ofrece para esta tesis consiste en invitar al lector a que haga un examen minucioso de sus percepciones para que compruebe por sí mismo que no hay idea simple en su mente que no cuente con su impresión simple correspondiente. La estrategia es cuestionable. No obstante, la confianza de Hume en este procedimiento es tal, que lo anima a declarar —una vez que ha establecido la prioridad de las impresiones simples respecto de sus ideas correlativas [1.1.1.7]— que

⁶ Acerca de la naturaleza de este proceso de *copiado* se profundiza en el apartado 3.1.

es imposible que la mente sea capaz de producir por sí sola una idea simple sin antes haber recibido su impresión simple correspondiente —a diferencia de las ideas complejas.

De nuevo. Dejando de lado las negligencias argumentativas de Hume, podemos entrever ya cómo el *principio de la copia* funcionará como punta de lanza del empirismo de nuestro autor.

1.2.3 IMPRESIONES DE SENSACIÓN Y DE REFLEXIÓN

En la teoría humeana de las ideas también está formulada la distinción entre *impresiones de sensación* e *impresiones de reflexión*. Una impresión de sensación es aquella que llega a nuestra mente a través de nuestros sentidos externos, para llamarles de alguna forma a la vista, el tacto, el oído, el gusto y el olfato. Una impresión de reflexión se origina del siguiente modo. Una vez que entran en la mente impresiones de sensación —como el sabor de una piña, el aspecto de una manzana, el color de la hierba, la dureza de una roca, etc.— la ‘memoria y la imaginación’ [T, 1.1.3.1] generan sus ideas correspondientes. Ahora, cuando la mente considera alguna de sus ideas (simples o complejas) puede *sentir* una amplia gama de impresiones (sensaciones) hacia éstas; por ejemplo, aversión, miedo o deseo, amor u odio, tristeza o alegría, etc. Este tipo de impresiones (sensaciones) son, precisamente, lo que Hume llama *impresiones de reflexión*. Del mismo modo que las impresiones de sensación, la mente puede generar una copia de la impresión de reflexión, esta es su idea (de reflexión) correspondiente.

1.2.4 PERCEPCIONES Y EMPIRISMO

Ahora tenemos los elementos suficientes para exponer cómo la caracterización de las percepciones en las primeras páginas del *Tratado* y el principio de la copia se ensamblan para cerrar el paso al innatismo de ideas. Es importante detenerse en este asunto debido a que Hume no estará dispuesto a erigir su *ciencia del hombre* sobre ideas innatas. Por esta razón, temprano en el *Tratado*, intenta apuntalar su empirismo.

Según Hume cualquier operación mental —pensar, percibir, recordar, imaginar, etc.— exige la presencia de alguna percepción ante la mente. Las percepciones, por su par-

te, se dividen en impresiones e ideas, y éstas a su vez, pueden ser simples o complejas. En este sentido, las percepciones complejas —ya sean impresiones o ideas— están constituidas de percepciones simples. El principio de la copia sostiene que para cada idea simple hay una impresión simple correspondiente (lo cual no es necesariamente el caso para las ideas complejas). Y no sólo esto, también afirma que las ideas simples surgen en la mente como efecto de su impresión simple correspondiente. En este nivel, el resultado es que no puede haber operaciones mentales a menos que haya impresiones simples, las cuales se obtienen únicamente de la *experiencia*. Integrando a nuestro universo mental la distinción entre *impresiones de sensación y de reflexión*, se obtienen los mismos resultados. Aunque las impresiones de reflexión se originan a partir de ideas (simples o complejas), éstas no pueden aparecer en la mente a menos que ésta ya cuente con las impresiones simples de las cuales las ideas simples son copias o de las cuales las ideas complejas —sin impresión correlativa— se componen. De nuevo, no puede haber operaciones mentales a menos que haya impresiones simples de sensación. Esta es, pues, la forma en la que Hume intenta mantener a raya al innatismo y bajo control la ascendencia de la población mental.

1.2.5 LAS LEYES DE ASOCIACIÓN DEL PENSAMIENTO

Aparte de una explicación sobre el origen de las ideas y su naturaleza, hay que incluir como parte de *la Teoría Humeana de las Ideas*, las tesis asociacionistas expuestas en el *Tratado* y la ‘imaginación’.⁷ Esto es, las leyes que rigen las relaciones entre las diferentes ideas.

Hume comienza por observar cómo por medio de la imaginación podemos descomponer una idea compleja en sus ingredientes básicos y considerar aisladamente, según lo queramos, cualquiera de estos. La imaginación también puede, como ya se ha dicho, combinar varias ideas simples en arreglos inéditos. Así, por medio de algunas yuxtaposiciones y reacomodos, la imaginación puede proveernos de ideas complejas nuevas. Pero Hume reconoce dos funciones más en esta facultad. Por un lado (1) *unir* ideas simples para formar complejas —que son comunes y familiares a ‘todo el mundo’, lo que posibilita o explica,

⁷ Sugiero que la noción de ‘imaginación’ debe considerarse como un término técnico dentro de la terminología humeana debido a que, para este autor, la imaginación es una facultad que, contrariamente a la acepción común —que la concibe como una facultad que funciona aparentemente sin restricciones—, opera de forma regular y guiada por las leyes de asociación.

según Hume, ‘que convengan tanto los lenguajes entre sí’ [T, 1.1.4.1]⁸— y, por otro lado (2) la imaginación *establece conexiones* entre diferentes ideas complejas.

La pregunta ahora es: ¿qué hace que la imaginación pueda operar de una manera constante? En opinión de nuestro autor, existe un conjunto de principios que regulan las operaciones de la imaginación. La imaginación (1) *une* constantemente los mismos grupos de ideas simples para formar complejas o (2) *establece conexiones* entre éstas, tomando en cuenta ‘tres cualidades: *semejanza*, *contigüidad* en tiempo y lugar, y *causa y efecto*’ [T, 1.1.4.2]. Respecto de (1) es la contigüidad espacial o temporal la cualidad más importante. Así, la imaginación puede unir ciertas ideas simples —como cierto sabor, cierta forma y cierto color— para presentar a la mente la idea compleja de *manzana*, toda vez que estas ideas simples han sido percibidas en una relación de *contigüidad espacio-temporal*. En lo relativo a (2), es fácil ver cómo los tres principios regulan las funciones de la imaginación. Por *semejanza*, la imaginación puede pasar de la idea de una persona a la de su hermano; por *contigüidad*, puede pasar de la idea del mar a la de peces; y por *causalidad*, de la idea del hijo a la del padre.

Esta es, entonces, la forma en que los principios de asociación humeanos regulan, en cierta medida, las operaciones de la imaginación y le permiten (1) *unir* ideas simples para formar complejas y presentar a la mente un conjunto de ideas o conceptos más o menos estable —y común a muchos individuos—, y (2) *establecer conexiones* entre diferentes ideas complejas.

1.2.6 RELACIONES, MODOS Y SUSTANCIAS

Hume finaliza la exposición general de su teoría de las ideas analizando los diferentes tipos de ideas complejas con que se ocupa la mente. En este particular el filósofo escocés seguirá muy de cerca a Locke; reconocerá tres rubros generales bajo los cuales se pueden clasificar las ideas complejas, a saber, ideas de *relación*, *modos* y *sustancias*. Las *ideas de relación*, son aquellas por medio de las cuales comparamos dos ideas entre sí. Los *modos* son colec-

⁸ Si no existieran ciertas ideas simples uniéndose para configurar las mismas ideas complejas con relativa frecuencia en los seres humanos, difícilmente podríamos hablar de similitudes entre los diferentes lenguajes, o siquiera de la posibilidad de algún lenguaje.

ciones de ideas simples unidas por la imaginación para formar una idea compleja. Por medio de un nombre podemos recordar, a nosotros o a los demás, las colecciones de ideas simples que componen dichas ideas complejas (*modos*). Ejemplos de *modos* son las ideas de *baile*, *belleza*, *humildad*, *discordia*, etc. Algo más, es característico de los *modos* que, si se agrega una idea nueva, se da lugar a un modo diferente o incluso nuevo. Por ejemplo, si al modo particular (o idea compleja) de *baile* agregamos la idea *cantar*, tendremos un *modo* diferente, el de *revista musical*. Las *ideas de sustancia*, lo mismo que los *modos*, son colecciones de ideas simples unidas por la imaginación —para formar una idea compleja— que poseen un nombre gracias al cual podemos recordar las colecciones de ideas simples que las componen. La unión de estas colecciones por parte de la imaginación está regida por los principios asociacionistas de la *contigüidad* y la *causalidad*. La imaginación forma ideas de sustancia uniendo ideas simples que aparecen en este tipo de relaciones. Así, las ideas de color amarillo, de peso, de maleabilidad y de fusibilidad, son reunidas en una colección particular ya que entre ellas la imaginación detecta una relación de contigüidad. A esta idea le damos el nombre de ‘oro’. A diferencia de los *modos*, si al conjunto de ideas simples que componen una idea compleja de *sustancia* se agrega una idea nueva —sobre la base de nuevas observaciones—, no se da lugar a una idea nueva o diferente de sustancia. Por ejemplo, al conjunto de ideas simples que componen la idea compleja de *oro* se le puede agregar la de *solubilidad en agua regia* sin que se de lugar a una idea compleja diferente o nueva.⁹ Estos son, pues, los diferentes tipos de ideas complejas que considera la mente, según David Hume.

⁹ Las relaciones, modos y sustancias constituyen el conjunto de lo que el empirismo británico clásico reconoce como *ideas abstractas o generales*. El estudio humeano de este tipo de ideas —y de cómo su concepción de representación determinará ésta— será objeto de algunas consideraciones más adelante en este trabajo.

II. DOS CONCEPCIONES DE REPRESENTACIÓN:

REPRESENTACIÓN POR SEMEJANZA Y REPRESENTACIÓN INTENCIONAL

Antes de alegar en favor de que Hume sostiene un tipo *sui generis* de la concepción de representación en términos de *semejanza*, es indispensable distinguir entre las dos mejores apuestas —por no decir que las únicas— en términos de concepciones de representación.

2.1 REPRESENTACIÓN INTENCIONAL: CONTENIDO INTENCIONAL

La concepción de representación mental por contenido o *intencional* es un capítulo relativamente nuevo en la historia de la filosofía. Aunque es difícil encontrar en la vasta literatura sobre el tema una definición puntual y precisa de lo que se entiende por *contenido intencional*, alrededor de la noción parecen orbitar un conjunto de características recurrentes. En primer lugar, (i) suele decirse que algo con *contenido intencional* es *sobre* o *acerca* de algo (*aboutness*). Otros filósofos consideran (ii) que un rasgo distintivo de las representaciones mentales intencionales es que pueden *representar mal*.¹ En este sentido, se tiende a pensar que las representaciones tienen condiciones de satisfacción —que pueden ser o no ser cumplidas. Finalmente, también es habitual decir (iii) que las representaciones mentales simplemente indican hacia una característica o que *están dirigidas* hacia un objeto (*directedness*). Vale la pena atender un ejemplo para trazar un poco mejor la diferencia que pretendo señalar entre *representación-intencional*, y *representación-por-semejanza*. Considérense las formas en que podemos entender la frase “idea de azul”. En la concepción *intencional* de representación, una idea de azul tiene un *contenido* que es *acerca* o *sobre* la cualidad: *la refiere, no la ejemplifica*. Para la concepción *intencional* una idea puede estar en lugar de la cualidad, aproximadamente de la misma manera en que la palabra “azul” lo hace. Esto es, la relación de representación se entiende en términos de *contenido*, no de *semejanza*. Es en este sentido que se suele decir que las representaciones tienen un contenido intencional.

¹ En virtud de las características de sus propuestas naturalistas, Fodor y Dretske se tomaron muy en serio este rasgo de las representaciones mentales.

2.2 REPRESENTACIÓN POR SEMEJANZA: RE-INSTANCIACIÓN

Partiré de lo obvio. Comenzaré con la intuición que sugiere hablar de *representación por semejanza*. En este sentido, podemos pensar que algo que representa por semejanza comparte *en alguna medida* las cualidades o propiedades de aquello que representa. Retomando el ejemplo del apartado anterior, pero ahora en el contexto de esta concepción de representación, deberíamos entender la frase “idea de azul” como una suerte de imagen mental que tiene —en algún grado— la cualidad de ser azul. En este caso, la idea de azul, en tanto que imagen mental, no tiene algo así como un contenido intencional; no *refiere* a la cualidad, de alguna forma *instancia* la cualidad.

Esto apenas alcanza para poner algo de tierra entre la concepción de *representación-intencional* y la concepción de *representación-por-semejanza*. Pero aún no aclara mucho respecto del último tipo de concepción. Es necesario aclarar el sentido en que se usa o puede usar el término ‘semejanza’.

La noción de ‘semejanza’ puede utilizarse de distintas maneras, veamos cómo funciona la concepción de *representación-por-semejanza* si se utiliza este concepto en su acepción profana. Cuando hablamos de que *X* se asemeja o es semejante a *Y*, todo lo que queremos decir, habitualmente, es que comparten en *algún grado* una o varias características. Por ejemplo, cuando hablamos de *semejanzas* en las fisonomías de un padre y su hijo, lo que queremos decir es que sus ojos, boca o manos comparten *en algún grado* —y no de forma exacta— ciertas cualidades como color, grosor o longitud y forma. En otras palabras, no hablamos de que sean idénticos, hablamos de que ambos comparten ciertas características en *grados diferentes*. Por supuesto, esta acepción profana de la noción de ‘semejanza’ hace posible un tipo bastante *débil* de concepción de representación; una concepción según la cual, para que se de un caso de representación, es necesario y suficiente que el objeto representado y la representación compartan o instancien por lo menos una propiedad y lo hagan en cualquier grado, es decir, no es necesario que la instancien de manera *exacta*. Esta modalidad *débil* de *representación-por-semejanza* no tiene muchos méritos: permitiría que llamáramos representación a cualquier cosa. Por ejemplo, tanto una piedra como una bujía

comparten en diferentes grados la propiedad de tener *masa*, y aunque razonablemente deberíamos resistir pensar que la piedra representa a la bujía, esta concepción sí lo toleraría.

Pero la noción de semejanza puede usarse en sentidos mucho más fuertes, los cuales la alejarían de su acepción común y le conferirían sentidos técnicos. En una concepción más fuerte, puede hablarse de representación si y sólo si, objeto representado y representación comparten la *mayoría* de sus cualidades y, además, la representación instancia las cualidades del objeto representado exactamente en el mismo grado. Este es el caso, por ejemplo, de la fotografía que le tomé hoy por la mañana a mi hijo. La fotografía puede instanciar muchas de las cualidades de mi hijo y hacerlo de forma exacta; por ejemplo, puede replicar las características del rostro de mi hijo. No obstante, quedan cualidades de mi hijo que no replica la fotografía, como su tamaño real o su carácter retozón, etc. A una concepción de *representación-por-semejanza* como esta podríamos reconocerla con el apelativo ‘fuerte’. El problema con una noción de representación en estos términos es que tiene que aclarar *cuántos* o *qué* rasgos tienen que compartir —de forma exacta— representación y objeto representado para que, en efecto, pueda decirse que existe dicha relación de representación.

Aún puede dar más el concepto de ‘semejanza’. Dentro de lo que puede llamarse concepción *estricta* de *representación-por-semejanza* (CERS en adelante), puede estipularse que *X* es representación de *Y* si y sólo si *X* instancia todas las propiedades o cualidades de *Y*, y además, las instancia de forma exacta. En este sentido, podría decirse que la representación *ejemplifica* el objeto que representa toda vez que instancia de una forma exacta sus propiedades. Esta versión *estricta* de la concepción de *representación-por-semejanza* nos lleva muy cerca del tipo de concepción que, pienso, sostuvo Hume. Pero aún no logra captar en su totalidad las sutilezas implícitas en la concepción humeana. Con la finalidad de llegar a una idea más precisa de dicha concepción, emplazaré una imagen de la representación propuesta por Jacobson (2003).

En su artículo “Mental representations: what philosophy leaves out and neuroscience puts in”, Anne J. Jacobson intenta validar un sentido de ‘representación’ —muy cercano a lo que aquí denominamos concepción *estricta* de *representación-por-semejanza*— que está en uso en neurociencia y en psicología cognitiva. Para tipificar este sentido Jacobson introduce el término *token-realization*, que en adelante traduciré como *caso-realización*.

Para explicar lo que se debe entender por *caso-realización*, esta autora plantea una serie de preguntas ordinarias cuyas posibles respuestas pueden indicar diferentes tipos de representación. Las preguntas son:

1. ¿Qué tipo de gatos te agradan?
2. ¿De qué color es la chaqueta que compraste?
3. ¿Qué les dijo ella al amanecer?

Un conjunto de respuestas posibles y correctas sería: 1) “Los gatos orientales”; 2) “Color granate”; 3) “Maldijo tres veces”. Estas respuestas tienen lo que arriba llamamos *contenido intencional*. Las respuestas son *sobre* o *acerca* de cierto conjunto de hechos: que a alguien le gustan los gatos orientales; que la chaqueta es de color granate; y que ella maldijo tres veces. Pero es posible pensar en otra forma, también correcta, de responder a estas preguntas. Respecto de la pregunta (1), si uno está en casa de un amigo, con gatos orientales alrededor, uno simplemente puede decir “estos”. De igual modo, uno puede contestar la pregunta (2) señalando simplemente otro ejemplo del color y enunciando: “de este color”. Finalmente, la pregunta (3) puede responderse expresando de forma lamentosa “¡Maldición, maldición, maldición!”. Al responder de este modo se señala o produce un *caso* o *instancia* del tipo de cosa en cuestión.

Luego, en la terminología de Jacobson, *caso-realización* refiere al tipo de representación que involucra la instanciación del objeto o característica o cualidad —ya sea que se señale o produzca dicho objeto o característica.² Nótese que lo que Jacobson llama *caso-realización*, es equivalente —hasta este punto— con la noción de representación implícita en CERS: en ambos casos la relación de representación tiene lugar si y sólo si la representación ejemplifica o *re-instancia* al objeto o propiedad o cualidad que representa. Pero aún es necesario —en favor de una mejor comprensión de Hume— articular una noción de representación más refinada.

² Estas consideraciones propician el reconocimiento de una divergencia más entre las *representaciones intencionales* y las *representaciones por semejanza* —entendidos dentro del marco de CERS o como casos-realización. A diferencia del primer tipo de representación, las *representaciones por semejanza* de CERS o los casos-realización de Jacobson, no pueden existir si no existe, a su vez, por lo menos una instancia o el *tipo* que, precisamente, instancia esta clase de representaciones. Si no hay gatos orientales, no puede haber representaciones de gatos orientales en términos de CERS o casos-realización. No sucede lo mismo con la oración “gatos orientales”, que puede ciertamente existir en un mundo en el que no haya gatos orientales.

Hablar de *realización* parece comprometernos con la noción de *tipos*, de suerte que las representaciones de CERS o *casos-realización* siempre instanciarán *tipos* de objetos o propiedades. Pero Hume —fiel acólito del nominalismo— jamás suscribiría que las ideas, en tanto que representaciones, pudieran representar —*tipos* de— objetos o propiedades generales o abstractas.³ En este sentido, Jacobson —quien ya reconoce alguna similitud entre su noción de *caso-realización* y la concepción de representación humeana (Jacobson [2003], p. 191)— distingue entre dos posibles correlatos para los *casos-realización*. En una primera posibilidad (1) un *caso-realización* *T*, representa a un objeto o cualidad *particular*⁴ *I* cuando *T* instancia *I*. En la segunda posibilidad (2) existe una característica o *tipo*, del cual *T* e *I* son ambos instancias o ejemplos (*Op.cit.* p. 192); aquí *T* e *I* co-instancian una propiedad. Jacobson permite así, como lo muestra la posibilidad (1), que pueda hablarse de que la representación *T*, lo sea en virtud de que *re-instancia* el objeto o característica que representa, donde el objeto o cualidad representada (instanciada) no es un *tipo*, sino un *particular*, a saber, *I*.

Dispuestas así las nociones, podemos reconocer que la *concepción estricta de representación-por-semejanza* que se esbozó arriba es básicamente la misma concepción de representación que propone Jacobson con su noción de *caso-realización*. En ambas concepciones hay un objeto o cualidad que es instanciada —exactamente en el mismo grado— por lo representado y la representación... la representación es un *ejemplar* de lo que representa, sea un *tipo* de objeto o cualidad, o un *caso único* de un objeto o cualidad. Pero, además, la concepción de Jacobson nos abre la oportunidad de cortar más fino, hasta llegar a determinar si la representación (*caso-realización*) (2) co-instancia a un *tipo* de objeto o cualidad(es), o (1) re-instancia un objeto o cualidad *particular*.

La discusión precedente me arrojó a este claro valle. Sostendré que Hume adscribió una concepción de representación mental como CERS y que, en este sentido, pensó que las representaciones mentales (ideas), representan en virtud de que *re-instancian* las cualidades del objeto que representan (impresiones). Y más aún, ya que Hume fue un nominalista de-

³ El tema del ataque humeano a las ideas abstractas y su apelación a CERS se trata en *infra* 4.2.

⁴ Aquí entendemos ‘particular’ como un objeto o cualidad individual o único.

clarado y acérrimo enemigo de las ideas generales o abstractas, sería absurdo afirmar que para él, las percepciones (ideas) que representan tuvieran como objetos representados entidades como ideas abstractas o *tipos* —de objetos o propiedades.⁵ Más bien —importando la distinción de Jacobson acerca de los correlatos de los *casos-realización*— diré que las percepciones que representan, lo hacen en virtud de que *re-instancian* las cualidades de un *individuo único* (una impresión particular) de la cual se derivan,⁶ tal y como se describe en la posibilidad (1).

Esta es pues, la concepción de representación mental que intentaré atribuir a Hume en el siguiente apartado. Me referiré a ella, entonces, simplemente como CERS (*concepción estricta de representación-por- semejanza*), y al tipo de representación que implica como *representación-por-re-instanciación-particular* (Representación RIP, en adelante).

