



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS FFYL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS IIF
ÁREA: EPISTEMOLOGÍA

**LA IMPORTANCIA DE LA IMAGINACIÓN EN LA TEORÍA DE LA
CREENCIA DE DAVID HUME**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
MARÍA DEL CARMEN ROSARIO SILVA ÁLVAREZ

ASESOR
DRA. LOURDES VALDIVIA DOUNCE (FFYL)
MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
LAURA BENÍTEZ GROBET (FFYL)
ALEJANDRA SOLEDAD VELÁZQUEZ ZARAGOZA (FFYL)

México, D.F. Junio ,2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice

Introducción	3
Capítulo I	
Argumento y motivaciones de la caracterización de la imaginación como fundamento y puente	
Parte I Argumento	8
Parte II Motivaciones	13
- Motivación primera: la conexión necesaria	13
- Motivación segunda: el fundamento de las creencias y la transición de la impresión a la idea	15
Capítulo II	
Razón, necesidad y sentidos en la producción de creencias	
- Modo de análisis	18
Parte I Los sentidos	20
- Argumento	20
a) La ausencia de una sensación de relación causal	21
b) Memoria y costumbre	24
Parte II La razón	28
- Contexto	28
- Argumento	35
a) Principio de razón: lo distinguible es separable	38
b) Causalidad y necesidad	41
c) Necesidad lógica y validez universal	46
d) El margen de error	49
e) Tipos de percepciones	50
Capítulo III	
La creencia: una idea vivaz producida por la imaginación y sensación	
Parte I La producción de las creencias: elementos	54
f) Contexto: imaginación y naturaleza humana	54
- Elementos involucrados en la producción de creencias	60
a) Percepciones	60
b) Causa y efecto	64
c) El proceso de la creencia	68
d) La creencia es una idea vivaz	71
Parte II La producción de las creencias: del sentir al pensar y del pensar al sentir	74
a) La impresión presente	74
b) La parte sensitiva	75

Parte III La imaginación y el paso de lo observado a lo no observado	77
- Contexto	79
- Lo observado y lo no observado	81
- La transición y el principio de uniformidad	83
Capítulo IV	
Fundamento genético y el paso de lo observado a lo no observado	
Parte I Fundamento y origen	88
- Fundamento y naturalismo	88
- Base y exégesis de la creencia	90
- Imaginación y fundamento	92
- Fundamento y génesis de las creencias	95
- Fundamento genético como grounding	99
Parte II La imaginación como puente o enlace	103
- Imaginación y acto de la mente	103
- Los principios de asociación	105
- Imaginación y vivacidad	107
Capítulo V	
Razón y naturalismo	
Parte I Razón y creencia	111
Parte II Los principios de razón	115
- Principios de razón: contrariedad y contradicción	115
- Principios de razón: de distinción	118
Parte III: La razón crítica o correctora	121
Capítulo VI	
Exploración de la imaginación en la predicción y los experimentos mentales	
- Predicción y conocimiento	132
- Los casos de azar	134
- Las creencias predictivas	138
- La imaginación y las creencias problemáticas	140
- Causalidad y creencia en hechos futuros	144
- Contrafácticos	146
CONCLUSIONES	149
Bibliografía	157

Introducción

“Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito al usual efecto, y anticipo mi visión al concebir la segunda bola en movimiento. Pero ¿es esto todo? ¿No hago nada sino CONCEBIR el movimiento de la segunda bola de billar? No a buen seguro. También CREO que se moverá. ¿Qué es entonces esta creencia? Y ¿en qué difiere de la simple concepción de cualquier cosa? He aquí una nueva cuestión impensada por los filósofos.” (Hume: Abstract)

El objetivo de la presente tesis consiste en sostener que la imaginación, en la teoría de la creencia de Hume, es fundamento y puente de las creencias acerca de hechos. Es fundamento porque está a la base de la relación causal con que pensamos los hechos y es puente en razón de que es mediante ella que pasamos de una impresión presente a la idea que compone a la creencia. Este objetivo se suma al objetivo general de aportar razones a favor de una relación dicotómica entre imaginación y razón. Desde un nuevo enfoque naturalista, distante de la interpretación naturalista tradicional, la razón tiene un papel más importante que el atribuido por la interpretación tradicional y por Hume mismo, pues es posible afirmar que la razón tiene un papel delimitador y corrector en la explicación humeana de la creencia.