Estas son, a grandes rasgos, las diferencias entre los dos tipos de *representación* y los sentidos de *representar* que admite la concepción que se basa en la ‘semejanza’. En adelante distinguiré entre *representaciones-intencionales* y *representaciones RIP*; en donde éstas últimas *representan* por ser ellas mismas *instancias de* las cualidades u objetos *particulares* representadas.

⁵ Ni siquiera podría decirse que instancian las cualidades de un *tipo* de impresión. Por ejemplo, que la idea de ‘gato’ en tanto que *caso-realización* re-instancia las cualidades presentes en nuestras impresiones de gatos. No es adecuado porque es precisamente esta asunción la que Hume critica respecto de las ideas generales o abstractas. ¿Cómo una idea de ‘gato’ podría re-instanciar una variedad tan grande cualidades, muchas de las cuales se excluyen? *Infra.* 4.2.

⁶ De hecho, el *Principio de la copia* (1.2.2) exige que la relación sea entre casos particulares y no entre tipos de percepciones.

III. EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN DE HUME

3.1 REPRESENTACIÓN Y SEMEJANZA EN HUME

¿Por qué deberíamos pensar que cuando Hume habla de *representación*, lo hace teniendo en mente la concepción delineada arriba —CERS—, según la cual ciertas percepciones serían *representaciones por re-instanciación particular* (RIP)? Hume nos dice que las ideas simples son copias de impresiones simples y que por esto las primeras representan a las últimas. Se ha escrito mucho acerca del *principio de la copia* de Hume, pero se ha dado poca atención a la *naturaleza* misma del *copiado* y las propias descripciones que Hume ofrece sobre el modo en que las ideas logran *representar*. Una vez que atendamos a sus propias palabras podremos ver que su noción de representación coincide puntualmente con los criterios que estipula CERS para la noción de representación.

Las ideas son copias de impresiones, pero el proceso de copiado es de un tipo muy preciso y restringido, y la única diferencia estriba en la fuerza y vivacidad. Las ideas simples reproducen las cualidades de las impresiones. Cuando Hume habla de las relaciones existentes y las diferencias entre ideas e impresiones al inicio del *Tratado*, lo hace del siguiente modo:

A)

La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones *exactas* de las impresiones que he sentido; *tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras*. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí [T, 1.1.1.3. Las itálicas son agregadas].

B)

El examen *completo* de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general que *todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente* [T, 1.1.1.7].

De nuevo, al abordar Hume el tema de las ideas abstractas o generales, ofrece más indicaciones de cómo entiende la relación de copiado entre idea e impresión:

C)

Ahora bien, como todas las ideas se derivan de las impresiones y no son sino copias y representaciones de ellas, lo que sea verdad de las unas debe reconocerse como verdadero con respecto a las otras. Las ideas y las impresiones difieren tan sólo en su vigor y en su vivacidad... Una idea es una impresión debilitada; y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una *cantidad y cualidad determinada*, lo mismo deberá ocurrir con su copia y representante [T, 1.1.7.5. Las itálicas son agregadas].

D)

Es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual, y que es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos. Por tanto, lo que es absurdo *de hecho* y *en la realidad* debe serlo también *en la idea*, dado que nada de lo cual podamos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible... Y como es imposible formar una idea de un objeto* que posea cantidad y cualidad y no tenga en cambio un grado preciso de ambas, se sigue que es igualmente imposible formar una idea que no se halle limitada y confinada en estos dos respectos [T, 1.1.7.6. El subrayado es agregado].

Al abrir su discusión sobre el conocimiento y la probabilidad, Hume pretende cerrar el paso a formas ambiguas de expresión e insiste en que la claridad y precisión de un impresión, es *copiada* también por la idea:

E)

En efecto, partiendo de ese principio —*todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones*— podemos inferir de inmediato que, como todas las impresiones son claras y precisas, las ideas —copiadas de aquéllas— deberán ser de la misma naturaleza, y sólo por

* La desconcertante terminología que Hume utiliza en este pasaje lo hace prácticamente ininteligible. Habla de ‘cosas de la naturaleza’, de la ‘realidad’ y de ‘ideas de objetos’ que tienen cualidades y cantidades *determinadas* o en grados precisos. Sobra decir que cualquier insinuación de una realidad y objetos independientes de las percepciones es ilícita en el *Tratado*. Entonces, ¿cómo deberíamos entender el pasaje? Phillip Cummins (1996, p. 56) sugiere interpretar este pasaje —y muchos más que presentan esta ambigüedad— en los siguientes términos: con ‘realidad’ Hume debe referirse a la realidad que constituye el reino de nuestras percepciones, y con ‘cosas y objetos’ a algún género de percepción, en este caso, debe tratarse de ‘impresiones’, ya que las ideas sólo pueden ser sobre o *de* ‘impresiones’. Sugiero seguir a Cummins en la interpretación de este pasaje. Más acerca de del uso de los términos ‘objeto’ y ‘cosas’ en Hume en el siguiente apartado (3.2).

culpa nuestra podrán contener una cosa tan oscura y complicada. Por su naturaleza misma, una idea es más débil y tenue que una impresión; pero como en todos los demás aspectos es la misma cosa, no podrá implicar ningún gran misterio el entenderla [T, 1.3.1.7].

F)

Todas las percepciones de nuestra mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Nuestras ideas son copias de nuestras impresiones, y las representan en *todas sus partes* [T, 1.3.7.5. Las itálicas son agregadas].

Estos extractos pueden respaldar la tesis de que Hume entendió la noción de ‘semejanza’ tal y como se comprende en la CERS. A, B, C y E indican que la representación (idea) re-instanciada las cualidades del objeto representado (impresión), y lo hace en el mismo grado, es decir, de forma *exacta*; F puntualiza que representación y objeto representado coinciden en *todas sus características* —excepto su fuerza y vivacidad—; y D estipula por *modus tollens* que lo que se representa no es un *tipo*, sino un objeto —o cualidad— *individual*.

La semejanza que hace posible la representación mental es, entonces, *posesión* de las mismas cualidades o re-instanciación: esa es la naturaleza de la copia. Como se ha visto, las ideas poseerán las cualidades que se encuentran en las impresiones individuales de las cuales se derivan.¹ Esta característica de la relación de representación según la concibe Hume está detrás de muchas de sus más célebres argumentaciones. Por ejemplo, en cuanto a la posibilidad de que realmente podamos tener una idea de ‘poder’ o ‘eficacia’ dice lo siguiente: una impresión de poder debería *contener* poder; pero debido a que no existe ninguna impresión de poder, no puede haber idea de poder: “Todas las ideas se derivan de y representan impresiones. Nunca tenemos impresión alguna que contenga poder o eficacia. Luego, nunca tenemos idea alguna de poder” [T, 1.3.14.11].

¹ Antes del libro I, parte 4, sección 2 del *Tratado*, Hume *parece* hablar de objetos externos de forma no problemática. Incluso, en ocasiones, *parece* suponer que las impresiones *representan* las cualidades de los objetos externos. Es sólo después de la susodicha sección —*Del escepticismo con respecto a los sentidos*— que esta relación de representación se acredita como problemática y, además, injustificada. En este sentido, vemos que Hume tendrá que llegar a concluir que las impresiones no pueden considerarse *representaciones* como tales (*infra*. 3.2.1).

A continuación se cita un par de pasajes que pueden darle más sustento a la idea de que, para Hume, las representaciones (ideas) instancian en todo respecto las propiedades de los objetos (impresiones) que representan. Cuando Hume expone su teoría acerca de las cualidades de nuestra idea de ‘espacio’, dice que tanto la idea como su fuente u origen —impresión— pueden tener extensión y color:

Supongamos que en el objeto extenso* —o composición de puntos coloreados— del que hemos recibido en principio la idea de extensión, los puntos fueran de color púrpura; de esto se sigue que en toda repetición de tal idea no sólo situaríamos entre sí los puntos en el mismo orden, sino que también les conferiríamos ese preciso color, único que conocemos [T, 1.2.3.5].

Un par de secciones antes, al tratar el asunto de la *infinita divisibilidad de nuestras ideas de espacio y tiempo*, Hume señala que impresiones e ideas pueden instanciar tamaño:

Podemos descubrir el error de la opinión vulgar de que la capacidad de la mente está limitada por los dos extremos, y de que a la imaginación le es imposible formarse una idea adecuada de lo que va más allá de cierto grado de pequeñez o grandeza. Nada puede ser más pequeño que algunas ideas formadas en la fantasía y que las imágenes presentes a los sentidos, pues éstas son ideas e imágenes perfectamente simples e indivisibles [T, 1.2.1.5].

Ya que la representación mental humeana requiere de semejanza, y la semejanza se explica en términos de re-instanciación de cualidades —tal y como lo estipula CERS—, podemos decir que las representaciones humeanas (*ideas*) son *representaciones RIP*; es decir, son instancias de las cualidades u objetos *particulares (impresiones)* representados.

Ahora que parece establecido el caso de la CERS en Hume, introduciré algo de terminología que será útil par comprender el ataque humeano hacia las ideas de ‘duración’ e ‘ideas abstractas’.²

* En sus anotaciones al *Tratado*, David Fate Norton (2005, p. 437) acertadamente sugiere que, como en muchas otras instancias de esta sección, ‘objeto extenso’ se lea como ‘impresión’.

² *Infra.* 4.1 y 4.2.

Toda vez que las ideas —en tanto que representaciones— instancian cualidades o características —de las impresiones—, tendrán que satisfacer las *condiciones necesarias* para tales cualidades; podemos llamar a este el principio de ‘condición necesaria’ **CN**.

CN: Si una idea representa alguna cualidad o característica R —donde R es un particular—, entonces las condiciones para instanciar R tendrán que ser satisfechas por la idea.³

Básicamente, lo que estipula este principio es que, dada la concepción de representación que atribuimos a Hume (CERS), si una idea ha de representar una cualidad R particular —una impresión de rojo, por ejemplo—, es necesario que la idea *instancie* la cualidad R. En este sentido, tener la idea de R, implica que la idea misma sea una instancia de R. En este sentido, decir que se tiene la idea de R, sin que ésta sea en sí misma una instancia de R no es más que decir que *realmente* no se tiene una idea de R... o que tal idea no es más que una *ficción*.

3.2 LA NOCIÓN DE ‘OBJETO’ EN EL *TRATADO*: CUÁLES PERCEPCIONES REPRESENTAN

Marjorie Grene (1994) reconoce en el *Tratado* tres usos distintos del término ‘objeto’. Primero, se habla de ‘objetos’ como aquello a lo que se *dirige* o *apunta* una percepción. En este sentido ‘objeto’ está muy cerca de ‘lo que hoy en día algunas personas llaman objetos intencionales’ (Grene [1994], p. 163).⁴ El segundo uso sugiere una identificación de ‘objeto’ con las impresiones o percepciones. El tercer uso indica que el término ‘objeto’ refiere, precisamente, a objetos no-mentales; en algunos casos incluso parece clara la referencia a objetos externos.⁵

De los tres usos el que parece menos controversial es el segundo. El proyecto de Hume en el *Tratado* es aplicar el *método experimental* a cuestiones morales, y en esta di-

³ De hecho, la idea podría representar *una cualidad R* o un *grupo de cualidades P, Q, R*, dependiendo de que la impresión que represente sea una simple o compleja.

⁴ Es importante hacer notar que la noción misma de *objeto intencional* exhibe ya un compromiso con la concepción de representación por contenido intencional [Véase *supra* 2.1]. Según se establece en el apartado anterior, de hecho es inadecuado adscribir a Hume una concepción de la representación de este tipo.

⁵ Grene (1994, p. 166) cuenta 63 ocurrencias del primer uso —todas ellas en el libro I—; 85 del segundo; y 123 del tercero.

rección tiene que confinarse a los límites de la experiencia. Ahora, ya que para él la experiencia determina el universo de nuestras *percepciones*, éstas se convertirán en sus ‘objetos’. De aquí que sea bastante natural y común leer a Hume identificando ideas o impresiones con ‘objetos’. Por tal razón, prestaré poca atención a este uso.

Atenderé en este apartado, principalmente, al primer uso del término ‘objeto’ y, en menor medida, al tercero. Lo que pretendo es, por un lado, tener elementos para aclarar el sentido en que se utiliza el término ‘objeto’. Por otro lado, y más relevante, las consideraciones subsecuentes seguro nos ayudarán a responder una pregunta crucial para este trabajo: ¿cuáles percepciones diríamos que *representan* para Hume? En la medida en que determinemos si las diferentes percepciones tienen ‘objetos intencionales’ —o, en nuestros términos, ‘objetos representados’— sabremos cuáles tienen propiedades *representacionales* o no. En el caso de las *impresiones de sensación*, el uso del término objeto en el tercer sentido —como refiriendo a ‘objetos externos o no-mentales’— servirá para llegar a una conclusión respecto de si este tipo de percepciones han de acreditarse como *representaciones*.

3.2.1 CUÁLES PERCEPCIONES REPRESENTAN Y CUÁL ES SU ‘OBJETO’

Es habitual distinguir entre *algo* que se dice que es intencional y el ‘objeto intencional’. La característica esencial de *algo* que es intencional —el lenguaje o ciertos pensamientos— es su *direccionabilidad* (*directedness*) o su ser *sobre algo* (*aboutness*). El ‘objeto intencional’ es aquello sobre lo que es *algo* que es intencional.⁶ En este sentido, la palabra —o idea de— ‘gato’ puede considerarse intencional porque puede *ser sobre* el conjunto de los gatos o sobre la propiedad ‘ser gatuno’. En cambio, el objeto intencional de la palabra —o idea de— ‘gato’ es, precisamente, el conjunto de los gatos o la propiedad ‘ser gatuno’.⁷

Evidentemente, en este uso de ‘objeto’ entendido como ‘objeto intencional’, Hume se referiría exclusivamente a aquello sobre lo que son algunas percepciones. El examen que hace Grene sobre este uso de la palabra ‘objeto’ le reditúa en la elaboración de un catálogo

⁶ Searle (1999, p. 32).

⁷ No importan aquí las implicaciones semánticas de esta formulación. Una teoría de la referencia directa asumirá que de hecho es el conjunto existente y efectivo de gatos, o una propiedad real, a la que se refiere o sobre la que es la palabra ‘gato’. Un teórico de la referencia indirecta diría que la palabra ‘gato’ es sobre el conjunto de cualidades que una persona asocia con la palabra —y satisfacen algunos objetos—, o un modo de presentación.

en el que distingue a las percepciones que son intencionales —porque tienen un objeto—, de las que no lo son. Ya que esta autora supone la concepción de *representación-intencional*, los resultados que alcanza —como se verá enseguida— difieren de los que se obtienen teniendo en mente una concepción de la representación como CERS: que es la que sostenemos suscribe Hume.⁸

En cuanto a las *ideas* —**simples y complejas**— nadie duda de que Hume las considera representacionales. Grene —según lo reporta el pasaje que enseguida se cita— las acredita como *intencionales* y reconoce que su *objeto intencional* son las impresiones:

Ideas directed to a target, ideas of or about something, certainly occur... ideas are also presented as *of* their corresponding impressions, which are their *objects* [Grene, (1994), p. 166. Las itálicas son agregadas].

Dada la tesis principal de este trabajo —planteada en el apartado anterior—, no nos es lícito hablar de que las ideas son *intencionales* o que tienen ‘objetos intencionales’. Más bien, nos corresponde hablar de que las ideas tienen un carácter representacional, y de que el uso del término ‘objeto’ alude a ‘objetos representados’. En este sentido, reconocemos que las ideas —simples y complejas⁹— son *representacionales* y que las impresiones son los ‘objetos representados’. La forma en que representan a sus ‘objetos’ —impresiones— es algo que ya se ha establecido: por semejanza estricta o *re-instanciación*.¹⁰

Las *impresiones de sensación* resultan un caso más difícil. Si han de ser consideradas como *representaciones*, deben tener un cierto tipo de ‘objeto representado’. La intui-

⁸ Se podría decir que al estudiar este uso del término ‘objeto’ Grene y nosotros perseguimos el mismo objetivo: ¿saber qué o cuáles percepciones representan —y cuál es su objeto? Pero las diferentes concepciones de representación consideradas arrojarán, en el caso de Grene, una lista de las percepciones que representan *por ser intencionales* —o *sobre algo*—, y en el nuestro, una lista de percepciones que representan *por ser semejantes* o *re-instanciar* aquello que representan.

⁹ Las ideas que podrían reportar problemas, supuesta la concepción de representación que adscribimos a Hume, serían las de la imaginación: ¿qué representa, por ejemplo, la idea de una *quimera*? Las ideas simples *representan exactamente* —re-instancian— a sus impresiones, lo mismo que las ideas de la memoria. Incluso, como se verá más adelante, la idea de duración y las ideas abstractas o generales deben representar, si es que después de todo lo hacen, en términos de re-instanciación. Hume responde que también representan impresiones simples, sólo que dispuestas en relaciones y combinaciones insólitas... nunca antes experimentadas en tales relaciones y combinaciones en una sola impresión compleja.

¹⁰ *Supra*, 3.1.

ción natural, en este sentido, es que si las impresiones de sensación han de tener ‘objetos representados’ estos serán los cuerpos y sucesos extra-mentales de este mundo. Es bien desconcertante que en el *Tratado* pueda hallarse evidencia que apoya, por una lado, la tesis de que las impresiones de sensación son representaciones cuyos objetos son los cuerpos y sucesos del mundo real; y por otro, la tesis de que las impresiones de sensación no son representaciones puesto que no sabemos realmente de nada que vaya más allá de éstas.

Respecto de la última tesis, se puede leer en el *Tratado* que las impresiones de sensación son sólo ‘existencias originales’ que surgen ‘a partir de causas desconocidas’ [T, 1.1.2.1]. Sabemos que las ideas son representaciones porque sabemos de dónde se derivan y qué representan: impresiones. Pero respecto de las impresiones de sensación no sabemos ni siquiera su origen: ‘si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creativo de la mente o si se derivan del autor de nuestro ser’.¹¹ Saber de cierto el origen de tales percepciones nos ayudaría a determinar el tipo de ‘objeto’ que representan las impresiones de sensación —como en el caso de las ideas. Pero Hume no está dispuesto a profundizar sobre este expediente.¹²

En esta dirección, otros pasajes del *Tratado* parecen apoyar la tesis de que no es posible concebir objetos que pudieran ser aquello que representan las impresiones:

... dado que nada hay presente a la mente sino sus percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible

¹¹ T, 1.3.5.2. Hume ofrece una concisa relación de las opiniones de Locke, Descartes y Malebranche acerca de las causas de lo que Hume llama ‘impresiones de sensación’. Tal vez sea útil llamar la atención sobre el hecho de que sólo la propuesta lockeana —en caso de ser la correcta— implicaría de una manera clara que las impresiones de sensación son *representaciones*. No hay que olvidar que el concepto de *representación* es *relacional*, y que involucra la idea de un *representante* y un *objeto representado*. Luego, en el caso de Locke, sí se podría hablar de que tenemos —por lo menos— los componentes necesarios para hablar de representación. Por otro lado, si las impresiones de sensación son, como supone Descartes, producidas por el poder creador de la mente, entonces no podrían ser *representacionales*. No puede construirse el *concepto relacional* de *representación* con un sólo término. Malebranche presenta un caso menos claro. Si Dios produce *ex nihilo* las impresiones en la mente de los hombres sin usar un modelo o arquetipo, entonces tampoco se puede construir o hablar del concepto de representación. Pero si las impresiones que causa en los hombres son, digamos, copias de impresiones que él mismo tiene o concibe, entonces sí queda espacio conceptual para la tesis de que las impresiones representan; claro que esta concepción resulta en una pesadilla epistemológica.

¹² *Ibid.*

concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones [T, 1.2.6.8].¹³

No obstante, también hay evidencia en el sentido opuesto. Grene, por ejemplo, recuerda usos —en la sección *Del escepticismo respecto de los sentidos*— en los que Hume se refiere a las ‘impresiones o sus objetos’, sugiriendo claramente que las impresiones de sensación como tales pudieran tener objetos.¹⁴ Pero Grene entiende estos usos de forma que limita cualquier optimismo en el sentido de que las impresiones tienen objetos a los cuales representan. Hume, señala esta autora, habla en este contexto de la forma en que la mente intenta construir al ‘cuerpo’ como una existencia distinta de las impresiones por medio de las cuales lo percibo. Aquí el ‘objeto’ en cuestión es sólo una construcción ficticia de cierta propensión de la mente a producir la idea de objetos permanentes distintos de mis percepciones: no se trata realmente de un objeto que es representado.¹⁵

Don Garrett (2005),¹⁶ por su parte, presenta evidencia textual y algunos argumentos en favor de la tesis de que las impresiones de sensación son *representaciones* y que sus ‘objetos’ son cuerpos u objetos extra-mentales. La evidencia textual que presenta, además de algunos pasajes del *Tratado*,¹⁷ incluye un interesante fragmento de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*:

[N]o man, which reflects, ever doubted, that the existences, which we consider, when we say, this house and that tree, are nothing but perceptions in the mind, and fleeting copies or *representations* of other existences, which remain uniform and independent.¹⁸

Por otro lado, argumenta Garrett, si bien el pasaje del *Tratado* arriba citado [T, 1.2.6.8] implica que no podemos concebir objetos *específicamente distintos* de nuestras ideas e impresiones —objetos no-mentales—, no implica que no podamos concebir objetos

¹³ Véase también T, 1.4.5.19.

¹⁴ Grene (1994, p. 167).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Aunque el artículo, hasta donde sé, no ha sido publicado, la versión electrónica aparece paginada en formato ‘pdf’.

¹⁷ T, 1.2.1.5; 1.2.3.15; 1.4.5.23.

¹⁸ Hume (2001, p. 12, par. 9).

como siendo *distintos* de nuestras percepciones. De hecho, continua Garrett, Hume deja un margen conceptual que por lo menos hace *concebible* la idea de objetos o cuerpos distintos de las percepciones.