Para el pensador escocés, la costumbre y la imaginación son responsables de la formación de creencias en dos sentidos. El primero se refiere a que la costumbre e imaginación se encuentran a la base de toda creencia: la memoria es la base que conserva, de manera aproximada, el orden y la repetición de las sensaciones, y la imaginación es la base conformada por la idea de causalidad y de uniformidad en la naturaleza. El

segundo sentido concierne al papel activo de la imaginación que, enlazada con la costumbre, relaciona de forma causal una impresión presente con una idea, de acuerdo con los tres principios de asociación (semejanza, contigüidad y causa - efecto).

A partir de la lectura de la tercera parte del *Tratado de la naturaleza humana*, desarrollo la caracterización de un ‘fundamento genético’ formado por las percepciones de sensación y por la imaginación, subrayo el papel de la imaginación, dado que es por esta facultad que relacionamos de forma causal los objetos y mediante la cual asumimos una “necesidad” en esa relación. Propongo, además, considerar que la imaginación es responsable de la transición entre lo percibido y aquello que se cree, entre una sensación presente (lo observado) y una idea (lo no observado). Y, por último, planteo la posibilidad de ver a la razón y a la imaginación en una relación dicotómica, aunque el dominio de la imaginación sea abrumador y decisivo en el pensamiento de hechos, la razón funge como delimitadora de las asociaciones de la imaginación y como una razón crítica que corrige nuestras creencias (papel normativo).¹

Con estas consideraciones es posible interpretar las posturas atribuidas al pensador escocés en lo que a creencias concierne. Visto como un escéptico radical, Hume rechaza la justificación epistémica de las creencias en cuestiones de hecho; visto como un escéptico mitigado, Hume defiende la idea de encontrar, antes de cualquier pretendido conocimiento, los límites y alcances del entendimiento; y visto como un pensador naturalista, representa una propuesta epistémica centrada en la comprensión

¹ Sitúo estas dos tesis (el fundamento genético y la relación dicotómica) en la reflexión acerca de la imaginación y la creencia que B. Struod (*Hume*), E. Furlong (*Imagination*), Don Garret (*Reasons to act and believe: naturalism and rational justification in Hume’s philosophical Project*), B. Winters (*Hume on Reason*), Guerrero del Amo (en *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*), A. Flew (*Hume’s philosophy of believe*), Barco Collazos (*Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume*) (entre otros), han realizado.

de la creencia, en describir el hecho mismo de la creencia mediante el método experimental. Ciertamente, Hume corresponde a estas tres posturas epistémicas, no obstante, la discusión en torno a cuál de ellas es la directriz central de su obra nos compromete a afirmar alguna de ellas como principal, y, a mi juicio, la postura naturalista se sobre pone a las actitudes escépticas y es afín a la finalidad del autor de llevar el método de las ciencias naturales a la filosofía.

En el primer capítulo planteo el argumento a favor de la imaginación como fundamento y puente, y avanzo las razones que sostienen el argumento, mismas que serán el tema de cada capítulo posterior. Este capítulo incluye las consideraciones y motivaciones epistémicas derivadas de este análisis, centralmente mi interés por perseguir la noción de necesidad y la noción de fundamento en la creencia.

En el segundo capítulo desarrollo las críticas de Hume a la idea de que la razón o los sentidos sean los responsables de producir creencias sobre el mundo físico y expongo las consecuencias epistémicas de esto, tales como la imposibilidad de asumir una necesidad entre hechos o ideas empíricas y, así, carecer de justificación alguna acerca de las creencias sobre el mundo; y si bien el camino de la certeza no es para las creencias, queda todavía la vía naturalista de descripción.