Garrett sustenta esta afirmación en algo que indica Hume hacia el final de la sección *Del escepticismo con respecto a los sentidos*:

...no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular; esto es, romper todas las relaciones que la unían a esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante [T, 1.4.2.39].

Lo que implica Garrett de este pasaje es que Hume concede la posibilidad de concebir una percepción como *no formando parte* de lo que llamamos nuestra mente... que podemos tener *la idea de un objeto distinto de nuestras percepciones*. Independientemente de su validez, nótese lo que la implicación de Garrett prueba o no prueba: prueba que podemos concebir objetos —en realidad percepciones— que *parecen* distintos de nuestras percepciones, pero *no* que podamos concebir objetos *específicamente* —realmente— *distintos* de nuestras percepciones.

No creo que la lectura e implicaciones que extrae Garrett del último pasaje citado lo faculten para establecer la conclusión que pretende; a saber, *que las impresiones son representaciones y sus ‘objetos’ son, precisamente ‘objetos no-mentales’*. Lo que se consigue es no hacer absurda o contradictoria la *idea* de objetos distintos de nuestras percepciones. Pero la mera posibilidad lógica de un tipo de objeto —en este caso la idea de objetos distintos de las percepciones— no sirve para los fines requeridos. El objeto que se concibe como distinto del flujo de percepciones que llamamos ‘mente’ o yo, no es *realmente* un objeto no-mental, es sólo una percepción cuyas relaciones con el resto de las percepciones han sido sesgadas. No es, por lo tanto, el ‘objeto no-mental’ que Garrett desearía fuera el ‘objeto representado’ por las impresiones —en tanto que representaciones.

Sucede pues, que la Teoría de las Ideas Humeana y su implícita apelación a lo estrictamente presente a la mente, impiden que Hume pueda afirmar que haya ‘objetos representados [no-mentales]’ para las impresiones; con lo cual resulta imposible acreditarlas como representaciones.

Mas nótese que Hume no puede negar categóricamente que haya objetos no-mentales. De hecho, hay que decir que ni siquiera es ésta la intención de Hume. Mary y David Norton (2005, p. 19) señalan en su introducción al *Tratado* que ‘éste no ofrece ninguna explicación de cómo los objetos externos [...] se convierten en causas de lo que llamamos impresiones de sensación’, pero que tampoco ‘ofrece un intento para probar que no existe o no hay un mundo externo o material’. Lo que sucede es que en el *Tratado* Hume desarrolla un estudio de la naturaleza humana en términos y con propósitos morales; no es su intención atender asuntos de *filosofía natural*. Es por eso que sus reflexiones se concentran y comienzan con nuestras percepciones, y no incluyen consideraciones anatómicas, fisiológicas o físicas acerca de las posibles causas de algunas de éstas: ‘el examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral’ [T, 1.1.2.1]. Tenemos pues que la Teoría de las Ideas Humeana puede impedirle a nuestro autor que se pronuncie abiertamente en favor de objetos no-mentales que pudieran ser aquello que representan las impresiones de sensación en tanto que representaciones. Pero esto, como se acaba de hacer notar, obedece al tipo de investigación que desarrolla Hume en el *Tratado*: a saber, antropológico-moral.

No obstante, más allá de dichos constreñimientos teórico-temáticos, me parece vislumbrar a un Hume *realista* que acepta que las causas —objetos— de las impresiones de sensación son los objetos y sucesos no-mentales —físicos y naturales. Si repasamos junto con Grene algunos de los pasajes en los que Hume utiliza la palabra ‘objeto’ en el tercer sentido —como refiriéndose a ‘objetos externos’— podríamos respaldar esta intuición.

En este tercer sentido, Hume habla de que los ‘sentidos cambian de objeto’ [T, 1.1.4.2]; de ojos que se vuelven sobre objetos circundantes y que determinan proporciones de cuerpos [T, 1.2.3.2; 1.2.4.22; 1.2.5.10-11; 1.2.5.23]; de materia [T, 1.2.4.3; 1.2.5.7-8]; de cuerpos [T, 1.2.4.24; 1.2.5.16; 1.2.5.26]; o de objetos sólidos [T, 1.2.5.14].¹⁹ Otro pasaje del *Apéndice* brinda más apoyo a nuestra tesis:

Mientras limitemos nuestras especulaciones a las *apariencias* sensibles de los objetos, sin entrar en disquisiciones sobre su naturaleza y operaciones reales, estaremos libres de toda

¹⁹ De hecho, en sus disquisiciones sobre *Las ideas de espacio y tiempo*, Hume constantemente habla de objetos en este tercer sentido.

dificultad, y ningún problema nos pondrá en apuros... Si llevamos nuestra investigación más allá de la manifestación sensible de los objetos, me temo que la mayoría de nuestras conclusiones estén llenas de escepticismo e incertidumbre [T, 1.2.5.26: nota 12].

Más aún, Hume llega a aceptar que muchas de nuestras impresiones ‘dependen de causas físicas y naturales’.²⁰ ¿Cómo explicaremos o conciliaremos estas dos actitudes humeanas respecto los objetos no-mentales o externos?

Considero que esta doble actitud ante los *objetos-no mentales o externos* refleja, por un lado, los compromisos teórico-temáticos de Hume; y por otro, lo que de hecho piensa sobre las causas de las impresiones. Cuando el tema particular que trata le exige no realizar ninguna suposición acerca de objetos no-mentales —ser fiel a sus compromisos teórico-temáticos— no hablará de ‘objetos’ en un sentido que sugiera que son no-mentales.²¹ Cuando el tema particular no le imponga la exigencia de llevar sus compromisos teóricos hasta sus últimos límites, se permitirá deslices terminológicos, y utilizará la palabra ‘objeto’ sugiriendo que se trata de objetos no-mentales.²²

A partir de esta pretendida visión global del *Tratado*, que contempla los compromisos teórico-temáticos y lo que efectivamente puede pensar Hume acerca de las causas de ciertas impresiones, podemos concluir lo siguiente: que las impresiones, al ser consideradas ellas mismas como componentes teóricos fundamentales para la filosofía de Hume —y con funciones bien definidas en ésta— no pueden ser acreditadas como representaciones; toda vez que no puede hablarse, dentro de los confines teórico-temáticos que establece Hume, de objetos no-mentales que pudieran ser aquello que representan tales percepciones. Por otro lado, más allá de tales confines —o cuando rebasarlos no parece representar un grave error o peligro—; es perfectamente posible suponer que las impresiones son representaciones, y sus ‘objetos representados’ son objetos no-mentales o físicos.²³

²⁰ T, 2.1.1.1. Grene (1994, pp. 170-171) además de las ocurrencias de ‘objeto’ —en el sentido de ‘objetos extra-mentales’— que recién referimos, ofrece otra cantidad notable de pasajes en este mismo tenor.

²¹ Cuando habla, por ejemplo, del *Escepticismo con respecto a los sentidos*.

²² Este tipo de casos suceden cuando aborda temas como el de el concepto de espacio, de causalidad y, también, cuando habla de las pasiones indirectas.

²³ Vale la pena señalar que esta segunda postura realista que atribuyo a Hume involucraría insalvables obstáculos para la concepción de representación mental que le adscribo (CERS). Si Hume entiende la representación mental como *re-instanciación* de las cualidades del objeto representado, ¿cómo una impresión del Sol podría instanciar las cualidades del Sol?

Las *impresiones de reflexión* no presentan tampoco un caso sencillo. Comentaristas de Hume como la misma Grene (1994, p. 167) y Cass Weller (2002, p. 198) sostienen que las pasiones —una subclase de impresiones de reflexión— son *intencionales* dado que tienen *objetos intencionales*. En ambos casos se ofrecen aproximadamente las mismas razones: la aparición de pasiones —por lo menos de las indirectas— involucra *impresiones* que causan la misma pasión, e *ideas* hacia las cuales apunta la pasión —p. ej., en el caso del orgullo, Hume habla de que su *objeto peculiar* es el yo [T, 2.1.5.5]. En este sentido, alegan estos autores, ya que las pasiones siempre involucran o refieren a algún tipo de objeto —o idea— deben ser intencionales.

Pero el mismo Hume resiste una interpretación tal. En esta dirección indica:

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y *no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación*. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto [T, 2.3.3.5. Las itálicas son agregadas].

Por nuestra parte, no podemos más que decir que Hume —al hacer tales afirmaciones— sólo es consecuente con la concepción de representación que —presumimos— suscribe. Cuando se reconocen los hechos de que la *representación* es una relación —una percepción copia otra— y que ésta se lleva a cabo en virtud de la semejanza estricta o reinstanciación —una percepción re-instancia las características de la percepción que representa—, uno no puede más que llegar a las conclusiones que alcanza Hume.

Cuando uno no repara en la concepción de representación que sostiene Hume, resulta un paso hasta cierto punto natural pensar que el objeto de las pasiones pueden ser ideas, creencias o hasta proposiciones;²⁴ con lo que uno corre el riesgo de terminar adscribiéndole a Hume una ‘Teoría Cognitiva Pura de las Emociones’.²⁵ En cambio, si uno se atiene a la forma precisa en que Hume entiende la noción de *representación*, el paso deja de ser natu-

²⁴ Véase Davidson (1995).

²⁵ Prinz (2004, pp. 8-9) entiende que una *Teoría Cognitiva Pura de las Emociones* identifica este tipo de estados mentales con pensamientos —creencias o deseos— dirigidos o intencionales y no considera en absoluto aspectos fenoménicos como ciertas sensaciones involucradas en estos episodios. Véase Davidson (1995, p. 347).

ral. Es evidente que Hume concibe las pasiones como estados fenoménicos muy similares —si no es que idénticos— a las *sensaciones*: como episodios de la mente que pueden ser *violentos* o *serenos* [T, 2.1.1.3]. Ahora, si de este género de sensaciones que son las pasiones, además de preguntar si es que son representaciones —y, si lo son, qué representan—, asumimos que la representación es una cuestión de semejanza estricta o re-instanciación, resultará muy complicado responder los planteamientos afirmativamente. ¿Qué cosa podría pasar por objeto de las pasiones en este sentido? Una creencia definitivamente no: en qué sentido podríamos decir que una *sensación* asemeja o re-instancia cualidades de una creencia. Una idea tampoco: Hume nos culparía de poner la carreta delante de los caballos.²⁶

De nuevo, en ausencia de objetos propicios para desempeñar el papel de ‘objetos representados’ por las pasiones, tenemos que concluir junto con Hume, que éstas —en tanto que impresiones de reflexión— no son representaciones después de todo.²⁷

Consideraciones similares nos llevarán a las mismas conclusiones respecto de otro tipo de impresiones de reflexión: sentimientos estéticos y morales [T, 2.1.1.3]; y las impresiones que nos podemos formar acerca de las operaciones de nuestra mente. En cualquier caso, este tipo de percepciones se conciben como *sentimientos* o *sensaciones* y, en este sentido, ya hemos visto que es virtualmente imposible pensar en objetos —dada la concepción de representación que se adscribe a Hume— propicios para ser representados por este tipo de episodios. Mas esto no obsta para pensar que las impresiones de reflexión tengan un papel importante dentro de la arquitectura cognitiva que propone Hume. Del mismo modo

²⁶ Lo único que puede asemejar o re-instanciar las cualidades de una sensación —o pasión en tanto que impresión de reflexión—, es otra sensación. Mi dolor de muela de hace una semana es semejante —si se quiere, en todos sus aspectos— a mi dolor de muela de hoy. Pero uno no debería decir que el uno *representa* al otro. Este caso ejemplifica lo que se puede llamar el *problema de la asimetría*. El punto es que la noción de *representación* es una *relación* que tiene la propiedad de ser *asimétrica*. Una concepción de la representación por semejanza como CERS tiene que dar cuenta de esta propiedad de la representación. Más adelante en este trabajo intentaremos articular una posible salida humeana a este problema.

²⁷ Si bien Hume niega cualidades representacionales a las pasiones como tales, no niega que la *representación* esté involucrada en el *tener pasiones*. Decir que para Hume las pasiones son meras sensaciones sería subestimar su inteligencia: él también piensa que las emociones tienen fuerza motivacional. Las emociones involucran —también— deseos, los cuales son una clase especial de sentimientos que nos impulsan a actuar. Además de esto, Hume reconoce que las pasiones son efectos y causas de varias impresiones e ideas. En algunos casos, las ideas que son causadas por cierto tipo de episodios emocionales son exclusivas o peculiares de este tipo de episodios: dichas ideas son, entonces, elementos que sirven para distinguir ciertas pasiones de otras. Por ejemplo, Hume define el orgullo como una pasión o sentimiento que propicia el pensamiento del *yo*: el *yo* es entendido aquí como una idea o colección de ideas. Luego, una pasión se acredita como orgullo sólo cuando involucra un tipo preciso de representación, la idea del *yo*. En este sentido, Prinz (2004, p. 10-11) declara que Hume sostiene una *Teoría Híbrida de las Emociones*, toda vez que implica *sentimientos* o *experiencias conscientes, tendencias a actuar y pensamientos*.

que las pasiones (véase nota 27), las ideas de reflexión como los sentimientos morales o estéticos pueden involucrar *fuerza motivacional* —emisión de juicios morales o estéticos— y *representación* —ideas de cualidades que se consideran buenas o bellas.

Recapitulación. Partimos de las consideraciones de Grene acerca del uso humeano de ‘objeto’ entendido como ‘objeto intencional’. En este sentido llegamos a determinar que, propiamente, sólo puede decirse de las *ideas* —en todas sus modalidades— que son *representaciones*, no porque tengan ‘objetos intencionales’, sino porque tienen un tipo específico de ‘objeto representado’, a saber, las impresiones de que se derivan. El tipo de concepción de representación que adjudicamos a Hume (CERS) nos obliga a hablar en estos términos. Respecto de las *impresiones de sensación* colegimos que no podemos decir que este tipo de percepciones son *representaciones*, dado que ciertas constricciones teórico-temáticas impiden que se puedan postular ‘objetos representados’ para estas percepciones. No obstante, señalamos que Hume, a veces, parece reconocer que más allá de los confines teórico-temáticos que se impone, existen realmente los objetos no-mentales —‘objetos representados’— que *representan* —asemejan o re-instancian— las impresiones de sensación. El estudio de las *impresiones de reflexión* arrojó como resultado que de ningún modo se pueden acreditar como representaciones. Dada la concepción de representación humeana, es imposible pensar en objetos que pudieran ser representados por este tipo de percepciones. Lo que no implica que no involucren o se relacionen con percepciones que sí tienen propiedades representacionales certificadas —ideas—; o que no tengan *fuerza motivacional*.

Concluimos pues, que el uso de la palabra ‘objeto’ —entendido como ‘objeto representado’, que no como ‘objeto intencional’— tiene sentido sólo en el caso de las *ideas*, las cuales, por la misma razón, quedan certificadas como *representaciones*. Respecto de las *impresiones de sensación* queda restringido hablar de ‘objeto’ en la acepción que nos ocupa. Dentro de los límites teórico-temáticos que establece Hume no tiene sentido. Más allá de éstos puede ser aceptable. Luego, este tipo de percepciones serán consideradas como *representaciones* sólo en ciertos contextos —cuando las barreras teórico-temáticas no sean seriamente consideradas. En cuanto a las *impresiones de reflexión*, no puede usarse con sentido el término ‘objeto’. No hay ‘objetos’ para estas percepciones. No son, entonces, *representaciones*.

IV. CONCEPCIÓN ESTRICTA DE REPRESENTACIÓN POR SEMEJANZA (CERS): SU PESO EN EL *TRATADO*

Una serie de asunciones moderadamente heréticas e insólitas preceden este capítulo. Heréticas porque de alguna manera acaban por adscribir a Hume una concepción de representación mental que se opone a la opinión de moda sobre este asunto: a saber, que Hume suscribía, a lo largo del *Tratado*, implícitamente, una concepción *intencionalista* de la representación. Insólita porque nadie en la actualidad, hasta donde tengo noticia, ha vuelto a tomarse en serio el *imaginismo* de Hume. En efecto, he intentado establecer que Hume tenía en mente una concepción de representación mental bastante específica. Una concepción con rasgos particulares que hemos pretendido tipificar y distinguir con el apelativo de Concepción Estricta de Representación por Semejanza (CERS), donde la *representación* instancia de forma exacta las cualidades del objeto que representa y donde, además, el objeto representado no es un *tipo*, sino un individuo: convenimos en llamar a esta forma '*representación RIP*' —por re-instanciación particular.

Ha llegado el tiempo de poner a prueba estas afirmaciones. En este capítulo intentaré sustentarlas basándome en la coherencia y consistencia con que encajan en su filosofía. Es decir, se escrutarán algunos argumentos y conceptos humeanos para probar que se puede llegar a una mejor intelección de ellos si tenemos presente que Hume sostenía CERS, y que, por el contrario, adscribir a Hume otro tipo de concepción de representación puede hacer a estos mismos argumentos y conceptos más dudosos y confusos.

4.1 REPRESENTACIÓN: DURACIÓN Y FICCIÓN

El concepto humeano de representación mental estipula que las impresiones y las ideas que las representan tienen las mismas cualidades —excepto su fuerza y vivacidad. A grandes rasgos, esta es la tesis principal de CERS, de suerte que si acaso ha de existir la representación mental es indispensable que tenga lugar esta relación de re-instanciación. Que esta concepción de representación mental está detrás de la doctrina humeana de la *duración* es lo que intentaré probar en este apartado.

4.1.1. LA DOCTRINA HUMEANA DE LA ‘DURACIÓN’

A. ORIGEN DE LA IDEA DE ‘DURACIÓN’

La filosofía de Hume se distingue por retar al sentido común respecto de un conjunto importante de asunciones. Una de ellas es la relativa a la duración. Según Hume, esta idea se produce en la mente a partir de nuestra experiencia de una sucesión de objetos. La idea de duración no surge propiamente de una impresión particular, más bien se genera a partir del *modo* en que aparecen ciertos objetos o percepciones, a saber, *sucedándose* uno a otro [T, 1.2.3]. Cinco notas tocadas en una flauta son, en terminología humeana, cinco impresiones simples distintas que bien pueden producir la idea de duración —o tiempo. Pero esta idea no es la copia de una impresión adherida misteriosamente a las cinco notas u oculta entre ellas; la idea se sugiere y es producida por la mente en virtud del *modo* en que las cinco notas se presentan, a saber, *sucedándose una a otra*. En este sentido, afirma de la idea de tiempo o duración que:

... dado que no se manifiesta como una impresión primaria y distinta, es posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas, impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto modo; esto es, *sucedándose* uno tras otro [T, 1.2.3.10].¹

Nótese que para Hume, la idea de ‘duración’ no sólo *es causada* por el *modo sucesivo* en el que se presentan ciertas percepciones, ella misma —como lo dice el pasaje recién citado— *es o consiste en* un conjunto de percepciones en sucesión.²

¹ Hay que decir algo acerca de las tensiones que esta caracterización humeana del origen de la idea de *duración* involucra. En primer lugar, con esta tipificación Hume parece abjurar del *primer principio de la ciencia de la naturaleza humana* o *principio de la copia*: resulta que la idea de *duración*, a pesar de que se deriva de nuestras impresiones o ideas, no es en realidad *copia* de ninguna de ellas. Por otro lado, la apelación al *modo* en que aparecen los objetos o percepciones para explicar el origen de la idea de *duración* está en los límites de la *circularidad*. El hecho epistemológico es que tener la idea de *sucesión* parece exigir que comprendamos ya la idea de tiempo o duración. Tal vez, este problema no se presente en el ámbito semántico. Bien podría pensarse en definiciones de ‘sucesión’, ‘duración’ o ‘tiempo’ que sean independientes entre sí. En este sentido, Donald Baxter (2001), ofrece una exposición formal del argumento humeano que —según el autor—, logra solventar este y otros problemas en el concepto humeano de *duración*.

² Esta comunión entre naturaleza y etiología no nos debería sorprender en Hume. La naturaleza misma de todas las ideas, va de la mano de su etiología: las ideas son *copias* —se *originan* a partir— de impresiones, y ellas mismas *son* idénticas a las impresiones de que se derivan —reproducen su cualidades—, excepto en su fuerza y vivacidad. La idea de ‘duración’ no es la excepción: aunque no es *copia* de ninguna impresión (véase nota 1), se *origina* del modo sucesivo en el que se presentan ciertas percepciones y ella misma *es o consiste* en una sucesión de percepciones. Ahora bien, que no sea —como el resto de las ideas— copia de una impre-

B. 'FICCION' Y 'FALSEDAD': CONFUSION DE FILÓSOFOS Y VULGO

Luego de haber expuesto su explicación del *origen y naturaleza* de nuestra idea de *duración*, Hume intentará llevarla a sus últimas consecuencias. Insistirá sobre el hecho de que una idea solamente puede representar al objeto del cual se deriva. Así, la idea de 'duración', a pesar de que no se deriva de una impresión particular, sí se deriva del *modo sucesivo* en que aparecen las impresiones o ideas. En este sentido, sólo será a partir de este *modo* de presentación de las percepciones que surgirá dicha idea de 'duración'; en otras circunstancias no se presentará dicha idea. Luego, decir en otras circunstancias —que no sea la sucesión de percepciones— que se presenta la idea de *duración* es falso. Así, Hume concluirá que los objetos que no presentan ningún tipo de cambio o permanecen inmutables no pueden producir la idea de 'duración', por lo que será falso decir que perduran en el tiempo.

Ya sé que algunos pretenden que la idea de duración es aplicable en sentido propio a objetos perfectamente inmutables; y creo que esta es la opinión corriente, tanto de los filósofos como la del vulgo. Sin embargo, para convencerse de su falsedad no necesitamos sino reflexionar sobre la conclusión anterior: que la idea de duración se deriva siempre de la sucesión de objetos mudables, y que nunca puede ser proporcionada a la mente por una cosa fija e inmutable. Pues de aquí se sigue inevitablemente que, dado que la idea de duración no puede derivarse de un objeto tal, *dicha idea no se le podrá aplicar ni con propiedad ni con exactitud: de modo que en ningún caso puede decirse que una cosa inmutable tenga duración. Las ideas representan siempre a los objetos e impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas* [T, 1.2.3.11. Las itálicas son agregadas].