El tercer capítulo lo he dedicado a exponer la teoría de la creencia de acuerdo con la tercera parte del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*. En esta exposición sigo la explicación de Hume del proceso del acto de creer, así como los factores vitales en su producción (impresión presente, relación causal, ideas relacionadas y costumbre). Enfatizo el paso de lo observado a lo no observado como el mejor modo de plantear la teoría de la creencia de Hume y explico la caracterización de la creencia como idea vivaz o una idea sentida de cierta forma. Con esto último, señalo la dirección de la creencia que va del sentir al pensar y del pensar al sentir, y las

complicaciones que esto representa en el autor mismo (como la implicación de una teoría de la creencia y una teoría de la inferencia).

En el cuarto capítulo caracterizo la imaginación como fundamento y puente, bajo la tesis de un fundamento genético y de acuerdo a los principios de asociación. Para Hume el fundamento radica en el origen de las creencias y en ese origen se encuentra la idea de causalidad y uniformidad; este fundamento se constituye de estas dos ideas propias de la imaginación y de la parte sensitiva (percepciones de sensación). Este tipo de fundamento corresponde a la postura naturalista del autor escocés para quien la empresa epistémica debe ser la descripción y comprensión de la creencia y no la justificación y normatividad de la misma. Expongo asimismo la caracterización de la imaginación como puente entre las percepciones involucradas en la formación de creencias. Los principios de asociación de la imaginación, sobre todo el de causalidad, nos llevan de lo observado (impresión presente) a lo no observado (idea) y, a la par con la parte sensitiva, construyen la creencia.

El quinto y último capítulo está dedicado al tema de la relación entre imaginación y razón, dado que ambas facultades son a mi juicio complementarias y no excluyentes. La crítica de Hume a la razón pertenece a la exaltación que hace de ella el racionalista, asegurando erróneamente la certeza en cuestiones de hecho y sosteniendo el método deductivo y derivativo como el único método correcto. Y aunque Hume relegue a un papel secundario a la razón, es importante destacar su papel delimitador y corrector de las creencias de acuerdo a los principios de contrariedad y distinción.

El último capítulo es, a modo de apéndice, una exploración en torno a dos modos en los que es posible revisar el papel de la imaginación trabajada por el autor escocés: la creencia en hechos futuros. Creer en un hecho futuro es uno de los temas abordados por Hume en la explicación de la creencia, pues aunque la creencia no es conocimiento, es con todo el modo esencial

de vivir y explicar el mundo físico. Los casos de azar y los casos en donde nuestras experiencias pasadas no son suficientes en cantidad para dar seguridad a la creencia, son explicadas por el autor escocés bajo su teoría de la creencia.

Las conclusiones abordan, por su parte, las posibles líneas de investigación a seguir dentro de la problemática epistémica y dentro de áreas en que la imaginación es un factor medular. La creación artística y la explicación científica son dos líneas interesantes por explorar a futuro, pues la creatividad y poder de la imaginación se unen a la libertad de asociación que Hume atribuye a esta facultad. El artista y el hombre de ciencia (incluyendo al filósofo) se mueven frecuentemente en escenarios imaginados o experimentos mentales que hacen eco de la explicación humeana de la imaginación y la creencia, y de la diferencia entre imaginación y fantasía.

Respecto del ámbito epistémico, es relevante señalar la encrucijada a la que Hume nos lleva, ya que sin justificación ni posibilidad de un análisis tripartita clásico, o bien naturalizamos por completo el problema del conocimiento y lo asumimos como un problema propio de la investigación interdisciplinaria (antropología, filosofía, psicología), o bien nos mantenemos en una epistemología capaz de reformular el tema y los problemas del conocimiento, misma que tendría como eje central un fundamento genético del cual emergen las creencias no básicas y en donde la pretendida justificación de la creencia cambia por un tipo de estabilidad de la creencia.

Capítulo I

Argumento y motivaciones de la caracterización de la imaginación como fundamento y puente

El presente capítulo constituye la propuesta central de este trabajo. Para ello se plantea primero el argumento acerca de la imaginación como fundamento de la idea de causalidad y como puente entre la impresión y la idea creída, y se delinearán las afirmaciones relevantes que sustentan las premisas; después se presentan dos motivaciones que juzgo oportuno incluir en este capítulo en razón de la claridad y apoyo que puedan dar al argumento y a los capítulos siguientes.

Parte I Argumento

A pesar de que el tema de la creencia se aborda en la mayoría de los textos de filosofía de Hume, es aquel texto que el propio autor descarta de su vasta obra el que será aquí la fuente básica. La tercera parte del *Tratado de la naturaleza humana*, “del conocimiento y la probabilidad”, forma la explicación *in extenso* de la creencia y, sobre todo, es el único texto en donde Hume resalta el papel de la imaginación en la creencia. La *Investigación sobre el entendimiento humano* y el *Abstract* son otra de las fuentes, en la *Investigación* Hume aborda sucintamente el tema que nos ocupa en las secciones 3-6, aunque en ella la imaginación parece desdibujarse a favor de la experiencia y costumbre.²

² Es notable, en teoría del conocimiento, que tanto Hume, a sus 25 años, como Kant, a sus 57 años, otorgan a la imaginación un papel prioritario y relevante en sus primeras obras; Hume lo hace en el *Tratado*, con la creencia; y Kant, en la primera versión de la *Crítica de la razón pura* (1781), con la imaginación empírica y trascendental. En versiones posteriores (*Investigación sobre el conocimiento humano*) y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1788) ambos autores modifican el papel dado a la imaginación. Hume lo hace en su autobiografía al desconocer incluso el *Tratado* como una de sus obras eximias y lo hace, además, en la *Investigación*, al ponderar a la costumbre por encima de la imaginación. Kant, por su parte, reedita la *Crítica* (1788) y omite aquellos pasajes acerca de la imaginación sustituyendo estos espacios con explicaciones concernientes al concepto y a la intuición. Cfr. David, Hume, *Tratado*, pp. 183-242, e *Investigación*, pp. 99-151; E., Kant *Crítica de la razón pura*, pp. 242-243.

El argumento que a continuación se formula está construido de acuerdo a la parte III del *Tratado*, dedicada a la creencia:

Argumento:

1) Si, por un lado, la creencia acerca de hechos se origina en la imaginación (por la idea de causa y el principio causal) y, por otro, depende de la imaginación en su proceso de producción, entonces la imaginación es fundamento de la creencia y es un agente operativo en la producción de creencias (principios de asociación).

2) Si la imaginación es fundamento de la creencia, entonces pertenece, junto con el sentir (impresión presente), a un fundamento genético. Y

3) Si la imaginación es un agente operativo en la producción de creencias (principios de asociación), entonces es puente entre la impresión presente y las ideas relacionadas que, junto con el sentir (vivacidad), forman la creencia (idea vivaz).

Por tanto, si la creencia se origina en la imaginación (por la idea de causa y el principio causal), entonces pertenece a un fundamento genético; y si la creencia depende de la imaginación en su proceso de producción, entonces es puente entre la impresión presente y las ideas relacionadas que, junto con el sentir (vivacidad), forman la creencia (idea vivaz).

Bajo el supuesto de que la creencia acerca de hechos pertenece exclusivamente a un pensamiento causal y con la finalidad de explicar las creencias, Hume:

- I) Argumenta en contra de los sentidos y la razón
- II) Explica el proceso de producción de la creencia
- III) Construye, a mi juicio, un fundamento genético donde el sentir (impresión presente) y la imaginación (relación causal) son base de las

creencias, y donde la costumbre (memoria) y la imaginación se entrelazan naturalmente.