C. CÓMO TIENE LUGAR LA FICCION DE LA 'DURACION'

Para concluir esta exposición de la doctrina humeana del tiempo, sólo resta explicar cómo se produce esta ficción en la que atribuimos 'duración' a un objeto inmutable. Hume nos remite a T 1.2.5.28-29 para explicar cómo se produce la ficción de la 'duración'. La 'ficción de la duración' es un suceso psicológico en el que se le atribuye una propiedad —en

sión puede ser problemático. Una idea se distingue de su causa —una impresión— por su fuerza y vivacidad, pero en el caso de la idea de 'duración' no hay fuerza o vivacidad que valgan para distinguir *causa* de *idea*. De hecho, Hume debería llegar a declaraciones '*espinozas*' como la de que la idea de 'duración' es causa de sí misma, por lo que *causa* y *ser* coincidirían. No negaré que este es un grave problema para el concepto humeano de 'tiempo'. Pero mi justificación para soslayarlo consiste en que no es el objeto de este apartado realizar un examen crítico de la doctrina del 'tiempo' en Hume, sino sólo probar que nuestro autor, al desarrollar dicha doctrina, tenía en mente una concepción de representación mental concreta (CERS).

este caso ‘duración’— a un objeto que de hecho no la tiene o instancia —un objeto inmutable—; es la aplicación de una idea a un objeto del cual no puede derivarse dicha idea.³ Cuando pensamos en un objeto inmutable como teniendo duración ya tenemos una idea de ‘tiempo’. Y obtenemos esa idea del flujo o sucesión permanente de percepciones en nuestra mente. Luego, ‘al sernos siempre presente la idea de tiempo cuando examinamos un objeto en reposo a las cinco y vemos que es el mismo a las seis, nos inclinamos a aplicar al objeto esa idea del mismo modo que si cada momento estuviera distinguido por una posición diferente o por una alteración del objeto’ [T 1.2.5.29]. Al estarnos constantemente sugerida —instanciada— la idea de ‘duración’ —en virtud de la sucesión de percepciones que constituyen nuestra mente—, tendemos a aplicarla a cualquier objeto —percepción— que se nos presente, aun si éste no muestra ninguna variación. En otras palabras, confundimos nuestras ideas al aplicar la de ‘duración’ a objetos inmutables, toda vez que la idea de ‘duración’ en realidad se *deriva y es ella misma* el flujo o sucesión permanente de percepciones en nuestra mente.

4.1.2. CERS Y LA POSIBILIDAD DE COMPRENDER LA DOCTRINA HUMEANA DE LA DURACIÓN

He argumentado que la imagen de la mente que expone Hume en el *Tratado*, además de incluir la doctrina de la duración que se ha bosquejado, comprende una particular concepción de la representación mental que en este trabajo se conoce como CERS. Más aún, considero que Hume tiene presente dicha concepción de la representación mental en muchos de sus argumentos y explicaciones, incluida por supuesto, su doctrina de la duración o tiempo. La única forma de probar estas afirmaciones consiste, en primer lugar, en hacer evidente que la doctrina de la duración adquiere mayor sentido y se torna más comprensible si tenemos siempre presente que Hume suscribía CERS. De este modo podemos probar que CERS es *suficiente* para comprender correctamente dicha doctrina. Por otro lado, suponer que Hume sostenía una concepción distinta de representación mental, y percatarse de que bajo esta concepción se torna más oscura e ininteligible la doctrina humeana de la duración,

³ La ficción de la ‘duración’ es sólo una de entre muchas ficciones *naturales* que estudia Hume. Las ficciones *naturales* son ideas que, aunque nos proyectan más allá de la experiencia misma, no son sino el resultado *involuntario* de la experiencia y los procesos habituales de la mente [1.2.3.11; 1.2.4.24; 1.4.6.6-7]. En contraste con estas ficciones, a las del poeta Hume las llama *artificiales*, las cuales son voluntarias y resultado de la invención y el ingenio [1.3.5.4-5].

puede llevarnos a concluir que CERS de hecho es *necesaria* para comprenderla. Si se logran ambos expedientes creo que debemos reconocer que se tiene un caso muy sólido a favor de la tesis de que Hume suscribía CERS, y de que dicha concepción operaba subrepticamente en muchos de sus argumentos y explicaciones. En este caso particular, en su doctrina de la duración. Intentaré esta ruta.

A. LA NOCIÓN DE DURACIÓN Y CERS

Según Hume, para que se presente en nuestra mente la idea de ‘duración’, es indispensable que se desplieguen de *cierto modo* un conjunto de objetos, impresiones o ideas: *v. gr.* sucediéndose unos a otros. En otras circunstancias no puede producir la mente la idea de ‘duración’. La idea de ‘duración’ se *origina y es ella misma* un conjunto de percepciones en sucesión. He aquí una primera alusión a CERS. Para que se presente una ‘idea de *X*’ es indispensable que se instancien las cualidades propias de *X*. Una idea de ‘duración’, en tanto que representación RIP, se suscitará en la mente si se instancian la o las cualidades —en este caso *un modo de presentación: sucesión*— que producen dicha idea de ‘duración’ [T, 1.2.3.11]. Ahora bien, que Hume tenía en mente CERS al explicar el origen y naturaleza de la idea de ‘duración’ se hace más evidente si seguimos su trayecto argumentativo, el cual lo lleva a la afirmación de que los objetos inmutables no tienen duración y, por lo tanto, no originan verdaderamente la idea de ‘duración’. Ya que la idea misma de ‘duración’ no es otra cosa que un conjunto de objetos —impresiones o ideas— en sucesión [T, 1.2.3.11], un objeto inmutable —idea o impresión— no puede originar la idea de ‘duración’ debido a que no *instancia* la cualidad esencial de dicha idea —a saber, la sucesión. Esta conclusión de hecho establece el principio de Condición Necesaria (CN) implicado en CERS.⁴ Si *X* contiene *Y*, entonces cualquier idea de *X* también tendrá que instanciar *Y*. De esto se sigue que no podemos tener una idea de *X*-sin-*Y* —esto infringiría CN—, y que la supuesta idea de *X*-sin-*Y* no es más que una ficción. Aplicado al caso de la duración el argumento se plantea así: ya que la impresión de ‘duración’ contiene o involucra una sucesión de percepciones u objetos, Hume (CN) estipula que la idea de ‘duración’ también debe instanciar una sucesión de percepciones u objetos. Luego, no podemos decir verdaderamente que tenemos una idea de duración-sin-sucesión.

⁴ *Supra.* 3.1.

La forma en que Hume explica cómo tiene lugar la ficción en la que decimos de un objeto inmutable que tiene duración, también es compatible con CERS. Ya que la idea de ‘duración’ se *origina* y *es* una sucesión de percepciones y está constantemente instanciada en nuestra mente, tendemos a aplicar dicha idea a cualquier objeto —percepción—, incluso si éste no presenta variación alguna. En otras palabras, confundimos la causa de nuestra idea de ‘duración’: pensamos que es originada por el objeto inmutable, cuando en realidad se produce a partir del flujo o sucesión permanente de percepciones en nuestra mente. Resultaría inexplicable y un completo misterio la naturaleza de esta ficción si Hume no suscribiera CERS. La idea de ‘duración’ involucra que un conjunto de objetos o percepciones se presenten sucediéndose una a otra. ¿Por qué habríamos de decir de un objeto sin variación que tiene duración cuando lo que es constitutivo de nuestra noción de ‘duración’ es la sucesión? Lo que explica la ficción y la despoja de su halo de misterio es el hecho de que realmente se presenta la idea de ‘duración’. Y cuando decimos que se presenta dicha idea implicamos que ha sido instanciada —por medio de la sucesión de percepciones en nuestra mente. Es decir, la representación en términos de CERS tiene lugar —de hecho se satisface el principio CN—, sólo que *falsamente* se la atribuimos a un objeto —percepción— inmutable [T, 1.2.3.11].

Creo que este conjunto de observaciones confiere evidencia favorable a la tesis de que todos los aspectos y recovecos de la doctrina humeana de la duración cuadran perfectamente con CERS y se muestran más diáfanos bajo su luz: lo que constituye una prueba indirecta de que Hume suscribió CERS.

B. LA NOCIÓN DE DURACIÓN Y LA CONCEPCIÓN INTENCIONAL DE LA REPRESENTACIÓN

El discurso humeano en torno a la noción de ‘duración’ pierde sentido y claridad si tenemos presente otra concepción de representación mental: representación-por-contenido-intencional, por ejemplo.

El empirismo humeano, aparentemente, no tiene ningún conflicto con la concepción intencional de la representación. Es por eso que no parece existir ninguna tensión entre dicho tipo de representación y la explicación que ofrece Hume sobre el origen de la idea de ‘duración’. Que no podamos adquirir el concepto de ‘duración’ o ‘tiempo’ a menos que hayamos tenido cierto tipo de experiencias es una condición que no sólo Hume aceptaría.

Filósofos contemporáneos acólitos de la representación-por-contenido-intencional también estarían de acuerdo con dicha condición.⁵

La representación-por-contenido-intencional tiene lugar sin necesidad de que se instancie ningún tipo de cualidad o propiedad. Puedo reflexionar acerca del tiempo o la duración sin que esté presente ante mi mente ninguna cualidad en particular. Es por ello que no parece haber ningún absurdo, bajo la concepción intencional, en decir de un objeto inmutable —o de cualquier objeto— que tiene duración. La representación intencional no instancia rasgos o propiedades, las *refiere* o *apunta hacia* ellas. Pero si tenemos presente esta concepción de representación al atender la doctrina humeana de la duración, muchas piezas de su discurso terminan siendo superfluas o ininteligibles. Las hostilidades comienzan cuando Hume establece los requisitos para que se presente de nuevo en la mente la idea de ‘duración’. Si Hume sostuviera una concepción de representación intencional no tendría por qué insistir en la necesidad de que, para que se produzca la idea de ‘duración’ cierto rasgo —como la presencia de objetos en sucesión— debe ser instanciado en la mente. Esta exigencia está de más en una concepción intencional de la representación. No es necesaria. Lo mismo que es innecesaria para dicha concepción concluir que los objetos inmutables no tienen duración. La representación mental intencional permite —del mismo que los lenguajes naturales permiten la construcción de un número infinito de oraciones—, que se construya un número infinito de pensamientos —proposicionales—, bajo ciertas restricciones sintácticas. Así, del mismo modo que podemos poner las palabras juntas en la frase ‘objeto inmutable con duración’; en la concepción intencional de la representación podemos poner las ideas o conceptos juntos y tener el pensamiento ‘objeto inmutable con duración’. Este es un procedimiento perfectamente válido dentro de la concepción intencional de la representación, pero está claramente censurado dentro de la doctrina humeana de la duración. ‘Objeto inmutable con duración’ es un pensamiento imposible, la idea o impresión de un ‘objeto inmutable’ excluye la posibilidad de que se produzca la idea de ‘duración’. La concepción de representación intencional no encaja con la doctrina humeana del tiempo.

No obstante, puede objetarse, Hume reconoce que los seres humanos, en virtud de una ficción, tienen la creencia de que los objetos inmutables participan de la duración. ¿No prueba esto que, después de todo el pensamiento ‘objeto inmutable con duración’ es posible

⁵ Cfr. Prinz, (2000).

dentro de la doctrina humeana del tiempo... del mismo modo que en la concepción intencional de la representación? Pero esto no significa viento a favor para la representación intencional. Al contrario. La existencia de la misma ficción se torna misteriosa e ininteligible a la luz de este tipo de representación. Según Hume, la idea de ‘duración’ no consiste más que en un conjunto de objetos —percepciones— sucediéndose uno a otro. Definida así la idea de ‘duración’, el pensamiento ‘objeto inmutable con duración’ resulta tan absurdo como el pensamiento ‘objeto circular con ángulos’: ¿cómo es posible que en todos los seres humanos se presente una —ficción— creencia tan absurda? En términos de la concepción intencional de la representación esto es un completo misterio, y la explicación que ofrece Hume de esto es ininteligible.

La causa de la ficción es una *confusión*. La idea de ‘duración’ de hecho sí se presenta, a través de la sucesión de percepciones que constituye nuestra mente, pero falsamente la aplicamos al objeto inmutable. Cómo puede ser esta una explicación razonable para la ficción que nos ocupa, cuando tenemos en mente la concepción de representación intencional. Es difícil darle sentido a la afirmación de que estamos confundidos acerca del contenido de nuestros pensamientos cuando éstos son intencionales o proposicionales. Según la explicación humeana de la ficción, lo que realmente estamos o deberíamos estar pensando es algo así como ‘mi vida mental tiene duración’... y sin embargo tenemos el pensamiento ‘objeto inmutable con duración’. Pero la diferencia de contenidos es por demás extravagante. Sigue siendo un misterio cómo vamos de un contenido a otro. En el caso de CERS la confusión es menos misteriosa. La equivocación al aplicar al objeto inmutable la idea de ‘duración’ —cuando en realidad dicha idea es producto de la sucesión de percepciones en nuestra mente—, es más parecido al tipo de error que cometemos cuando fallamos al reconocer la causa de ver todo amarillento: podemos pensar que se debe a las micas de nuestros anteojos cuando en realidad es causado por una lesión o patología ocular. Este tipo de errores los cometemos continuamente. Pero pasar de un contenido a otro a causa de una confusión o error es una idea mucho más oscura.

De nuevo, resulta muy complicado conferirle sentido a la explicación que Hume ofrece acerca de cómo tiene lugar la ficción de la duración, si suponemos que adscribía una concepción de la representación intencional: vuelve ininteligible esta parte de su doctrina de la duración.

Esta batería de observaciones constituye una forma negativa e indirecta de apoyar mi tesis. Al probar que con la concepción intencional de la representación la doctrina humeana de la duración se torna oscura e ininteligible, y ya que este tipo de concepción de representación es la alternativa más recurrida en términos de representación, CERS se presenta como la única y necesaria ruta hacia la comprensión de la noción humeana de ‘duración’.

4.2 REPRESENTACIÓN: IDEAS ABSTRACTAS

La Concepción Estricta de Representación por Semejanza (CERS) emplaza asuntos ontológicos. Pareciera que la posibilidad de ‘representación’ exige que existan *esencias* que puedan instanciarse en la mente. Por ejemplo, que podamos concebir o imaginar gatos depende de que haya algo así como una esencia gatuna que puede instanciarse de alguna forma en nuestra mente. Naturalmente, para Hume, en tanto que nominalista, no son necesarias las esencias de gatos para pensar o imaginar o tener siquiera la idea de gato.⁶ Los compromisos ontológicos humeanos involucran una serie de argumentos en contra de las ideas abstractas que pueden resultar incomprensibles si uno entiende su idea de representación en términos *intencionales* y no en términos de *semejanza estricta* (CERS). Hume ofrece tres sub-argumentos en contra de la existencia de las ideas abstractas.⁷

Según Hume, su argumento —compuesto de tres sub-argumentos— probará que *es completamente imposible concebir una cantidad o cualidad sin formarse una idea precisa de sus grados*.

1. El primer argumento involucra las nociones de *diferencia*, *posibilidad de distinguir* y *separabilidad* de ciertas ideas. El paso crucial de este argumento consiste en afirmar que, ya que no podemos separar la cantidad del grado en el cual aparece tal cantidad —p. ej., separar una línea de su largo—, no podemos tener una idea de cantidad que no tenga un grado preciso.

⁶ En el apartado 2.2 se especifica que CERS implica representaciones RIP. Es decir, representaciones que instancian cualidades de objetos (en este caso, impresiones) *particulares* (nominalismo), en oposición a *tipos* o *clases* de objetos (universales).

⁷ Las *ideas abstractas*, para Hume, son el conjunto de ideas que representan a todos los miembros de una clase —ya sea natural o artificial, etc.— sin representar ninguna de las cualidades particulares que distingue a los diferentes miembros de la clase o conjunto. *Cfr. T*, 1.1.7.

Es evidente a primera vista, sin embargo, que la longitud precisa de una línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, como tampoco el grado preciso de la cualidad lo es de la cualidad. Estas ideas no admiten pues separación, de la misma manera que no admiten distinción ni diferencia. Están consecuentemente unidas entre sí en la concepción, y la idea general de una línea presenta en su aparecer ante la mente —a pesar de todas nuestras abstracciones y operaciones refinadas— un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de que pueda hacerse esta línea representante de grados diferentes [T, 1.1.7.3].

2. Un segundo argumento comienza con la premisa de que no podemos tener una impresión indeterminada, y concluye que no podemos tener una idea indeterminada, ya que las ideas son copias exactas de las impresiones y sólo difieren en su fuerza y vivacidad [T, 1.1.7.5].

3. El tercer argumento es un asalto de tipo *modus tollens*. Si tenemos una idea de triángulo clara y distinta, sin características determinadas, debería existir un triángulo con estas características en la realidad. Pero en realidad no hay ningún triángulo así, por lo tanto no tenemos una idea tal [T, 1.1.7.6].

Cada uno de estos argumentos involucra el principio de Condición Necesaria (CN). En los tres, Hume infiere de la existencia de ciertas características en las impresiones, a la necesidad de las mismas características en las ideas que producen y las representan. Esto nos conduce a interpretar las ideas como representaciones RIP: la o las cualidades presentes en la impresión *necesariamente deben* re-instarciarse en las ideas. Así, CERS vuelve a resultar central para los argumentos humeanos sobre las ideas abstractas.

Según el juicio de algunos estudiosos de Hume o del tema, sus argumentos en este particular —de clara ascendencia berkeleyana—, son bastante frágiles. De entrada, (i) se podría suponer que la noción de abstracción no nos compromete con la suposición de que el tamaño puede existir separado de la forma —e incluso que Berkeley mismo no atacaba en estos términos la idea de *abstracción*. En este sentido, podría pensarse que Hume sólo boxeaba con su sombra al esgrimir este argumento. Por otro lado, (ii) Phillip Cummins alega que el segundo argumento humeano contra las ideas abstractas ignora la posibilidad de

que haya *cualidades* —impresiones— *indeterminadas que puedan ser representadas* —a su vez— *por ideas*.⁸

Pero puede ser que los argumentos de Hume no estén tan mal encaminados. Consideremos la primera observación. Según ésta, al no estar comprometidos con la suposición de que el tamaño pueda existir separado de la forma, los acólitos de las ideas abstractas no tienen por qué preocuparse ante las críticas humeanas en torno a esta suposición. Esta posibilidad conduce a un tipo de seguidores de las ideas abstractas bastante especial. Deben aceptar que existen muchas ideas abstractas que vienen en *paquetes*. Así, siguiendo con nuestro ejemplo, la idea abstracta de forma debe venir junto con las ideas abstractas de tamaño, línea recta o circular —dependiendo de la idea abstracta de forma de que se trate. Ahora bien, esta clase de concepción de las ideas abstractas, obviamente no involucra una concepción de la representación mental intencional. La representación mental intencional no necesita aceptar una tesis tan extravagante como la de las ‘ideas abstractas en *paquetes*’. Como quiera que se especifique la noción de representación mental intencional —como la propiedad de los estados mentales de *ser sobre algo*; *estar dirigido a algo*; o *referir algo*— no requiere aceptar nada por el estilo. Pero, ¿entonces qué concepción de representación mental debería suscribir este tipo de defensor de las ideas abstractas en *paquetes*? En el *Tratado*, Hume embiste contra la que denomina *opinión tradicional* [*‘receiv’d opinion’*, T, 1.1.7.1], en ese tiempo encarnada —según apuntan David y Mary Norton en sus anotaciones al *Tratado*— por las explicaciones que sobre las ideas abstractas o generales ofrecieron filósofos como John Locke y Pierre Gassendi. Es importante destacar, en este sentido, que la llamada *opinión tradicional* involucraba una concepción de las ideas como imágenes: una concepción de la representación por semejanza.⁹

Hume lleva la lógica de las imágenes metales —del imaginismo— a sus últimas consecuencias, y lo que muestra es que no son compatibles con una noción *convencional* de *abstracción*. Un partidario *convencional* de las ideas abstractas debe creer que en efecto hay una idea abstracta de ‘forma’ y otra *distinta* de ‘tamaño’. Ahora, si este defensor de la

⁸ Cummins (1996, p. 63).

⁹ De hecho, autores como H.H. Price (1953, p.238) y Nigel Thomas (2007) aseveran que, si acaso existió una polémica en torno a las ideas abstractas, fue posible gracias a una concepción común de la representación mental en términos de semejanza: imaginismo.

abstracción además sostiene una concepción de la representación-por-semejanza —*fuerte o estricta*¹⁰—, entonces debe conceder que las ideas abstractas de ‘forma’ y ‘tamaño’ instancian (cada una por *separado*) la forma y el tamaño. Luego, los adeptos de las ideas abstractas que además adscriben alguna variedad de concepción de la representación-por-semejanza están *comprometidos* con la *suposición* de que el tamaño puede existir separado de la forma, y en este punto son vulnerables a las críticas humeanas. Tanto el defensor de las ‘ideas abstractas en *paquetes*’, como el adepto a la concepción de representación intencional, serían inmunes a los argumentos humeanos. Pero nadie en el tiempo de Hume llegó a suscribir una concepción tan extravagante como la de las ‘ideas abstractas en *paquetes*’¹¹ y, por otro lado, es bastante cuestionable que alguien haya sostenido en esta época una concepción intencional de la representación. Para interpretar correctamente los argumentos humeanos contra las ideas abstractas, es indispensable tomar en cuenta *a quién* dirige sus críticas y qué concepción de representación está operando, tanto en las teorías de sus oponentes como en su propia concepción de la mente humana. En este sentido, encontraremos que la atmósfera filosófica del siglo XVIII adoptó la *semejanza* como la relación en la que se sustenta la representación mental —las ideas—, y es natural, por lo tanto, pensar que ésta es la *opinión tradicional* [*receive’d opinion*] a la que se opone nuestro autor.

En cuanto a la reconvención de Cummins, podría decirse que Hume no puede más que ignorarla dada la teoría de la representación con la que está trabajando. Cummins ataca el segundo argumento humeano insistiendo en que no considera la posibilidad de que ‘aunque el objeto (impresión) sea en sí mismo *determinado*, puede tener *cualidades indeterminadas dependientes*, las cuales pueden ser representadas por las ideas’.¹² Pero, ¿qué quiere decir este autor con ‘*cualidades indeterminadas dependientes*, las cuales pueden ser representadas por las ideas’? Bien, está apelando a una distinción entre entes independientes y dependientes que nos pueden permitir postular entidades no-autónomas —*cualidades indeterminadas*—, que existen sólo como propiedades de entidades que subsisten por sí mismas

¹⁰ *Supra.* 2.2.

¹¹ Lo más cercano a una concepción de las *ideas abstractas en paquetes* está en Descartes, quien sugirió que algunas ideas generales podrían implicar otras ideas generales. Agradezco a Lorena García que me haya puesto al tanto de este hecho.

¹² Cummins (1996, pp. 62-63).

—objetos o impresiones determinadas—, de las cuales sí puede decirse que existen realmente.

Bueno, hay pasajes de Heidegger más oscuros. Un ejemplo nos ayudará con este galimatías. Decimos que aunque todos los triángulos —reales o concebibles— tienen ángulos y líneas con grados precisos o determinados, el análisis filosófico requiere el reconocimiento de cualidades no determinadas (p. ej., tamaño) distintas del triángulo mismo. En este sentido, los triángulos son entidades (determinadas) que subsisten por sí mismas, y que pueden ejemplificar cualidades genuinas, aunque no-autónomas (tamaño), que pueden ser indeterminadas.¹³

De nuevo, la concepción de representación que suscribe Hume (CERS) no deja espacio para este tipo de maniobras. Las *representaciones RIP* son un tipo de representación bien específico: su función representacional la llevan a cabo ejemplificando o instanciando algún objeto (impresión compleja) o cualidad (impresión simple) particular. Lo que propone Cummins de algún modo implica que las ideas —en tanto que representaciones— instancien más de lo que de hecho instancian —lo que está en la impresión. Según Cummins, además de lo que ya aparece determinado en la impresión compleja o simple —u objeto o cualidad—, es posible pensar en entes dependientes de aquélla; cualidades indeterminadas. Pero, ¿cómo —podría reconvenir Hume— una cualidad tal podría incluirse, extraerse o encontrarse en la impresión? La única manera posible para Hume es que sea instanciada en ella. De hecho, para retomar el ejemplo del triángulo, puede decirse que el ‘tamaño’ —en tanto que cualidad— está instanciado en una impresión de un triángulo, pero incluso en este caso el tamaño debe estar instanciado de una manera *precisa o determinada*; para Hume ‘todas las impresiones son claras y precisas’ [T, 1.3.2.7]. Tenemos pues, que las características de la concepción de representación que sostiene Hume cierran el paso a la posibilidad que sugiere Cummins —que pueda hablarse de cualidades indeterminadas. Menos plausible aún es pensar que las ideas puedan representar tales cualidades indeterminadas, ya que ‘nuestras ideas son copias de nuestras impresiones, y las representan en todas sus partes’¹⁴ y ‘tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras’ [T,

¹³ *Op. cit.*, p. 62.

¹⁴ *Ibid.*; T, 1.3.7.5.

1.1.1.7]. Luego, si las impresiones no pueden instanciar cualidades indeterminadas, las ideas no podrán nunca representarlas.

La naturalidad con la que CERS —con sus principios y conceptos— encaja con los argumentos humeanos contra las ideas abstractas, aunado a la improcedencia de las objeciones si se supone el hecho de que Hume tenía en mente una concepción de la representación mental como CERS, confieren más apoyo a la tesis principal de este trabajo: CERS es la concepción de representación mental que suscribe Hume en el *Tratado*.

4.3 REPRESENTACIÓN: ESCEPTICISMO RESPECTO DEL MUNDO EXTERIOR EN DOS PASOS

En todas las interpretaciones, críticas y defensas que se han escrito en torno al escepticismo humeano respecto del mundo exterior, rara vez se hace explícita la importancia que tiene su concepción de representación mental para llegar a dicho resultado. En este apartado intentaré subsanar este hueco y hacer evidente lo crucial que resulta CERS —la concepción de representación mental que se le atribuye a Hume en este trabajo— para llegar a la conclusión escéptica respecto del mundo exterior: CERS es uno de dos pasos indispensables para asegurar el escepticismo. Enseguida desarrollaré la trama argumentativa que desemboca en el escepticismo humeano respecto del mundo exterior, de modo que quede al descubierto la relevancia de CERS para llegar a esta célebre conclusión.

4.3.1. PASO I: LA TESIS DE LA NO-DIFERENCIA ESPECÍFICA

Podemos pensar en dos tesis humeanas que hacen al escepticismo acerca del mundo externo algo ineludible. Estas dos tesis muestran tal escepticismo como un *escepticismo conceptual*,¹⁵ con el resultado de que no podemos pensar justificadamente un mundo externo a nuestra mente. A la primera tesis la llamaré de aquí en adelante, Tesis de la No-Diferencia Específica (**TNDE**).

TNDE: Los objetos no pueden ser específicamente diferentes de nuestras percepciones.

¹⁵ Con *escepticismo conceptual* me refiero a un tipo de maniobra argumentativa en la que se definen ciertos conceptos cruciales de manera tal que el curso del argumento desemboca irremediabilmente en conclusiones escépticas.

Esta tesis aparece temprano en el *Tratado* en un pasaje que exige atención y cautela:

... dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se *derivan* de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea *específicamente distinto* a las ideas e impresiones [T, 1.2.6.8. Las itálicas son agregadas].

Este puede ser un desconcertante pasaje que contiene una inquietante y errónea conclusión. *¿Cómo se conecta la cuestión del origen causal de nuestras ideas con la restricción acerca de lo que éstas pueden representar o no?* Ha sido habitual —antes que formular este cuestionamiento— concentrarse en la primera parte del pasaje, en la que se habla acerca de *lo que está presente a la mente*. Es parte del “evangelio” —desde Reid¹⁶— la idea de que la filosofía moderna, especialmente la que procede de Hume, posiciona las ideas entre nosotros y el mundo externo. La lectura tradicional de Hume sostiene que las ideas son directamente percibidas, o que están presentes a la mente, y que todo fuera de ésta es indirectamente percibido. La importancia y el sentido del ‘directo’ nunca —hasta donde puedo recordar— ha sido bien esclarecido, pero parece admitir tanto una connotación psicológica como una epistemológica. Las ideas y las impresiones son aquello de lo que inmediata o directamente somos conscientes —sentido psicológico— y de ellas provienen nuestras evidencias respecto de cualquier cosa fuera de la mente —sentido epistemológico. Ambas interpretaciones podrían estar basadas en el uso que Hume hace del término ‘derivar’ —en el pasaje referido. Pero ‘derivar’ en el contexto en que se expresa bien podría significar simplemente ‘copiar’, y en este sentido a todo a lo que se estaría refiriendo Hume sería a su principio de que las ideas son *copias* de las impresiones. Así dispuestas las nociones, el pasaje, en un sentido estricto, bien puede aceptar la interpretación psicológica, más no necesariamente soporta la interpretación epistemológica.

En un artículo ya referido,¹⁷ Anne J. Jacobson intenta mostrar que trabajos recientes en filosofía de la mente y ciencia cognitiva contemplan una noción de representación mental muy cercana a la que se obtiene desde la interpretación psicológica del pasaje estudiado:

¹⁶ Thomas Reid fue contemporáneo de Hume y uno de los primeros y más importantes críticos de su escepticismo respecto del mundo externo.

¹⁷ Jacobson (2004).

una que varios filósofos de los siglos XVII y XVIII podrían haber tenido en mente. Desde la perspectiva de esta concepción, lo que se dice que está presente a la mente *son simplemente los vehículos o materiales de la experiencia y el pensamiento*. Obtendremos implicaciones epistemológicas —de realismo directo o indirecto— sólo cuando hacemos alguna afirmación acerca de *qué es* lo que los vehículos que postulamos —como el material de nuestra experiencia y pensamiento— nos permiten representar. Esto es: epistemológicamente no se sigue nada de la afirmación de que las percepciones ocurren en el cerebro, porque la sola afirmación no decide o dice nada acerca de si una percepción cualquiera es una percepción del mundo externo o, en su defecto, solo una percepción de rastros de algo que podría ser el mundo exterior. Lo que intento probar con esto es que el pasaje bajo discusión *no es suficiente* para acceder a la conclusión escéptica respecto de la existencia de objetos extra-mentales. Arriba he señalado que son dos tesis las que desencadenan dicha conclusión. Luego, es necesario agregar un ingrediente más.

4.3.2. PASO II: LA CONCEPCIÓN HUMEANA DE REPRESENTACIÓN MENTAL: CERS

En la perspectiva que intento presentar lo que es importante —el ingrediente extra— es la teoría humeana de la representación: CERS es la clave que posibilita la conexión —en el pasaje arriba citado— entre el origen causal de las ideas y lo que éstas pueden o no representar. Veamos como CERS viene a ser el ingrediente faltante para la receta del escepticismo acerca del mundo exterior.

Dado el principio de condición necesaria (CN), las impresiones y las ideas pueden representar objetos extra-mentales sólo si esos objetos tienen características que puedan ser instanciadas en impresiones e ideas. Es decir, ya que las ideas son copias de sus impresiones correspondientes —y por lo tanto tienen las mismas características o cualidades—, las ideas pueden representar sólo aquello que tenga las mismas cualidades que tienen las impresiones. En esta dirección, el resultado es **TNDE**: los objetos que podemos representar no pueden ser específicamente diferentes de nuestras percepciones. Tiene que existir una semejanza ontológica entre percepciones y objetos; al menos en el sentido mínimo de que deben tener los mismos tipos de cualidades o propiedades. En este sentido Hume expresa:

A lo más que podemos llegar al concebir objetos externos, cuando se suponen *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general, no suponemos que sean específicamente distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones [T, 1.2.6.9].

Los objetos externos tendrán que ser cosas muy parecidas a nuestras percepciones, excepto que con diferentes relaciones. Como señala Hume en otro lugar, tales *relaciones diferentes* serán una existencia continua y distinta, y los objetos así concebidos no detentarán la dependencia respecto de la mente que tienen una impresión o una idea.¹⁸ Nótese que aún no se establece la conclusión escéptica... aunque Hume ya proporcionó los recursos conceptuales y sólo falta ensamblarlos de la forma correcta.

Del hecho de que los objetos de nuestros sentidos no puedan ser específicamente diferentes de nuestras impresiones, no se sigue inmediatamente que no pueda haber gatos y perros. Quizá los gatos y los perros pudieran ser *específicamente* parecidos o semejantes a nuestras percepciones, excepto que con diferentes relaciones. Aquí es donde la concepción de representación mental humeana (CERS) aparece, y establece que *nuestras percepciones no podrían instanciar las características que darían a los objetos de los sentidos su independencia respecto de la mente*. La conclusión escéptica se asegura por el hecho de que los sentidos no pueden proveernos noción alguna de existencia continua y distinta (independiente de la mente):

De este modo, y resumiendo lo dicho sobre los sentidos, es evidente que estos no nos entregan noción alguna de existencia continua, pues no pueden actuar más allá de los límites en que de hecho actúan. Menos aún originan la creencia en una existencia distinta, pues no pueden ofrecer a la mente tal cosa, ni como algo representado ni como algo original. [T, 1.4.2.11].

¹⁸ TNDE también aparece en el libro I, parte IV, sección 2 del *Tratado*, cuando Hume dice, 'seguiremos con esa distinción entre ambos problemas, y examinaremos si son los sentidos, la razón o la imaginación lo que origina una opinión favorable a una existencia *continua* y *distinta*. Estas son las únicas preguntas inteligibles que acepta este asunto, pues en lo tocante a la noción de existencia externa, en cuanto algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos mostrado ya lo absurdo de tal noción' [T, 1.4.2.2].

Los sentidos no pueden darnos noción alguna de una existencia que continúa cuando no es percibida porque —simplemente— no pueden informarnos de nada que no esté presente a ellos. Tampoco pueden proveernos de noción alguna de una entidad distinta de nuestras percepciones. Podrían hacerlo si pudieran presentar tanto una imagen como un objeto —al mismo tiempo—; pero las percepciones no presentan este tipo de dualidad. Lo que esto significa es que los sentidos no pueden producir en nosotros idea alguna de objetos que existen de forma continua y distinta (independiente de nuestra mente).

TNDE es entonces uno de los extremos de la pinza en el *Tratado* que hacen el escepticismo respecto al mundo externo algo inevitable: el otro extremo es CERS. **TNDE** estipula que los objetos —al menos— han de ser parecidos a como nos los presentan las percepciones —para poder pensar que nuestra mente los puede representar—; luego entra en escena CERS para ayudar a establecer que nuestras percepciones —mentales— no pueden instanciar las cualidades *distintivas* de los objetos extra-mentales: existencia continua y distinta. Luego, no sólo no tenemos razones para creer en la existencia de objetos externos o extra-mentales, de hecho no deberíamos decir que tenemos idea alguna de ellos. En realidad la cuestión crucial es bastante trivial: naturalmente, nuestras percepciones —mentales— no pueden *instanciar* las cualidades distintivas de los entes extra-mentales. De ser así, un tipo de entidad mental como las percepciones sería también un tipo de entidad extra-mental, lo cual es una contradicción. La consecuencia es que no podemos pensar literalmente en un mundo exterior o extra-mental o independiente de la mente; es sólo una ficción. En todo caso, tenemos que ser cautelosos respecto de la importancia de esta conclusión. No podemos pensar literalmente que nos movemos en un mundo independiente de la mente. No obstante, podemos decir que lo hacemos mediante la creación de una ficción, y que podemos actuar como si lo hiciéramos al tratar nuestras percepciones como objetos —parecidos a las percepciones— que son de hecho extra-mentales o independientes de la mente.

El escepticismo de Hume es inevitable porque su teoría de las ideas¹⁹ —el cual implica **TNDE**— y la teoría de la representación que aquí se le adscribe generan un problema serio de recursos conceptuales, y ni la imaginación ni la razón alcanzan para resolver la dificultad. De cualquier modo, Hume apela a cierta labor de la imaginación para explicar

¹⁹ Principalmente el empirismo que se deriva del principio de la copia.

cómo es que llegamos a hablar y comportarnos como si contáramos con los recursos conceptuales con que de hecho no contamos, y mucha de la discusión humeana en este sentido se orienta hacia una reconstrucción racional de cómo sucede o es posible esto.

4.3.3. LA CREENCIA VULGAR Y EL ESCEPTICISMO RESPECTO DEL MUNDO EXTERIOR

En el apartado anterior intenté dar argumentos para atribuir a Hume un escepticismo respecto del mundo externo, apoyándome en pasajes del *Tratado* que aparecen relativamente temprano en él. Evidentemente, para poder sostener con mayor firmeza esta propuesta, será necesario mostrar que el resto del texto encaja y mantiene este talante escéptico: esto es lo que intentaré en este apartado.

En la sección II, parte IV del libro primero puede detectarse una transición escéptica notable. Ahí, Hume comienza sosteniendo que de ninguna forma podemos cuestionar la existencia de los cuerpos externos, y que todo lo que nos es lícito hacer es investigar las causas de nuestra creencia en ellos. Pero después de su investigación Hume nos dice:

Yo había comenzado este asunto sentando como premisa que debemos confiar implícitamente en nuestros sentidos, y que esta sería la conclusión que se desprendería del conjunto de mis razonamientos. Sin embargo, si he de ser sincero, me siento *en este momento* de opinión totalmente contraria, y más inclinado a no conceder fe en absoluto a mis sentidos o, más bien, a mi imaginación... [Las creencias del vulgo conllevan] una crasa ilusión... En cuanto al [punto de vista] filosófico, se encuentra sometido a las mismas dificultades, y además tiene que cargar en todo momento con el absurdo de tener que refutar y a la vez confirmar la suposición vulgar... Los filósofos...muestran una inclinación tan grande a creer [lo que el vulgo cree] que inventan arbitrariamente un nuevo grupo de percepciones, con el fin de atribuir a ellas esas cualidades... [Para esta] duda escéptica... sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio. [*T*, 1.4.2.56].

Como este pasaje consigna, aunque la creencia vulgar en la existencia distinta y continua de los cuerpos es inaceptable, los filósofos dependen de ella y son incapaces de articular una alternativa moderadamente aceptable a ésta. La mayoría de los filósofos, cree Hume, fracasan en la tarea que pretenden llevar a cabo: ellos, como el vulgo, están incapacitados para ir más allá de los límites impuestos por las impresiones. Así, tanto los filósofos

como el vulgo están confinados a sus percepciones, y mientras que él último toma a éstas como objetos, los primeros inventan un nuevo conjunto de percepciones de las cuales dicen que son los verdaderos objetos externos.

Pero, ¿por qué es tan cuestionable la creencia del vulgo? Hay que recordar que los objetos de nuestros sentidos no pueden ser otra cosa que nuestras percepciones, y éstas no pueden instanciar las características distintivas de los objetos extra-mentales —continuidad e independencia. De aquí que cuando el vulgo cree en el cuerpo, sus creencias son creencias acerca de objetos mentales, a saber, sus percepciones. Esta tipificación de lo que el vulgo cree —y cómo lo hace— aparece recurrentemente en el *Tratado*, tal y como lo evidencian el siguiente pasaje y los tres que le siguen:

A fin de evitar toda ambigüedad y confusión a este respecto, señalaré que voy a explicar aquí las opiniones y creencias del vulgo en lo referente a la existencias de los cuerpos... por mucho que los filósofos puedan distinguir entre objetos y percepciones sensibles (que suponen coexistentes y semejantes), esta es con todo una distinción que la generalidad de los hombres no comprenden, ya que cuando perciben un solo ser no pueden asentir nunca a la opinión en pro de una doble existencia y representación. Las sensaciones mismas que entran por los ojos o los oídos son para ellos, los objetos verdaderos, y no pueden concebir fácilmente que la pluma y el papel que perciben inmediatamente representen otra cosa diferente, aunque semejante [T, 1.4.2.31].

La tarea que Hume se impone es la de explicar cómo el vulgo llega a tomar sus percepciones por los cuerpos mismos. Ciertamente, descubre nuestro autor, la razón no tiene nada que ver en esto, toda vez que la opinión del vulgo no es de ningún modo razonable. La imaginación entra aquí en escena para realizar su más fastuoso papel:

La misma imagen presente a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y es a estas imágenes discontinuas a las que atribuimos una identidad perfecta. Pero como la interrupción de la aparición parece contraria a la identidad y nos lleva a considerar naturalmente estas percepciones semejantes como diferentes entre sí, nos vemos aquí en el problema de cómo reconciliar opiniones tan opuestas. El paso suave de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos lleva a atribuir a estas una unidad perfecta. El modo discontinuo de su aparición nos lleva a considerarlas como seres muy parecidos, no obstante distintos, y manifiestos a intervalos. La perplejidad que surge de esta contradicción produce una

inclinación a unir esas apariciones discontinua mediante la ficción de una existencia continua [T, 1.4.2.36].

La imaginación crea una ficción que adquiere vivacidad y se convierte en una creencia. La creencia, con todo, sigue siendo una creencia acerca de nuestras propias percepciones y en este caso es una creencia —después de todo— falsa.

Sin duda, es evidente que como el vulgo *supone* que sus percepciones son los únicos objetos, y al mismo tiempo *cree* en la existencia continua de la materia, tendremos que explicar el origen de esta creencia sobre la base de aquella suposición. Ahora bien, en lo que respecta a ésta última, *es falso* decir que algunos de nuestros objetos, o de nuestra percepciones, sean exactamente el mismo después de una interrupción; en consecuencia, la opinión en favor de la identidad no podrá surgir nunca de la razón, sino de la imaginación [T, 1.4.2.43. Las itálicas son agregadas].

El sistema del vulgo, entonces, no puede ser correcto:

Es una crasa ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes sean numéricamente la misma cosa, y es esta ilusión la que nos lleva a pensar que esas percepciones son continuas y siguen existiendo aun cuando no se manifiesten a los sentidos. Esto es lo que ocurre en nuestro sistema vulgar [T, 1.4.3.56].

Ya que no podemos instanciar en nuestras impresiones las características de una existencia ‘continua’ y ‘distinta’, no podemos, por lo tanto, pensar en las características como estando en objetos continuos y distintos.

Recapitulando: el argumento central de este apartado y del anterior pretende establecer que la noción de representación que en este trabajo se adscribe a Hume (CERS), aunada a **TNDE**, hace el escepticismo del *Tratado* algo inevitable: simplemente se cierra la posibilidad de que nuestras impresiones e ideas —en tanto que mentales o mente-dependientes— puedan instanciar la clase de características necesarias —ser continuo y distinto— para pensar en objetos extra-mentales o independientes de la mente. Cualesquiera que sean los detalles de la función de la imaginación, ésta debe consistir, básicamente, en

amplificar la información que nos brindan los sentidos y en crear una ficción acerca de ciertas características que no pueden ser instanciadas en nuestras experiencia. Según Hume los filósofos no podrán tampoco eliminar de sus teorías la visión vulgar, y en el mejor de los casos apenas ensayarán conjeturas sobre las percepciones mismas.

Una creencia en objetos o cuerpos externos es como una creencia en objetos que tienen duración sin ningún tipo de cambio; excepto que la creencia en objetos externos resulta una peor postura. La duración al menos puede ser instanciada en nuestras percepciones,²⁰ pero los objetos extra-metales —ya que exigen características no instanciables como el ser continuos y distintos— no. La concepción de objetos extra-mentales debe ser una invención mucho más elaborada que la de objetos con duración pero inmutables; y las consideraciones de Hume acerca de la imaginación así parecen revelarlo.