IV) Caracteriza, a mi entender, una imaginación-puente cuando aborda el tema que considero capital en el primer libro del *Tratado*: el paso de lo observado a lo no observado.

V) Acepta, según afirmo, una razón operante (crítica) que acota en alguna medida la producción de las creencias y corrige las mismas mediante dos principios de razón: de distinción y contrariedad. Con ello los principios de la imaginación (semejanza, contigüidad y casualidad) y los principios de razón (de distinción y contrariedad) favorecen la idea de que la razón y la imaginación son facultades complementarias.

Las implicaciones de este análisis nos conducen hacia la cuestión sobre la actitud de Hume en torno al conocimiento y hacia una interpretación de su naturalismo diferente a la tradicional. La tarea de hallar la postura imperante en el *Tratado* y en la *Investigación* ha llevado a tres posibilidades. Por un lado, Hume puede ser un escéptico radical o un escéptico mitigado, o bien puede ser un autor naturalista. Elegir de entre estas posturas aquella que sea rectora de las demás, significa reconocer las tres vías de análisis y argumentar a favor de la relevancia de una respecto de las demás.³

³ La discusión por la adecuada interpretación de la postura humeana alude a ver en Hume a un escéptico (radical o mitigado) o a un naturalista. Hume realiza un ejercicio escéptico agudo a la filosofía de su tiempo, lleva la teoría de las ideas a sus últimas consecuencias, para Ayer (*Hume*), y Fogelin (*Hume's Escpticism*) por ejemplo, Hume representa el ejercicio escéptico radical de la propuesta cartesiana acerca de las ideas. Esto también le ha hecho merecedor de verlo como un autor solamente destructivo y en contra de todo supuesto o conjetura inválida. Para Ezequiel de Olaso (*Escepticismo e Ilustración*) y Furlong (*La imaginación*), entre otros, sobresale la actitud a favor del conocimiento probable a la base de una duda intermitente, Hume mismo se asume un escéptico académico. Para Kemp Smith (*The philosophy of David Hume*), B. Stroud (*Hume*), G. Strawson (*Freedom and Belief* Oxford 1986, 2nd edition 2010), *The Secret Connexion: Realism, Causation and David Hume*, Oxford, 1989) y Don Garret (*Reasons to Act and Believe*), por ejemplo, Hume es principalmente un pensador naturalista que resalta las leyes naturales y la naturaleza humana como el centro de toda cuestión (en ciencia y en filosofía).

En lo concerniente al papel de la razón, considero que Hume hace uso de, por lo menos, dos principios de razón que me permiten afirmar un papel cardinal en las creencias (distinción y contrariedad). Por ello me uno a las interpretaciones contemporáneas para las que la razón tiene un papel más importante que el dado por el propio Hume⁴.

Mi contribución a estas interpretaciones naturalistas consiste en presentar los dos principios mencionados como partícipes relevantes en el tema de la creencia, y con ello, proponer una relación de complementariedad entre una razón “naturalizada” o mejor “humanizada” y una imaginación fundamental y operativa.

Por un lado, la teoría del conocimiento que Hume pudiera aceptar es aquella separada totalmente de nociones metafísicas como sustancia y esencia, y delimitada por la experiencia. Por otro lado, la caracterización una razón delimitadora y correctora provoca una interpretación naturalista de Hume opuesta a la formulada por Kemp Smith, para quien la nota esencial del naturalismo del pensador escocés radica en su oposición a toda participación de la razón en cuestiones de hecho⁵. De esta forma, el giro de Hume consiste en “llevar el método experimental a los asuntos morales” y revisar los problemas filosóficos de su tiempo (Dios, mente y mundo) para, así, determinar con claridad qué problemas atañen a la filosofía y, en nuestro caso, a la teoría del conocimiento.

El tema de la creencia, junto con el de los contenidos mentales y las relaciones entre ideas, es uno de los temas por revisar y aclarar. Así, la epistemología vista como la discusión acerca de la creencia verdadera y justificada tendrá resultados desfavorables. Del análisis tripartito epistémico expresado por: ‘p es verdadera’, ‘S cree que p’ y ‘S está justificado epistémicamente en creer p’, Hume argumenta en contra de la verdad como

⁴ J. Antonio Guerrero del Amo, *La razón correctora, el papel de las reglas generales en la inferencia causal*, Barbara Winters, *Hume on Reason*, Yolanda Ruano, *Razón y pasión en Hume*, entre otros.

⁵ N. Kemp Smith, *The Philosophy of Hume*, pp. 365-566.

apropiación de la realidad y en contra de la posibilidad de la certeza y justificación en cuestiones de hecho; señala como única vía epistémica posible a la creencia ('S cree que p'), y específicamente su descripción o comprensión. Si bien para autores como Noxon o el contemporáneo de Hume Tomas Reid,⁶ este resultado parece eliminar la posibilidad de justificar fundamental y plenamente una creencia, y, por ende, a la epistemología misma, puede afirmarse que Hume propone o sienta las bases de una epistemología genética (de acuerdo con aquello que origina la creencia) que, aunque discutible, es por lo menos una propuesta epistémica y un camino para la teoría del conocimiento, su propuesta consiste en realizar un análisis del conocimiento que se atenga a los límites de la experiencia y que se apegue a las disposiciones de la mente.

En lo que concierne al naturalismo del autor ilustrado existe hoy día una nueva interpretación de su naturalismo alejada de la interpretación de N. Kemp Smith (*The philosophy of David Hume*), para Kemp Smith el naturalismo de Hume descarta la intervención de la razón y para autores como, Guerrero del Almo (*David Hume, nuevas perspectivas sobre su obra*), Yolanda Ruano, (*Razón y pasión en Hume*), B. Winters (*Hume on Reason*), Jack Lyons, (*General rules and justification of probable belief in Hume*) entre otros, Hume no descarta a la razón del tema de la creencia sino que le asigna un papel complementario, por lo menos como una facultad correctora.⁷ Comparto esta visión naturalista desde la cual propongo, además, que la razón es en cierto sentido delimitadora de las relaciones entre ideas, de acuerdo con los principios de razón de distinción y de

⁶ J. Noxon (*La metodología de Hume*), 150-160, J. Wright (*The Sceptical Realism of David Hume*), pp. 11-32, T. Reid (*Inquiry and Essays*). Es relevante referirse aquí a W. Quine, para quien la carga teórica de las creencias y la imposibilidad de certeza en asuntos de hecho son razones suficientes para integrar el programa epistemológico a la ciencia natural (a la psicología). W. Quine, *Epistemology Naturalized*, en *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press., 1969.

⁷ A estos autores antecede el texto de James Noxon, el cual está dirigido a la metodología de la teoría humeana (filosofía y argumentación) y a las reglas generales que el autor escocés atribuye a la naturaleza de la mente.

contrariedad. De este modo, no sólo la naturaleza en su carácter de principio de asociación conforma el naturalismo de Hume, la razón forma parte de esta figura como razón naturalizada, a mi entender delimitadora de asociaciones, y/o como una razón operante o correctora de un pensamiento coherente y crítico inherente a las creencias.

Parte II Motivaciones

- Motivación primera: la conexión necesaria

En la tercera parte del primer libro del *Tratado de la naturaleza humana* se encuentra la cita que da lugar a la presente tesis y a los argumentos y explicaciones que la integran:

Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación.⁸

Con estas palabras Hume niega que la razón pueda revelar una conexión entre dos objetos (fuego y humo) y afirma también que el acto de creer consiste en el acto de pasar de una “idea o impresión de un objeto a la idea de otro”, lo cual significa establecer una “conexión” o “relación” entre ideas a partir de principios presentes en la imaginación.