Antes de abandonar esta cuestión, es importante insistir en que la forma en que aquí se entiende el escepticismo humeano respecto del mundo externo implica que el problema fundamental que lleva a nuestro autor a tal resultado es de índole semántica: su concepción de representación en términos de *re-instanciación* (CERS) es, junto con **TNDE**, lo que impide que la mente cuente con los recursos conceptuales necesarios para llegar a una creencia razonable acerca del mundo externo. Vale la pena hacer notar que esta lectura humeana puede entrar en conflicto con cierto tipo de interpretación dominante —por lo menos en los últimos años— en la que el papel de la imaginación puede ser sobre-estimado.

En la literatura humeana reciente existe cierto tipo de lectura que encuentra en sus reflexiones sobre la imaginación la base para una noción de *inferencia justificada* que reditúa —más bien— en una crítica positiva respecto de nuestra creencia en el mundo externo. Esta línea interpretativa puede ser reconocida como la *nueva lectura estándar* de Hume,²¹ y aunque a través de ésta pueden verse las reflexiones humeanas sobre la imaginación como una ampliación y aportación a las clases de procesos que producen conocimiento —además de la razón y la experiencia—, realmente asume la posesión de recursos conceptuales que el

²⁰ La duración puede ser instanciada, precisamente, por medio de la sucesión de impresiones.

²¹ Como opuesta a la *antigua lectura estándar*, que fundamenta el escepticismo humeano en una concepción acerca de lo que está presente ante la mente. De hecho, Galen Strawson (2000), reconoce a esta —que aquí denomino— *antigua lectura estándar* como la visión estándar (*standard view*) del escepticismo humeano.

sistema de Hume simplemente no tiene. De nuevo, el problema de Hume es que su concepción de representación (CERS) limita seriamente nuestra capacidad para concebirnos a nosotros mismos como existiendo en un mundo con objetos extra-mentales. Las apelaciones a la imaginación que se concentran en la cuestión de si podemos justificadamente inferir Q de P , piden la cuestión acerca de si contamos con los recursos conceptuales necesarios para crear Q .

4.4 REPRESENTACIÓN: ‘FUERZA Y VIVACIDAD’

Hume postula la noción de ‘fuerza y vivacidad’²² para establecer distinciones importantes entre las percepciones de la mente: a) impresiones de (sus respectivas) ideas, b) ideas de la memoria de ideas de la imaginación y c) creencias de meras concepciones. Pero es muy difícil cortar tan fino con una noción tan vaga e indefinida. Y el asunto es serio. El criterio de ‘fuerza y vivacidad’ soporta la epistemología, la psicología y hasta la ontología del programa humeano. Si no se cuenta con un criterio aceptable para discernir entre diversos estados mentales —como percibir, recordar, imaginar, juzgar o creer—, es muy complicado avanzar en cualquier dirección.

Los estudiosos de Hume —por lo menos aquellos que se preocupan por *re-presentar* su filosofía con un grado admisible de plausibilidad— han hecho interesantes esfuerzos por reconstruir y redimir la noción de ‘fuerza y vivacidad’. Dentro de estos esfuerzos destacan la propuesta semi-funcionalista de Stephen Everson (1995) y la de Francis Dauer (1999). Las pretensiones de este apartado no son de carácter positivo. No intentaré estructurar una interpretación de la noción de ‘fuerza y vivacidad’ que la vuelva útil para los fines para los que la propuso Hume. En cambio, intentaré apenas probar que las propuestas de Everson y Dauer —si acaso logran su objetivo— suponen una concepción de representación intencional que, según el planteamiento principal de este trabajo, es ajena a Hume. Los resultados, en este sentido, serán negativos: siempre hay una o varias tesis humeanas —principalmente su concepción de representación mental: CERS— que se combinan para impedir que las propuestas de los comentaristas en cuestión logren un grado de éxito aceptable.

²² Hume utiliza, de hecho, varios términos para aludir a este rasgo de las percepciones: ‘force and violence’ [T, 1.1.1.1]; ‘force and vivacity’ [T, 1.1.1.2]; ‘force and liveliness’ [T, 1.1.1.1].

4.4.1. EL SEMI-FUNCIONALISMO DE EVERSON

Everson propone que entendamos la noción de ‘fuerza y vivacidad’ en términos funcionales: “una ‘percepción’ tiene mayor fuerza y vivacidad que otra si produce un efecto poderoso en la mente” [Everson, 1995, p. 15]; donde ‘poderoso’ se explica en términos del efecto que tiene la percepción para generar creencias y acciones. Así, la *impresión* concreta de un oso tiene mayor ‘fuerza y vivacidad’ que el *recuerdo* de haberlo visto, ya que afecta más poderosamente a la mente que la última. A su vez, el recuerdo de haber visto un oso tiene —si retiene un grado importante de la ‘fuerza y vivacidad’ de la impresión de la que es recuerdo— un efecto mayor en la mente que la mera concepción de un oso producto de la imaginación [T, 1.1.3.1]. Por su parte, las creencias (ideas a las que se asiente) difieren de la mera concepción (ideas que ni se asienten, ni se niegan), toda vez que afectan más poderosamente a la mente, es decir, le aparecen con una ‘fuerza y vivacidad’ tal, que pueden determinar una cadena de razonamientos y de acciones. Dispuestas así las nociones, Everson puede establecer relaciones causales entre los diversos estados cognitivos y el comportamiento de las personas, siendo las impresiones y las creencias, los estados cognitivos con la mayor influencia sobre las acciones, seguidos por los recuerdos, las ficciones y las meras concepciones.

Antes de hacer algunas observaciones a esta propuesta, es justo que señalemos sus méritos. Everson es consciente de que Hume pretende distinguir entre diferentes estados mentales sin apelar a su origen causal. Su escepticismo respecto del mundo exterior le impide optar por este camino, es por ello que decide apelar a características *intrínsecas* de las percepciones —‘fuerza y vivacidad’—, que son accesibles al sujeto por medio de la introspección, para establecer diferencias entre estados mentales [Everson, 1995, pp. 10-11]. Everson también nota que la noción de ‘fuerza y vivacidad’ entendida como una característica *intrínseca* y *no-relacional* de las percepciones, aunada al compromiso humeano con una concepción de la representación-por- semejanza, apenas alcanza para articular una ‘*tosca y absurda* teoría de la creencia’.²³ Es por estas razones que Everson —basándose en cierta evidencia textual— desarrolla la propuesta arriba esquematizada. De nuevo, hay que destacar que la noción de ‘fuerza y vivacidad’ —según la entiende Everson— aunque sí es

²³ *Op. cit.*, p. 13.

causal, no apela a nada que vaya más allá de las percepciones del sujeto —con lo cual satisface ya un requerimiento humeano. En efecto, la noción de ‘fuerza y vivacidad’, según Everson, debe entenderse como la *capacidad o fuerza* que tiene una percepción para generar otros estados mentales.²⁴ Llamo *semi-funcionalista* a esta propuesta porque, lo mismo que el funcionalismo, implica la tipificación de los estados mentales en términos —en parte— de sus efectos causales o de las transacciones causales que entablan con otros estados mentales; pero a diferencia del funcionalismo, en los dominios de Hume no existen *inputs*, si se entienden como información que viene de fuera del sujeto y es procesada por este; ni *outputs*, si se entienden como el resultado del procesamiento de información que el sujeto realizó y que se *expresa* mediante la injerencia efectiva del sujeto en un mundo exterior. Los *inputs* en el sistema humeano serían las *impresiones*, las cuales, sin estar fuera de la mente, son siempre el eslabón causal inicial de cualquier proceso psicológico. Por otro lado, los *outputs* serían los resultados de un tipo de procesamiento particular —creencias, ficciones, pasiones, etc.; de las cuales no debe pensarse que se expresan mediante la intrusión del sujeto en un mundo exterior— que se rige por las leyes de asociación y principios como el de la copia; y en el que intervienen facultades como la razón y la imaginación. La propuesta de Everson, entonces, tiene el mérito de enmarcar ciertas intuiciones funcionalistas —el carácter causal de los estados y procesos psicológicos— dentro del estrecho espacio teórico que deja el empirismo humeano, por medio de su interpretación de la noción de ‘fuerza y vivacidad’.²⁵

Pero, me temo, no queda exento de observaciones. En primer lugar llamaré la atención sobre el hecho de que la propuesta *semi-funcionalista* sólo satisface uno de tres requisitos que establece Hume para cualquier criterio que intente diferenciar entre distintos esta-

²⁴ Llevando más lejos esta interpretación de la noción de ‘fuerza y vivacidad’, podría entenderse esta *fuerza o poder* de las impresiones no sólo en términos de la cantidad de actividad psicológica —estados psicológicos— que genera, también en términos del *tipo* de estado psicológico que genera. La ‘fuerza y vivacidad’ característica de las impresiones de nuestro entorno puede ser más apta para generar cierto *tipo* estados psicológicos como creencias e intenciones para actuar de cierta forma. Por otro lado, una idea del entorno —la idea de mi habitación—, en virtud de su ‘fuerza y vivacidad’ característica, no generará el mismo *tipo* de estado psicológico. Los principios de conexión y de asociación de ideas humeanos [T, 11-13/54-58] podrían emplearse para complementar en estos términos la propuesta.

²⁵ Traiger (1994) ofrece una concisa pero clara relación de los filósofos contemporáneos que han visto en Hume un proto-funcionalista, y también de las razones que los condujeron a estas asunciones. Haugeland, Fodor y Dennett son mencionados. Everson no está solo.

dos mentales. Luego —y de mayor relevancia para este trabajo—, hablaré de la estrecha relación que el funcionalismo tiene con concepciones de la representación intencional y no con concepciones de la representación como la que aquí se atribuye a Hume (CERS).

Hume tiene que solventar —dadas las características de su programa— tres requisitos interrelacionados para formular un criterio que le ayude a distinguir entre diferentes tipos de estados mentales.

- 1) No apelar a un origen causal: no si presupone que éste es extra-mental
- 2) Que apele a características que se encuentren efectivamente en la percepción o estado mental; esto es, que se base en una o algunas características *intrínsecas* a la percepción.
- 3) Que tal o tales características sean accesibles al sujeto; es decir, que mediante la introspección éste pueda detectar dicha característica.

La propuesta de Everson satisface el primer requisito, toda vez que entiende la ‘fuerza y la vivacidad’ como esa fuerza y poder que tienen las percepciones —en diferentes grados— para generar otras percepciones o series de percepciones. Así, aunque involucra relaciones causales entre percepciones —o estados mentales—, no remite a un origen causal que esté más allá de las mismas percepciones. Pero Everson no logra solventar los requisitos 2 y 3 con su interpretación. Si la ‘fuerza y vivacidad’ se entiende como cierto grado de *fuerza o poder* de las percepciones o estados mentales —para afectar nuestro pensamiento y acciones—, el requisito 2 estipula que esa característica de *fuerza o poder* debe encontrarse efectivamente en la percepción; que le sea intrínseca. Pero Hume es muy claro en este sentido, y niega que cualidades causales —como *fuerza o poder*— pudieran reconocerse como propiedades o características *intrínsecas* de las percepciones. De hecho, Hume nos urgiría a reconocer que ninguna impresión o idea de sensación, simple o compleja, contiene o expresa *en sí* la noción de causa [T, 1.3.2.5]. Del fracaso en la propuesta de Everson para satisfacer el requisito 2, se deriva su fracaso para dar cuenta del requisito 3. Ya que no es posible que características o cualidades como eficacia, *fuerza o poder* sean intrínsecas a las percepciones, evidentemente, ninguna inspección sobre éstas puede indicarnos la presencia de tales características o cualidades. Luego, no pueden ser accesibles al sujeto.

El funcionalismo —lo mismo que la interpretación de Everson de la noción de ‘fuerza y vivacidad’— propone que la distinción [e individuación] de estados mentales debe llevarse a cabo tomando como base el papel causal que dicho estado desempeña dentro de la economía cognitiva del sujeto. Pero el funcionalismo puede mostrarse, de hecho, más distante de Hume de lo que hasta aquí se ha sugerido. Un tipo de funcionalismo que fuera compatible con el programa humeano tendría que hacerle un espacio a CERS: tendría que explicar cómo es que ciertas percepciones entran en el juego de la causación mental dadas sus características representacionales. En otras palabras, tendría que explicar cómo influye causalmente el hecho de que ciertas percepciones (Representaciones RIP) *re-instancien* las cualidades u objetos que representan, en los procesos cognitivos. En general, el funcionalismo, o las teorías emparentadas con éste, suponen una concepción de representación-por-contenido. Por ejemplo, Fodor propone que las relaciones causales entre los diferentes estados mentales están determinadas por características abstractas como —precisamente— el *contenido* o su *estructura sintáctica* [Fodor, 1994, pp. 40-42], no por su semejanza o por que *re-instancien* una cualidad u objeto o *tipo* de objetos. De hecho, Fodor rehuye abiertamente de cualquier vínculo con una concepción de representación-por-semejanza o *re-instanciación* como CERS:

Puesto que mucho de lo que quiero decir acerca de las representaciones mentales incluye lo que los empiristas dijeron acerca de las Ideas, podría ser práctico y respetuoso hablar de Ideas más que de representaciones mentales. Pero no propongo hacer esto. La idea de Idea está conectada históricamente con la idea de que las ideas *son imágenes*, y *no quiero tomar ese compromiso* [Fodor, 1999, p. 25. Las itálicas son agregadas].

Mencionaré otro rasgo más del funcionalismo que pone tierra entre éste y la imagen humeana de la mente. Chalmers distingue dos conceptos de lo mental: el concepto *fenoménico* y *psicológico*. En el concepto *fenoménico* de lo mental, un estado mental se distingue por la forma en que lo experimenta el sujeto de manera consciente; en el concepto *psicológico* de lo mental, lo que distingue a un estado mental es el papel causal que desempeña en

la economía cognitiva de un organismo [Chalmers, 1999, p. 34].²⁶ El funcionalismo propone una imagen de la mente que se concentra exclusivamente en el aspecto *psicológico* —según se ha definido— de los estados mentales, y deja de lado su aspecto *fenoménico*. Este hecho no sólo es relevante por el conjunto de críticas que ha generado;²⁷ es importante porque aleja al funcionalismo más aún de nuestro autor. La noción de ‘fuerza y vivacidad’ humeana, entendida como criterio para distinguir entre diferentes percepciones, representa un acercamiento e imagen de la mente que se toma muy en serio su aspecto fenoménico: el *cómo experimenta* un sujeto sus percepciones.

Debido a estos rasgos recurrentes —aunque no constitutivos— del funcionalismo, puede ser difícil pensar en una relación exenta de tensiones entre éste y la imagen de la mente que promueve Hume.

4.4.2 LA PROPUESTA DE DAUER

Francis Dauer (1999) sugiere una estrategia diferente para entender la noción de ‘fuerza y vivacidad’. Este autor propone que interpretemos dicha noción como un término técnico. Enseguida intentaré hacer evidente que el sentido técnico que plantea Dauer para la noción de ‘fuerza y vivacidad’ implicaría que Hume suscribe una concepción de representación intencional. En este sentido, veremos que la concepción de representación que de hecho sostiene Hume y otros aspectos de su filosofía entran en tensión con la propuesta en cuestión.

Dauer comienza con la siguiente pregunta y consideraciones: ¿cómo debe entenderse entonces la noción de ‘fuerza y vivacidad’? Barry Stroud mostró que, si entendemos la noción en un sentido ordinario —interpretando ‘fuerza’ como la intensidad con que hiera una percepción a la mente y ‘vivacidad’ como la viveza con que se presenta—, entonces nada impediría, en principio, que las ideas de la memoria o la imaginación fueran más ‘fuertes y

²⁶ Chalmers también señala que las teorías que proponen una imagen de la mente como esencialmente *fenoménica* implica un análisis de la misma desde la perspectiva de la primera persona; mientras que la concepción alternativa involucra una visión desde la tercera persona.

²⁷ Cfr., Block y Fodor (2003).

vivaces' que las impresiones.²⁸ Según Dauer, el mismo Hume, ya desde el primer *Apéndice al Tratado*, estaba preocupado por precisar el criterio de 'fuerza y vivacidad'. De tal suerte, las enmiendas y escritos eventuales de Hume sobre esta cuestión invitan a pensar en una lectura *no-ordinaria* de la noción 'fuerza y vivacidad'. Dauer recomienda, entonces, alejarse de la interpretación ordinaria de 'fuerza y vivacidad' —tal y como el mismo Hume lo hizo, en algún sentido— y articular, en función de las precisiones ulteriores, una noción de 'fuerza y vivacidad humeana' entendida como un *término técnico*. Tal vez así, piensa Dauer, sea posible configurar un criterio más aceptable para distinguir estados mentales diferentes.²⁹

Dauer entiende la noción de 'fuerza y vivacidad humeana' —como criterio para distinguir impresiones de sus respectivas ideas— de la siguiente manera. En las *Investigaciones* Hume indica:

Todos los colores de la poesía, por muy espléndidos que sean, no podrán nunca describir a los objetos naturales de tal manera que la descripción se confunda con un paisaje real. Incluso el pensamiento más vívido es inferior a la sensación más mitigada [Hume, 1975, p. 17].³⁰

Lo que hay que destacar de este pasaje, según Dauer, es la *superioridad* —en cuanto a 'fuerza y vivacidad'— indiscutible que Hume le confiere a las impresiones respecto de las ideas. Pero, ¿cómo entender esta *superioridad* de las impresiones? La respuesta es importante porque una interpretación aceptable de tal *superioridad* puede, también, ser una interpretación aceptable de la 'fuerza y vivacidad humeana'. Dauer se vale del siguiente ejemplo para exponer su interpretación del pasaje. Supongamos que, antes de visitar la Acrópolis, he leído bastantes, ricas y detalladas descripciones sobre el lugar, de modo que puedo formar-

²⁸ Según el ejemplo de Stroud, un detective visita la escena de un crimen y, eventualmente, ya lejos de ésta, la recuerda. Al traer a su mente la escena destaca en ella que el atizador está del lado izquierdo de la chimenea, y recuerda que la víctima era diestra. Esta parte de la idea actual, la que incluye el atizador y la chimenea, afecta su mente con una 'fuerza y vivacidad' que no detentaba esa parte de la impresión misma [Stroud (1995, p. 48). También véase nota 7, p. 48].

²⁹ Es necesario hacer notar que a Dauer esencialmente le interesa reconstruir la idea de 'fuerza y vivacidad' de modo que sea útil para distinguir —principalmente— entre impresiones complejas e ideas.

³⁰ Naturalmente, el pasaje alude a circunstancias normales de percepción sensorial, dejando de lado los "casos particulares" en los que las impresiones aparecen menos vívidas y las ideas más vivaces que las mismas impresiones, *T*, 1.1.1.2-3.

me una idea bastante clara y fidedigna de su aspecto. Luego, una vez en Atenas, veo la Acrópolis con mis propios ojos y es —para efectos del ejemplo— justo como la concebía según las descripciones. ¿En qué sentido es, pues, superior mi impresión que mi idea de la Acrópolis? Según Dauer, al ver la Acrópolis con mis propios ojos la experimento como *presente*, se me *manifiesta*, se me *da* de una manera en que no lo hace su idea. La superioridad radica, entonces, en que la impresión contiene una cierta ‘*sensación de presentación (presentedness)*’³¹ de *dación (giveness)*’,³² de la cual carece la idea. En este sentido, ‘la diferencia entre una impresión y una idea, es la diferencia entre una *presentación* y una *representación*’³³ respectivamente. Es por esto que la más vívida *representación* (descripción) poética de un paisaje jamás podrá confundirse con su *presentación*. Esa *sensación de presentación* propia de las impresiones es lo que Dauer identifica con la ‘fuerza y vivacidad humeana’ —características, precisamente, de las impresiones. Claro que la caracterización precedente no explica nada, a menos que se precise qué distingue a las *presentaciones* de las *representaciones*. Dauer apela aquí a una estrategia —que puso de moda Thomas Nagel con su sugestivo ensayo “¿Cómo es ser un murciélago?”³⁴— para distinguir experiencias perceptuales de otros estados cognitivos como la creencia. La idea es que estados cognitivos como la experiencia perceptual gozan de una *riqueza* tal que su tipificación se nos concede casi gratuitamente. La naturaleza y riqueza de este tipo de estados parece ser revelada por medio de la pregunta ‘¿cómo qué es ver... oír... oler... o percibir, en general?’ [*what is it like...?*]. En nuestro caso, ver la Acrópolis es tener ante nosotros un objeto con ciertas cualidades —como forma, color, tamaño, etc.— que *experimentamos de un modo muy particular*. Esta es, pues, una *presentación*. En este sentido, puede decirse que las *presentaciones* —impresiones de los sentidos o experiencias— son *directas* de un modo en que no lo son, por ejemplo, las creencias que nos formamos por medio de informes, definiciones o descripciones —*representaciones* o ideas. Leer en un libro descripciones precisas y detalladas sobre el aspecto de la Acrópolis puede inducir en mí *creencias* —muy precisas si se quiere— sobre el aspecto de la Acrópolis, pero dichas creencias sobre el aspecto de la Acrópolis tienen lugar *vía* las descripciones. En el caso de *presentaciones* como las expe-

³¹ En adelante traduzco la expresión ‘presentedness’ que utiliza Dauer, con el término, ‘presentación’.

³² Dauer (1999, p. 86).

³³ *Ibid.*

³⁴ En Ezcurdia y Hansberg (2003, pp. 45-63).

riencias perceptuales —impresiones—, de nuevo, el *aspecto* de la Acrópolis se da ya, al momento de tenerlas, en una especie de *sensación de presentación*. Así, Dauer entiende la noción de ‘fuerza y vivacidad humeana’ —característica de las impresiones— como esa ‘*sensación de presencia*’, no mediada, propia de las *presentaciones* —como opuestas a *representaciones* del tipo de las creencias.