⁸ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Trad. Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 199. Las citas del *Tratado de la naturaleza humana* se han tomado de esta traducción y se cotejaron con la versión del inglés de Selby-Bigge.

La razón no cumple con la condición de “mostrarnos la conexión de un objeto con otro”⁹ y, de acuerdo con la cita, tampoco es la facultad responsable de pasar de una idea a otra. El problema medular consiste en creer que la relación causal con que pensamos los hechos del mundo físico es necesaria. Creer que algo es el caso es pensar que un hecho es causa de otro y esto se compromete con asumir una relación necesaria en cuestiones de hecho (*matters of fact*)¹⁰ o, en términos de Hume, una relación necesaria entre ideas empíricas. Pero:

Primera [cuestión]: ¿Por qué razón afirmamos que es *necesario* que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba también tener una causa?

Segunda [cuestión]: ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares?
¿Cuál es la naturaleza de la inferencia que hacemos de unas a otros, y de la *creencia* por la que confiamos en esa inferencia?¹¹

No tenemos una evidencia concluyente o una demostración contundente que nos lleve a afirmar sin lugar a dudas la necesidad causal en los hechos. Para el autor escocés, lo necesario es aquello que no puede ser de otro modo en el sentido de que no puede pensarse de otro modo (la suma de dos más dos es cuatro), pero en cuestiones de hecho es posible pensar de otro modo, esto es, podemos pensar en otro hecho como causa o efecto

⁹ En realidad, para el autor ninguna facultad es capaz de ir a los objetos mismos y a sus esencias, cuando analizamos la creencia, lo hacemos dentro del marco de los contenidos mentales y sus relaciones, nada más allá nos es accesible. (Hume, *Tratado*, 324).

¹⁰ Hume divide entre las cuestiones de hecho y las cuestiones de razón (división conocida como “el tenedor de Hume” - *Investigación*, 85-98). Las primeras se refieren a la relación que suponemos en las cosas que suceden en el mundo (físico o natural); las segundas, a aquellas ideas que no tienen una relación directa con la percepción sensible – como los números. En cuestiones de hecho suponemos una relación entre objetos físicos, ya que no podemos ir más allá de las percepciones de los sentidos, más aún, suponemos que existe un mundo externo pero no podemos decir que sabemos que lo hay; la tesis de que existe una correspondencia entre el mundo externo y el mundo mental se enfrenta al escepticismo del mundo externo planteado por Hume (*Tratado*, 322-366), lo cual descarta toda posibilidad de mostrar que la relación causal entre ideas es reflejo de la relación causal entre objetos.

¹¹ David Hume, *Tratado*, ed. cit, p. 181.

(que el humo sea efecto de una combinación de sustancias y no un efecto del fuego).¹² Si es posible pensar de este otro modo, entonces la causalidad no corresponde a la necesidad que Hume asume en la suma de dos más dos. La necesidad que atribuimos a los hechos es de otra índole, es una forma de fijar la relación entre ideas nacida de la regularidad de los hechos y formada en la imaginación. Con esto, la necesidad causal es un supuesto imprescindible en la creencia y/o un resultado natural de la imaginación.

- **Motivación segunda: el fundamento de las creencias y la transición de la impresión a la idea**

El análisis de la creencia que Hume realiza se guía por la teoría de las ideas y por la postura fundacionista de su tiempo. El estudio de las ideas o contenidos mentales es el proyecto prioritario de la epistemología del siglo XVII y XVIII y la manera de abordar este asunto está delineada por la consideración de ver al conocimiento como una estructura piramidal con bases o cimientos sólidos, irrefutables e indubitables (fundacionismo clásico como el cartesiano). Desde la postura empirista, Hume elabora su propia teoría de las ideas y comparte, parcialmente, la visión fundacionista de su tiempo en cuanto a que existen creencias base de las que se originan o derivan otras creencias, aunque en cuestiones de hecho no concuerda con que existan creencias (relaciones) ciertas e infalibles que nos permitan comunicar su carácter de necesidad a las demás creencias (no básicas). Hume reconoce a los estados mentales (tener dolor o percibir una manzana) como creencias indubitables, es imposible dudar que tengamos uno u otro estado mental, lo que es duditable es que esos estados mentales correspondan a lo que sucede en los hechos (no es posible dudar de que percibimos algo como una manzana aunque podamos dudar de que efectivamente hay una manzana).