En efecto, las experiencias perceptuales parecen gozar de una riqueza ajena a representaciones como las creencias. Y apelar a cierta ‘*sensación de presentación*’ característica del *como qué es* ver algo puede ayudar para distinguir, como diría Hume, *impresiones de ideas* o *creencias*.³⁵

La propuesta de Dauer *parece* —y sólo parece— ir bien hasta aquí. La ‘fuerza y vivacidad humeana’ o ‘sensación de presentación’ parece ser útil para distinguir impresiones de ideas o creencias *que se adquieren por medio de definiciones o descripciones*³⁶—como lo muestra el caso de la Acrópolis. Pero no parece funcionar del todo bien si pretendemos aplicarla para distinguir entre, por un lado, impresiones y, por otro, ideas o creencias *que se adquieren vía impresiones de sensación*. Considérese el siguiente ejemplo. Supóngase que veo un tomate enfrente de mí. Debe decirse que mi experiencia de ver el tomate que está frente a mí tiene esa ‘sensación de presentación’, la ‘fuerza y vivacidad humeana’ propia de las impresiones *qua* presentaciones. Ahora pensemos que cierro los ojos y que, *a*) o bien simplemente recuerdo el tomate que recién he visto —con lo que se emplaza ante la mente una *idea de la memoria*— *b*) o bien la impresión de sensación que recién he experimentado produce en mí la *creencia* de que enfrente de mí hay un tomate. Hay que puntualizar que *a*) y *b*), según Dauer, son *representaciones* —como opuestas a *presentaciones* del tipo de las experiencias perceptuales o impresiones. El problema aquí, es que en estos casos no es tan revelador el apelar al *como qué es* ver el tomate, esto es, no es simplemente que mi ver el tomate contenga esa ‘sensación de presentación’ —mi idea de la memoria o mi creencia

³⁵ Nótese que esta propuesta sí satisface los requisitos humeanos para un criterio de distinción de percepciones, planteados en el apartado anterior. La ‘fuerza y vivacidad humeana’ (1) no apela al origen causal de las percepciones, y (2) se basa en rasgos intrínsecos de las percepciones —*sensación de presentación*— que (3) son accesibles al sujeto.

³⁶ Por lo que debe tratarse de ideas complejas. Hume está claro en que no existe descripción que pueda llevarnos a una idea simple [T, 1.1.1.9].

pueden ostentar, en algún grado importante, esa ‘sensación de presentación’—, y esto debido al tipo de representaciones que Hume piensa que son las ideas: a saber, *representaciones RIP* que representan en virtud de que *re-instanciación* las cualidades de aquello que representan.

A lo largo de este trabajo he ofrecido evidencia textual y argumentativa que apoya la tesis de que Hume suscribía lo que denominamos Concepción Estricta de Representación por Semejanza (CERS), según la cual algunas percepciones *representan* en virtud de que *re-instancian* cualidades o características. Recuérdense simplemente cómo explica Hume en el *Tratado* la noción de ‘representar’:

Como toda idea se deriva de una impresión diferente, si tuviéramos una idea de la sustancia de nuestra mente, deberíamos tener también una impresión de ésta, cosa que resulta muy difícil, sino imposible de conseguir. Pues, ¿cómo le sería posible a una impresión *representar* a una sustancia, sino siendo *semejante* a ella? [T, 1.4.5.3. Las itálicas son agregadas].

Ahora, si mi recuerdo de que hay un tomate enfrente de mí y mi creencia de que hay un tomate enfrente de mí, son *representaciones*, entonces, según Hume, *representan* en función de que *re-instancian* el objeto o las cualidades del objeto que representan, esto es, de la impresión de que se derivan. Luego, deben contener las mismas cualidades—cromáticas y de forma— y relaciones—posición— que la impresión del tomate. Las cualidades y relaciones instanciadas en la impresión del tomate, cuya *experimentación*—sensación de presentación—, según Dauer, le confieren *superioridad* frente a la mera idea, son de hecho *re-instanciadas* y experimentadas en la idea, según CERS y la naturaleza de las ideas en tanto que representaciones RIP. Luego, la idea del tomate es también una suerte de *presentación*.

Estas consideraciones desdibujan completamente la distinción entre *presentaciones* y *representaciones*. Y entonces apelar a esa ‘sensación de presencia’ ya no es el recurso revelador de párrafos atrás. Si esa ‘sensación de presencia’ puede hallarse también en ideas de la memoria y creencias, y ya no es correcto decir que sea un rasgo exclusivo de las impresiones, la noción de ‘fuerza y vivacidad humeana’ que propone Dauer para distinguir impresiones de ideas queda socavada.

¿Por qué, entonces, la noción de ‘fuerza y vivacidad humeana’ o ‘sensación de presencia’ parecía funcionar bien en el ejemplo de la Acrópolis? Creo que el éxito aparente de la interpretación daueriana de la noción ‘fuerza y vivacidad humeana’ depende de la forma en que se conciben las *representaciones* —ideas, recuerdos, creencias, etc—: en cómo *representan*. De entrada, hemos visto que CERS desvirtúa la apelación de Dauer a esa ‘sensación de presencia’ como exclusiva de las impresiones *qua* presentaciones. Pero no sucedería lo mismo con la concepción de representación intencional. Ya señalamos que según esta interpretación, la idea de rojo, por ejemplo, *representa* en virtud de que tiene un *contenido* que es *sobre* o *acerca* de cierta cualidad —del mundo, de algunas superficies u objetos—; tal contenido significa o refiere tal cualidad. En esta interpretación del *representar*, la ‘idea de rojo’ representa tal cualidad por medio de su *contenido*, no de su *semejanza*. Es en este sentido que se dice que las representaciones tienen contenido intencional. Desde esta tipificación del *representar*, las ideas de la memoria y las creencias, efectivamente, pueden carecer de esa ‘sensación de presencia’... de la ‘fuerza y vivacidad humeana’. Esta concepción del *representación* es la que tendría que suscribir Hume para que la propuesta de Dauer lograra un grado de éxito aceptable.

Esto me lleva a sospechar que el ejemplo de la Acrópolis no fue inocentemente elegido por Dauer. Naturalmente, el que mi idea o creencia sobre el aspecto de la Acrópolis se origine de detalladas descripciones, y no de impresiones, ya apunta a una diferencia decisiva entre mi preconcepción de la Acrópolis y mi impresión de la Acrópolis;³⁷ su origen y nada más. Pero esto no sirve de nada. Apelar al origen de cada percepción para precisar su índole es, por un lado, inapropiado según los requisitos que impone Hume,³⁸ y por otro, pedir la cuestión.³⁹

³⁷ En cualquier caso, según Hume, debe decirse que la idea o creencia que me formo sobre el aspecto de la Acrópolis a partir de descripciones es una suerte de imagen o escena, lo mismo que la impresión, que *reinstancia* las cualidades y relaciones de la última. Y, en este sentido, si de verdad esta preconcepción resulta ser idéntica a la impresión, también deberá decirse que contiene cierta ‘sensación de presencia’. La diferencia crucial entre mi idea o creencia sobre el aspecto de la Acrópolis y mi impresión de la Acrópolis no la hace la ‘sensación de presencia’ —presente en ambos casos—, la hace su origen: una serie de descripciones, en el caso de la creencia, y ‘causas desconocidas’ en el caso de las impresiones [T, 1.1.2.1].

³⁸ Véase parte final del apartado anterior.

³⁹ Si se origina a partir de causas desconocidas, es una impresión; si se origina a partir de una impresión, es una idea.

Tenemos, pues, que CERS anula toda posibilidad para la estrategia de apelar a la ‘sensación de presencia’ propia de las impresiones *qua* presentaciones, como criterio para distinguir a éstas de las ideas. De nuevo, las consideraciones humeanas sobre la naturaleza de la representación mental, cierran filas y coartan la propuesta de Dauer de identificar la ‘fuerza y vivacidad humeana’ —entendida como un término técnico— con esa ‘sensación de presencia’ típica de las experiencias perceptuales.

V. PROBLEMAS CON LA CONCEPCIÓN DE REPRESENTACIÓN-POR-SEMEJANZA

5.1 SIMETRÍA Y PROMISCUIDAD

Muchos de los comentaristas de la Filosofía Moderna hablan de ‘representación’ suponiendo que existe una comprensión y acuerdo general acerca de lo que se entiende con esta noción. Otros, explícitamente sostienen que un gran número de filósofos modernos, lo mismo que la filosofía contemporánea, formularon teorías de objetos o estados mentales con contenido intencional. En esta línea, John Biro (1990), Robert Stecker (1992) y John Haldane (1993) aceptan sin titubear que históricamente —desde Descartes a Hume— los modernos sostuvieron diferentes variantes de la Teoría Representacional de la Mente (TRM), la cual es definida por Fodor en términos de representaciones internas con contenido intencional. Si los argumentos arriba expuestos no fallan, podríamos hablar de una notable excepción en la concepción generalizada de que las *teorías de las ideas* de los siglos XVII y XVIII eran teorías de contenidos intencionales.

Por supuesto, la representación por re-instanciación implicada en CERS tiene que solventar aún una serie de problemas. Uno de estos es el de *representar* lo que no puede ser instanciado internamente. Es la incapacidad de Hume para afrontar este problema lo que lo conduce al escepticismo respecto del mundo externo.

Otro par de problemas que se plantean a las concepciones de representación por semejanza son el de la *simetría* y el de la *promiscuidad*. Si A es una representación RIP, y como tal representa a B , entonces A y B instancian la misma propiedad o cualidad. Pero, en este sentido, podría hablarse también de que B representa a A . Esto vuelve a la representación una relación simétrica: si A representa a B , entonces B representa a A . Esto no está de acuerdo con la manera en que se entiende la noción de ‘representación’. Es natural sostener que la noción de *representación* es una *relación* que tiene la propiedad de ser *asimétrica*.

Esto se expresa formalmente del siguiente modo.

La relación primitiva es ‘representar’, y se expresa con \textcircled{R} :

$$(x) (y) (x \textcircled{R} y \rightarrow \neg (y \textcircled{R} x))$$

[Para toda x y para toda y , si x representa a y entonces no es el caso que y represente a x].

Por otro lado, el problema de la *promiscuidad* consiste en que un objeto *X* representará cualquier cosa con la que co-instancie una cualidad. Por ejemplo, si *A* tiene masa, compartirá esta propiedad con todos los objetos con masa y, por lo tanto, los representará. Pero una noción de representación de acuerdo con la cual un objeto representa casi cualquier otro objeto es inútil.

Jacobson (2003 p. 196), sugiere un método general para enfrentar este último par de dificultades. Lo que se requiere es tomar los elementos de un programa que pretenda naturalizar el contenido intencional y usarlos para, por un lado, rescatar el carácter asimétrico de la relación de representación y, por otro, restringir las propiedades relevantes instanciadas o re-instanciadas en la representación.

5.2 ¿ES POSIBLE UNA SOLUCIÓN PARA LOS PROBLEMAS DE LA *SIMETRÍA* Y *PROMISCUIDAD*?

5.2.1. LA RECONSTRUCCIÓN DE GARRETT

Los problemas de la *simetría* y la *promiscuidad* exhiben el hecho de que no es suficiente la re-instanciación de propiedades para obtener una noción moderadamente aceptable de *representación*. Hacen falta ingredientes. En su artículo *Hume's Naturalistic Theory of Mental Representation*, Don Garrett se muestra al tanto de estas eventualidades y genera su propuesta para solventarlas.

Según Garrett, cuando Hume habla de la capacidad representativa de las ideas no sólo utiliza la relación de *semejanza*; también enfatiza la relevancia de la *derivación causal*:

Las ideas representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas [T, 37/87].

Pero, continúa Garrett, ni siquiera la combinación de re-instanciación —*semejanza*— y derivación causal es suficiente para lograr una buena noción de *representación*. Un glifo decorativo en un edificio no representa al glifo del cual fue copiado y que aparece en otra parte de la misma construcción. En un intento por solventar estas insuficiencias, Garrett (2005, p. 9) revisa los diferentes contextos en los que Hume habla de *representación* —no mental— y detecta ciertos elementos comunes en los casos examinados:

... en cada caso, la representación (i) está realizando el *rol funcional* del objeto representado y (ii) hace esto en virtud de que *genera*, aproximadamente, los mismos *efectos mentales* que genera el objeto que representa; como invocar ideas asociadas, creencias, sentimientos, pasiones y voliciones, además de disposiciones mentales hacia otras ideas asociadas, creencias, sentimientos, pasiones y voliciones [Garrett, 2005, p. 9].

Nuestro autor considera razonable la hipótesis de que para Hume toda representación lo es en virtud de que desempeña —por medio de efectos y disposiciones mentales— el *rol funcional* de algo más —aquello que representa. En este sentido, ciertas percepciones¹ deben reconocerse como un tipo especial de representaciones, a saber, *representaciones mentales*; el punto es que no sólo desempeñan el rol funcional de aquello que representan —evocando las disposiciones y efectos mentales que producen los objetos que representan—, además, son ellas mismas entidades u objetos mentales.

Garrett se aprovisiona entonces con los siguientes elementos para construir una noción de representación mental humeana —según él— más satisfactoria. En primer término, reconoce que es indispensable la *semejanza* en toda percepción que pueda considerarse *representación mental*; esto es, reconoce que tales percepciones son —en un sentido esencial— representaciones en virtud de que *asemejan* las propiedades de aquello que representan. En segundo lugar recupera la noción de *derivación causal* —o *principio de la copia*— entendida como lo que el mismo Hume llama ‘el primer principio de la ciencia de la naturaleza humana’ [T, 1.1.1.12]: ‘*todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*’ [T, 1.1.1.7]. Por último cuenta con la idea de *rol funcional*, según la cual las percepciones que son representaciones lo son —al menos en parte— porque *generan* los mismos *efectos mentales* que produce el objeto que representa. El ensamble de estos elementos, piensa Garrett, nos puede proveer de una noción humeana de representación mental más aceptable. Una idea, por ejemplo, asemeja a la impresión que representa, y es esta semejanza exacta la que propicia que la representación genere —aproximadamente— los mismos efectos causales que el objeto que representa —impresión. Es justo notar que esto empalma bastante bien con lo que sostiene Hume en su regla 4 de sus ‘Reglas para juzgar de causas y efectos’ [T,

¹ Aquellas que representan. *Supra*, 3.2.

1.3.15.6], la cual implica que siempre que haya efectos similares, debe haber semejanza de algún tipo en las causas. Por otro lado, la derivación causal ayuda a determinar, de entre varios objetos que pudieran tener efectos causales similares, el objeto específico cuyo rol funcional está siendo desempeñado. La derivación causal, por ejemplo, de una idea de la memoria respecto de una impresión pasada en nuestra mente, hace a tal idea una representación de dicha impresión, y no una representación de otra impresión cualitativamente idéntica que ocurrió en otro momento o, incluso, en otra mente. En este sentido, el *principio de la copia* ya justificó su inclusión como elemento constitutivo del concepto de representación humano de Garrett, toda vez que es suficiente para resolver el problema de la *promiscuidad*. Lo logra porque establece que una idea —simple—, en tanto que representación, sólo puede representar la impresión —simple— de la que se deriva; y no cualquier otra impresión con la cual *co*-instancie alguna cualidad. El prefijo aquí es muy importante, la idea *re*-instancia la(s) cualidad(es) de la(s) cual(es) se deriva

Veamos cómo responden estos elementos propuestos por Garrett ante el problema de la simetría. Este problema comporta que si una representación RIP, *A* por ejemplo, representa a *B*, lo hace en virtud de que re-instancia la o las mismas propiedades. Pero la semejanza o re-instanciación por sí sola no nos proporciona una pauta para determinar qué representa a qué; *A* a *B*, o *B* a *A*. Esto vuelve a la representación una relación simétrica: puede ser el caso que *A* represente a *B*, y que *B* represente a *A*. ¿Qué pasa cuando a la noción de re-instanciación —o semejanza, en terminología de Garrett— agregamos la idea del *rol funcional*? Tenemos en este caso que *A* y *B*, además de instanciar las mismas cualidades o propiedades, generan —aproximadamente— los mismos efectos mentales: conducen a ideas asociadas, creencias, sentimientos, pasiones y voliciones, además de disposiciones mentales hacia otras ideas asociadas, creencias, sentimientos, pasiones y voliciones. Pero esto nos deja en el mismo páramo desolado de la simetría. *A* y *B* no sólo instancian las mismas cualidades, también instancian las mismas propiedades causales. No podemos saber quién representa a quién. En este punto Garrett apela a la noción humeana de ‘fuerza y vivacidad’ para intentar establecer la asimetría [Garrett, 2005, pp. 10-11]. Entre *A* y *B*, teniendo en cuenta que producen aproximadamente los *mismos* efectos mentales, el que los genere de manera más dramática —o, incluso que genere más efectos— será el objeto representado —impresión—; el que los genere de forma menos dramática —o que genere

menos— será la representación —idea. Garrett sostiene que lo que determina estas variaciones es la fuerza y vivacidad de las percepciones. Dejando de lado la indeterminación en que Garrett deja la noción de ‘fuerza y vivacidad’, las nociones así dispuestas parecen librar el obstáculo de la simetría y obtener la asimetría que exige el concepto de ‘representación’. Tenemos a *A* y *B* instanciando las mismas cualidades, y de esta semejanza resulta que generarán los mismos estados psicológicos o efectos mentales. Pero la fuerza y vivacidad que detentan *A* y *B* determinará cuál de los dos produce los efectos de manera más dramática, o incluso en mayores proporciones, decidiendo al mismo tiempo cuál es la representación o idea y cuál es el objeto representado o impresión.

A qué seguir. Existen razones cruciales para mostrar desacuerdo e insatisfacción con la propuesta de Garrett. En primer lugar, a diferencia de lo que se propone a lo largo de este trabajo, el concepto de representación humeana propuesto por Garrett gravita en torno a la noción de *rol funcional*; mientras que la divisa de la *re-instanciación* juega apenas un papel marginal. Otra fuente de inconformidad de mayor importancia es la apelación de nuestro autor a una lectura de la noción de ‘fuerza y vivacidad’ que ya ha sido criticada en otro lugar de este trabajo. Garrett comienza afirmando que la noción humeana de representación mental debe erigirse sobre la noción de *rol funcional* —efectos mentales— y, en este sentido admite que tanto objeto representado como representación desempeñan el mismo *rol funcional* en virtud de su semejanza. Pero luego —y este es el malabar conceptual que lo saca del aprieto de la simetría—, sostiene que es la ‘fuerza y vivacidad’ de cada percepción la que determina la violencia con que se manifiestan los efectos mentales, y la que da pauta para distinguir entre objeto representado y representación. Pero una noción de ‘fuerza y vivacidad’ entendida de la forma en que sugiere Garrett no procede. Este autor viene a proponer exactamente la misma interpretación de la noción de ‘fuerza y vivacidad’ que Everson; misma que fue impugnada en su momento.² Lo que se critica de una propuesta de esta índole, es que la noción de ‘fuerza y vivacidad’ entendida como el *poder* de una percepción para generar otros estados psicológicos, está en contra de la argumentación humeana en el sentido de que no podemos detectar propiedades o cualidades causales —como *fuerza* o *poder*— en las percepciones mismas. Esto haría de la ‘fuerza y vivacidad’ —entendida co-

² *Supra*, 4.4.1.

mo poder para producir ciertos efectos o de otra forma similar—, una característica que ni siquiera puede estar en las percepciones, y mucho menos puede ser accesible al sujeto. Nada más ajeno a las intenciones de Hume. Creo que este resultado nos orilla a considerar inapropiada e insuficiente la apelación al *rol funcional* debido a que, si bien logra solucionar el problema de la simetría, lo hace a costa de una noción de ‘fuerza y vivacidad’ bastante cuestionable; y, por otro lado, por sí sola es incapaz de solucionarlo.

5.2.2. PROMISCUIDAD Y SIMETRÍA: UNA SOLUCIÓN Y UN CALLEJÓN SIN SALIDA

De los dos problemas planteados al inicio de este apartado, sólo el de la *promiscuidad* ha sido saldado. Fue suficiente con rescatar el célebre *principio de la copia* o, como Hume lo llama, el *Primer Principio de la ciencia de la naturaleza humana*: ‘todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente’ [T, 1.1.1.7]. Este principio pretende asegurar que una idea —en tanto que representación—, aunque pueda instanciar cualidades presentes en muchas percepciones, de hecho sólo instancia las cualidades de —y, por lo tanto, sólo representa— la impresión de la cual se deriva. La confianza de Hume en este principio se basa en un par de hechos. En primer lugar, las impresiones e ideas simples parecen venir siempre en pares; es decir, es habitual que para cada impresión simple haya, subsecuentemente, una idea simple que la asemeja en todos sus aspectos. Esta conjunción constante convence a Hume de que la relación entre las percepciones que se asemejan en todo respecto es *unívoca*: la segunda se deriva exclusivamente de la primera. En segundo lugar, se emplaza el hecho de que quienes son incapaces de experimentar una cierta impresión simple, también son incapaces de formar una idea simple de ese fenómeno. En este sentido, quienes adolecen del funcionamiento de algún órgano sensorial son incapaces de formar ideas de las cualidades (color, sonido, olor) asociadas con el órgano afectado. Es necesario destacar que los hechos mencionados, ni separados ni en conjunto, implican la verdad del *principio de la copia*. Muy al contrario, dicho principio es tan sólo una suerte de inferencia a la *mejor explicación* que propone Hume para dar cuenta de tales hechos. De los hechos de que ciertas percepciones vengan en pares —impresión e idea— que se asemejan en todos los aspectos, y de que no se puedan tener ciertas ideas si no se es capaz de tener ciertas impresiones, no se sigue lógi-

camente que las unas se *deriven causalmente* de las otras, pero eso no obsta para que sea *razonable* pensar que es así: como se trata de una *cuestión de hecho* es lo más natural razonar de este modo. No discutiré más para establecer o debilitar la integridad del *principio de la copia*. Creo que puede aceptarse como un componente suplementario del concepto de representación humeano que se propone en este trabajo, y cuya inclusión se justifica en la medida en que sirve para solventar el problema de la promiscuidad.³

Lo demás es silencio. Para el problema de la *simetría* no creo que se pueda augurar una solución moderadamente satisfactoria. Una representación RIP —idea— instancia las mismas cualidades que el objeto que representa —impresión—, pero a menos que se ofrezca un criterio para distinguir entre representación RIP o representación o idea, y objeto representado o impresión, estamos frente a dos objetos semejantes y en tal caso cualquiera puede ser representación u objeto representado. ¿Qué puede alegarse entonces para estipular que idea es la representación y la impresión es el objeto representado —y no es el caso que la inversa sea verdadera? Podríamos empezar en el lugar en que nos dejó la inclusión del *principio de la copia*. En realidad el *principio* sí puede servir para establecer una relación unívoca de derivación entre dos percepciones,⁴ y con esto resolver el problema de la promiscuidad. Pero el *principio* no sirve para contestar las preguntas de ‘cuál percepción se deriva de cuál’ o ‘cuál percepción es la *representación* y cuál el objeto representado’. Cuando Hume instaura el *principio de la copia* piensa que ya ha proporcionado un criterio adecuado que ayudaría a contestar tales cuestiones: la diferencia en ‘fuerza y vivacidad’ entre las percepciones. Ya hemos hablado de esta noción en otra parte⁵ y, si en efecto, del criterio pudiera decirse que es claro y preciso, podríamos decir que tenemos una solución para el problema de la *simetría*. Pero se ha dicho mucho acerca de tal noción y se han propuesto numerosas lecturas de ésta, y al único consenso al que se puede llegar es al de que Hume fue en extremo descuidado y lacónico en la definición del criterio que, ni más ni menos, le ayudaría a distinguir entre diferentes estados mentales o percepciones. El caso es grave por sí mismo, no sólo por el peso que tiene para la psicología, epistemología y hasta

³ Una desventaja evidente del *principio de la copia* como garante de la relación unívoca entre idea e impresión es que sólo funciona para el conjunto de las percepciones simples. Restaría aún argumentar para la resolución del mismo problema en el caso del resto de las percepciones que en este trabajo se consideran representaciones —ciertas ideas complejas de sustancias, por ejemplo.

⁴ Establecer que para cierto tipo de percepción —impresión— la mente genera una copia —idea—, la cual la asemeja en todos sus aspectos y, por lo tanto, la *representa*.

⁵ *Supra* 4.4.

ontología humeana, sino porque parece ser el único camino hacia una solución para el problema de la simetría. En esta dirección, lo menos que debemos conseguir es hacer modestamente *inteligible* el concepto humeano de ‘fuerza y vivacidad’.

La noción de ‘fuerza y vivacidad’, aunada al *principio de la copia* y al concepto de *representación RIP* —o re-instanciación de un particular—, funcionaría del siguiente modo. Se tienen un par de percepciones que instancian las mismas cualidades. Por el principio de la copia, sabemos que una de ellas es una copia que genera y deriva la mente *a partir* de la otra —y no de otro objeto u otra percepción. El criterio de ‘fuerza y vivacidad’ nos ayudaría a discernir entre impresión e idea y así, también a establecer la siguiente relación asimétrica:

Para todo par de percepciones (x, y) que se asemejan en todo respecto, si y tiene menor ‘fuerza y vivacidad’ que x , debe ser el caso que y sea una copia de x —y no puede ser el caso que x sea una copia y .

Ahora bien, por la forma en que expresa el principio de la copia el mismo Hume —y por toda una serie de referencias a lo largo del *Tratado*, según las cuales las copias han de entenderse como *representaciones* de aquello de que se derivan—, de la aserción recién enunciada podríamos colegir una relación de representación asimétrica, y llegar así a la solución que buscamos:

Para todo par de percepciones (x, y) que instancian las mismas cualidades, si y tiene menor ‘fuerza y vivacidad’ que x , debe ser el caso que y represente a x —y no puede ser el caso que x represente a y .

Pero para llegar a este plácido paraje tenemos que intentar darle algo de claridad y sentido a un criterio que Hume dejó abandonado a su *lóbrega autoevidencia* [T, 1.1.1.1]. Tal vez valga la pena comenzar emplazando las condiciones que Hume estipula para cualquier criterio cuyo objeto sea el de discernir entre diferentes estados mentales o percepcio-

nes.⁶ Dadas las características de su programa, Hume reconoce tres requisitos interrelacionados. El criterio:

- 1) No debe apelar al origen causal de las percepciones: no si presupone que éste es extra-mental
- 2) Debe apelar a características que se encuentren efectivamente en la percepción o estado mental; esto es, debe basarse en una o algunas características *intrínsecas* a la percepción.
- 3) Debe implicar que tal o tales características sean accesibles al sujeto; es decir, que mediante la *introspección* éste pueda detectar dicha característica.

Evidentemente, Hume cree que su noción de ‘fuerza y vivacidad’ satisface los tres requisitos. Ahora bien, por los casos que se han examinado en este trabajo, podemos decir que tenemos un breve expediente de las formas en que no se debe entender el criterio de ‘fuerza y vivacidad’.⁷ Ese historial y las tres condiciones que se supone satisface el criterio de ‘fuerza y vivacidad’ indican que Hume tiene en mente un criterio para discernir entre estados mentales *esencialmente fenoménico*. Hume parece pensar que la *fenomenología* de los estados mentales o percepciones es suficiente por sí misma para establecer diferencias entre ellos. La noción misma de ‘fuerza y vivacidad’ ni siquiera parece apelar al contenido o a las relaciones causales del estado mental. La diferencia entre distintos estados mentales o percepciones es para Hume lo que podemos llamar una *diferencia fenoménica*: esto es, una diferencia en *cómo se siente* estar en cierto estado mental o tener cierta percepción.⁸ En esta dirección, debemos suponer que para Hume los diferentes tipos de estados mentales o percepciones —impresiones, creencias, recuerdos, concepciones, fantasías— tienen, cada uno,

⁶ *Supra* 4.4.1.

⁷ El *intencionalismo* de Dauer y los *funcionalismos* de Everson y Garrett. Respecto de los dos últimos casos, vale la pena señalar la dificultad que representa encuadrar la noción de ‘*poder para causar otros estados mentales*’ —o cualquier otra noción causal similar— dentro de las condiciones estipuladas. El problema es que la filosofía humeana —en particular su estudio del concepto de *causalidad*— simplemente no puede soportar la posibilidad de que el *poder* sea una cualidad que se pueda detectar en ninguna percepción.

⁸ Es necesario apuntar que no se trata de una diferencia en lo que podríamos llamar *carácter cualitativo* de los estados mentales. Es decir, no es una diferencia en la forma en que aparecen las cualidades o propiedades intrínsecas de las percepciones —como la dulzura, la rojez, la aspereza, etc. No puede ser así por que CERS, la concepción de representación mental que se atribuye a Hume, establece que tales cualidades o propiedades intrínsecas de las percepciones deben ser compartidas exactamente en el mismo grado por la impresión y su respectiva idea.

una *fenomenología* —tenerlos *se siente* de cierta forma— característica que los distingue de otros estados mentales

Podría alegre y quijotesca intentar hablar un poco más de la noción de ‘fuerza y vivacidad’ entendida como *cierta propiedad fenoménica* de las percepciones, pero no creo que pudiera aclarar un ápice más el concepto. Tal y como lo dejo, *para algunos*⁹ puede parecer perfectamente claro que refiere a propiedades reales de los estados mentales, fácilmente reconocibles vía introspección. Para *algunos otros*,¹⁰ de nada serviría ahondar en la noción y proponer mil ejemplos más para favorecer la intuición: negarían a pie juntillas la utilidad de la noción para discernir entre diferentes estados mentales. Incluso algunos negarían la relevancia o realidad de tales propiedades mentales. Las discusiones recientes en filosofía de la mente que giran en torno al establecimiento de criterios para distinguir entre diferentes tipos de estados mentales, tienen —frecuentemente— como tema central la cuestión de si es indispensable apelar a la fenomenología de un estado mental para *identificarlo*. En este sentido, hoy en día, *algunos* le apuestan a la idea de que las propiedades causales de los estados mentales pueden hacer todo el trabajo y, en este sentido, tienden a pensar que las propiedades fenoménicas son innecesarias en el establecimiento de criterios para identificar y discernir entre diferentes estados mentales.¹¹ *Otros* —los menos, creo— insisten en que una teoría de la mente comprensiva y fiel a los hechos mentales —tal y como los experimentamos— debe incluir el aspecto fenomenológico de los estados mentales. Pero nadie en la actualidad, ni de broma, confiaría —como lo hace Hume— en que la fenomenología —la ‘fuerza y vivacidad’— de los estados mentales es suficiente para identificarlos y distinguirlos. La razón es que hoy en día se tiene la convicción de que las propiedades causales de los estados mentales son los únicos rasgos sobre los cuales se pueden lograr identificaciones aceptables de éstos. Podemos pensar en un mundo posible en el que ciertas estructuras físicas —completamente distintas a las de nuestro cerebro— realizan los mismos estados mentales con sus respectivas propiedades causales. En este caso, sería una necesidad decir que —ya que se trata de estados estructurales diferentes que realizan los estados— realmente tratamos con una gama nueva de estados mentales. La idea es que parece

⁹ En el cual caso me refiero al mismo Hume y a los más fervientes acólitos de los *Qualia*.

¹⁰ Aquí pienso principalmente en Dennett, los Churchland y en los no pocos y leales seguidores del funcionalismo.

¹¹ A este tipo de postura Chalmers la denomina *concepción deflacionaria de los estados mentales*.

definitivo para lograr identificaciones adecuadas de estados o sucesos mentales comprender su eficacia causal. Esta es —considero— una posición inalienable e irrenunciable para la filosofía de la mente contemporánea.

Tenemos entonces los siguientes resultados. Puede ser que hayamos logrado darle algo de claridad y sentido a la noción de ‘fuerza y vivacidad’ entendiéndola como cierta propiedad fenoménica característica de cada tipo de percepción. Pero bajo los estándares contemporáneos simplemente no podemos acreditar el criterio de ‘fuerza y vivacidad’ humeano para discernir estados mentales o percepciones. Luego, no podemos decir propiamente que alcanzamos una solución al problema de la simetría que se plantea a CERS, en tanto que concepción de representación mental.¹² El espacio conceptual en el que se permite maniobrar Hume —dados los rasgos de su sistema— es bastante estrecho. No admite (1) la apelación a causas extra-mentales o a (2) *poderes causales* intrínsecos en los estados mentales [T, 1.3.14.12]. Estas restricciones impiden seguir las recomendaciones de Jacobson (2003, p. 196) para enmendar la concepción humeana de representación, en el sentido de que se pueden tomar elementos de un programa que pretenda naturalizar el contenido y usarlos para solucionar los problemas examinados en este apartado. Por (1) es imposible importar una teoría de la *co-variación* como la que sugieren Fodor o Dretske. Y (2) impide el paso a cualquier insinuación de funcionalismo dentro de la concepción de representación humeana. No proceden entonces, para el caso de Hume, las sugerencias de Jacobson. El sistema humeano parece cerrarse en una trampa conceptual que asfixia la posibilidad de una solución para el problema de la simetría.

¹² Mientras no logremos establecer, entre dos percepciones, cuál es la copia o idea, y cuál es el original o impresión —y de este modo, saber cuál es la representación y cuál es el objeto representado—, no podremos resolver el problema de la simetría.

CONCLUSIONES

Si se le concede a este trabajo el merito de haber establecido que Hume sostuvo en realidad un tipo específico de *concepción de representación-por- semejanza* designado aquí como CERS —donde lo que representa (*representación RIP*) lo hace en virtud de que re-instancia todas las cualidades del objeto o cualidad individual que representa y exactamente en el mismo grado—, y no de forma gratuita sino sobre la base de evidencia textual (*supra* 2.1), entonces creo que lograremos comprender mejor algunos de los resultados a los que llega Hume en el *Tratado*. Este primer reconocimiento es por sí mismo relevante dada la tendencia actual a ver en muchos filósofos modernos los antecedentes de teorías y tesis contemporáneas como la *Teoría Representacional de la Mente*, o el funcionalismo —los cuales implican la noción de *representación intencional*;¹ que a su vez se suele atribuir a estos autores.

En cuanto a las consecuencias que tiene dentro del mismo sistema humeano, llegamos a reconocer que CERS tiene efectos astringentes. En cuanto al expediente de ‘cuáles percepciones —estados mentales— pueden propiamente llamarse representaciones’, llegamos a la conclusión de que sólo las ideas en todas sus modalidades —en tanto que se derivan de impresiones— pueden abiertamente reconocerse como tales. Ni pasiones —emociones—, ni impresiones pueden detentar este adjetivo. Simplemente no se puede hablar de algo cuyas cualidades re-instancien dichas percepciones.

En cuanto a la posibilidad de hablar de *duración* en objetos que perduran en el tiempo sin ninguna modificación, la noción de representación como re-instanciación o semejanza estricta conduce a Hume a declarar que dicha práctica no sólo es una ficción, sino que es una operación falaz de la mente. La impresión que produce un objeto sin ninguna modificación o sucesión carece de la propiedad esencial de la idea de *duración*: a saber, la *sucesión*. Al no instanciarse dicha propiedad, es imposible que se instancie la idea.

Por otro lado, la argumentación humeana en contra de las Ideas Abstractas adquiere mayor sentido a la luz de la concepción de representación que aquí se supone. La representación por re-instanciación impide que se pueda hablar de ideas que puedan instanciar cual-

¹ Simplemente en este trabajo se han citado, como autores que siguen esta línea: Stecker (1992), Haldane (1993), Biro (1993)... y también podemos sumar a Traiger (1994).

quier cantidad independientemente del grado preciso en que se instancia la cantidad; o de cualidades *indeterminadas*; o de un objeto —como un triángulo— para el que no se representen sus características de una forma determinada. Dentro del marco de una noción de *representación-por-semejanza* —muy común, por cierto en los tiempos de Hume—, es imposible eludir sus críticas y conclusiones.

En cuanto al escepticismo respecto del mundo exterior al cual llega Hume, notamos que su Teoría de las Ideas y CERS son decisivas. Partiendo de la tesis implícita en su teoría de las ideas, según la *cuál todo lo que está presente a la mente son sus percepciones*, obtenemos lo siguiente. A los objetos externos les atribuimos relaciones —independencia de nuestra mente y continuidad— que es imposible instanciar en el ámbito de nuestra mente. Ninguna de nuestras percepciones —por definición— es independiente de nuestra mente y la existencia de cualquiera de ellas se interrumpe una vez que nuestra mente se ocupa con otras percepciones. Si tales relaciones o atributos propios de los objetos externos son *imposibles de instanciar*, entonces realmente no podemos tener idea alguna de objetos externos, no está justificada la creencia.

En lo que respecta a la noción humeana de ‘fuerza y vivacidad’, propuesta para ayudar a discernir entre diferentes estados mentales, vimos que resiste una definición clara y satisfactoria debido, en una medida importante, a CERS. La reconstrucción semi-funcionalista que propone Everson no puede funcionar en virtud de que no logra satisfacer los requerimientos que estipula Hume para un criterio de distinción entre percepciones. Ninguna impresión o idea de *poder* —en el caso de Everson, poder para generar otros estados mentales— puede ser realmente percibida en ninguna percepción. Luego, no está disponible a la introspección del sujeto. Estos son rasgos esenciales de la noción de ‘fuerza y vivacidad’: es parte de la fenomenología de la misma percepción y, por lo tanto, está abierta a la introspección. La propuesta de Dauer vimos que funcionaba bien al satisfacer los requerimientos humeanos, pero a costa de implicar una noción de representación-por-contenido completamente opuesta a la humeana.

En cuanto al análisis de los problemas inmanentes a una concepción de representación como la que sostiene Hume, obtuvimos resultados desalentadores. Se atendieron dos problemas esenciales. Por un lado, el problema de la *promiscuidad*, el cual pudo solventarse complementando CERS con el principio de la copia. Este principio garantiza que toda

idea —representación— sólo puede representar a la impresión —objeto representado— de la cual se deriva. Por otro lado, al intentar resolver el problema de la *simetría*, una trampa conceptual sin salida terminó con nuestro propósito. Para lograr establecer entre dos percepciones —objetos— cuál es la representación —idea— y cuál es el objeto representado —impresión—, hay ciertos caminos que nos impide tomar el sistema humeano. No podemos apelar a historias etiológicas que vayan más allá de la mente, ni a relaciones causales entre las percepciones. La única vía disponible es la noción de ‘fuerza y vivacidad’. Y el problema con dicha noción es que descansa en una posición que hoy en día es poco menos confusa, ingenua y exótica. Nadie apostaría a que la fenomenología de las percepciones —estados mentales— pueda hacer todo el trabajo para distinguir entre ellas —como lo supone la noción de ‘fuerza y vivacidad’ de Hume. Luego, sin criterios moderadamente apropiados para distinguir entre diferentes —percepciones— nunca podremos saber, entre dos de ellas, cuál representa a cuál.

Estas son, según creo, algunas de las consecuencias que tiene dentro del mismo sistema humeano la Concepción Estricta de Representación por Semejanza (CERS) que, según he intentado probar, sostuvo David Hume.

REFERENCIAS.

- Baxter, Donald**, 2001, “Hume on Steadfast Objects and Time”, *Hume Studies*, Vol. 27, No. 1., pp. 129-148.
- Biro, John**, 1990, “Hume and Cognitive Science”, en J-C Smith (ed), 1990, *Historical Foundations of Cognitive Science*, Netherlands.
- Biro, John**, 1993, “Hume’s New Science of Mind” en Norton, David (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, CUP, New York, pp. 33-63.
- Block, Ned & Jerry Fodor**, 2003/1972,¹ “Lo que no son los Estados Psicológicos” en Ezcurdia, Maite y Olbeth Hansberg (eds.), 2003, pp. 155-181.
- Cummins, Phillip**, 1996, “Hume on qualities”, *Hume Studies*, Vol. 22, No. 1, pp. 49-88.
- Cummins, Robert**, 1989, *Meaning and Mental Representation*, MIT Press, Cambridge Massachusetts.
- Crane, Tim**, 2003, *The Mechanical Mind*, Routledge, London.
- Chalmers, David**, 1999/1996, *La Mente Consciente: En busca de una teoría fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- Davidson, Donald**, 1995/1980, *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*, UNAM/Crítica, México.
- Davidson, Donald**, 1995/1976, “La Teoría Cognoscitiva del Orgullo de Hume” en Davidson, D. 1995/1980.
- Dauer, Francis W**, 1999, “Force and Vivacity in the *Treatise* and the *Enquiry*”, en *Hume Studies*, vol. XXV, no. 1 and 2, pp. 83-99.
- Dennett, Daniel**, 1978, “A Cure for the Common Code” en *Brainstorms*, MIT Press, Cambridge.
- Everson, Stephen**, 1995, “The Difference between Feeling and Thinking” en Tweyman, 1995, pp. 10-24.
- Ezcurdia, Maite y Olbeth Hansberg**, (eds.), 2003, *La naturaleza de la experiencia: Volumen I, Sensaciones*, UNAM, México.

¹ A la izquierda se indica el año de la edición consultada y a la derecha la fecha de publicación original del texto.

- Fodor, Jerry**, 1999/1998, *Conceptos: Donde la ciencia cognitiva se equivocó*, Gedisa, Barcelona.
- Fodor, Jerry**, 1994/1987, *Psicosemántica: El problema del significado en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid.
- Fodor, Jerry**, 2003, *Hume Variations*, OUP, New York.
- Garrett, Don**, 2005, "Hume's Naturalistic Theory of Mental Representation", <http://www2.gsu.edu/~wwwphl/philosophy/neurophilosophy/papers/garret/Hume's%20naturalistic%20theory%20of%20representation.pdf>.
- Grene, Marjorie**, 1994, 'The Objects of Hume's *Treatise*', *Hume Studies*, Vol. 20, No. 2, pp. 163-177.
- Haldane, John**, 1993, "Whose Theory? Which Representations?" *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 74, No. 3, pp. 247-257.
- Hume, David**, 1998/1739, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid.
- Hume, David**, 2005/1739, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford University Press, New York.
- Hume, David**, 2001/1748, *An Enquiry concerning Human Understanding*, edited by Tom L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford.
- Jacobson, Anne Jaap**, 2003, "Mental representations: what philosophy leaves out and neuroscience puts in", *Philosophical Psychology*, Vol. 16, No. 2, pp. 189-203.
- Nagel, Thomas**, 2003/1974, "¿Cómo es ser un murciélago", en Ezcurdia y Hansberg, 2003, pp. 45-63.
- Ortells, Juan José**, 1996, *Imágenes Mentales*, Paidós, Barcelona.
- Price, H.H.**, 1975/1953, *Pensamiento y Experiencia*, FCE, México.
- Prinz, Jesse**, 2000, *Furnishing the Mind*, OUP, New York.
- Prinz, Jesse**, 2004, *Gut Reactions*, OUP, New York.
- Pylyshyn, Zenon**, 2003, *Seeing and visualizing*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Read, R. y Richmond, Kenneth**, (eds.), 2000, *The New Hume Debate*, Routledge and Kegan and Paul, London.
- Searle, John**, 1999/1983, *Intencionalidad*, Ediciones Altaya: Colección *Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo*, Barcelona.

Smith, Barry, 1994, *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, versión electrónica:

http://ontology.buffalo.edu/smith/book/austrian_philosophy/

Stecker, Robert A, 1992, "Does Reid Reject/Refute the Representational Theory of Mind" en *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 73, No. 2, pp. 174-184.

Strawson, Galen, 2000, "Objects and power" en Read, R. y Richmond, Kenneth, eds., (2000), pp. 31-51.

Stroud, Barry, 1977/1995, *Hume*, UNAM, México.

Thomas, Nigel, 2007, "Mental Imagery" en *Stanford Dictionary of Philosophy*:

<http://plato.stanford.edu/entries/mental-imagery/>

Traiger, Saul, 1994, "The Secret Operations of the Mind", *Mind and Machines*, Vol. 4, No. 3, pp. 306-316.

Versión electrónica:

<http://faculty.oxy.edu/triger/publications/secret.html>

Tweyman, Stanley, (ed.), 1995, *David Hume: Critical Assessments*, Routledge, London.

Weller, Cass, 2002, "The Myth of Original Existence" en *Hume Studies*, Vol. 28, No. 2, pp. 195-230.