¹² *Cfr.* David Hume, *Ibidem*, pp. 182-189, 278-305.

Así, nuestro pensamiento del mundo natural es un pensamiento causal que se lleva a cabo en la imaginación, y como toda creencia, tiene su origen en la experiencia. De esta forma, causalidad, imaginación y experiencia constituyen el fundamento de las creencias acerca del mundo, este fundamento no será un fundamento epistémico clásico, propio de una epistemología centrada en la justificación de la creencia.

Aunque Hume no es cuidadoso en el uso de su terminología, el primer libro del *Tratado* se ocupa en gran parte de cuatro facultades: entendimiento, razón, los sentidos, y la imaginación. Por entendimiento, Hume tiene en mente usualmente el razonamiento de la experiencia, del razonamiento causal, principalmente. Por razón, Hume tiene en mente la facultad que aparentemente nos da información del mundo que nos rodea. Por imaginación, Hume tiene en mente una facultad que genera nuevas ideas a partir de las antiguas mediante los principios de asociación. La estrategia general de Hume es argüir que las operaciones de las primeras tres facultades están en última instancia fundadas en las operaciones de la cuarta: la imaginación o, como le llama algunas veces, la fantasía.¹³

El tipo de fundamento propuesto por Hume es un fundamento distinto, es un fundamento al que llamo 'genético' porque Hume equipara el fundamento de las creencias con el origen de las mismas. Este fundamento genético queda fuera de la visión tripartita del conocimiento, pues Hume ha negado la verdad como correspondencia y ha demostrado, a su parecer, la imposibilidad de justificar toda creencia del mundo físico.

La creencia es, además, el resultado de la transición de una impresión presente a una idea vivaz y en este paso de un elemento a otro la imaginación cumple con el papel de ser el conducto por el cual la mente pasa de una impresión a una idea sentida de forma intensa o vivaz. La transición corre de las percepciones de la memoria a la idea creída, la imaginación lleva las percepciones más allá de la costumbre y asocia las percepciones de la memoria de acuerdo al principio causal.

¹³ Robert Fogelin, *Hume's Scepticism*, en : *The Cambridge Companion to Hume*, p. 101.

Desde la Antigüedad hasta la época de Hume, el papel dado a la imaginación había sido secundario, por un lado, era responsable de distorsionar la realidad (sentido negativo) y, por otro, era vista como una facultad complementaria e intermedia entre los sentidos y la razón (sentido positivo).¹⁴

En ambos casos, la pretensión epistémica era pasar de lo sensible hacia el necesario y objetivo nivel de la razón. Para Hume, en cambio, la imaginación es la facultad responsable de nuestras creencias y es puente pero no entre la memoria y la razón sino entre la sensación presente y la idea vivaz que compone a la creencia.

La mente no escala niveles cognitivos de menor a mayor certeza, sólo relaciona de distintos modos las ideas en el terreno de las probabilidades, una concepción de la creencia que afirme el predominio de la razón por encima de las asociaciones de la imaginación es, más bien, una imposición injustificada de la postura racionalista.

¹⁴ Esta concepción de la imaginación-puente no es nueva en el contexto filosófico, desde la Antigüedad hasta la época de Hume (siglo XVIII), la imaginación va de la mano con la imagen o representación sensible y con un modo inferior o menor de conocimiento. Platón la entiende, por un lado, como un producto confuso (*eikasía*) que, por otro, si bien alude a algo real es un modo sensible inferior (*doxa* inferior) a la *doxa* superior (*pistis*). Esta facultad está en el rango de la creencia pero en el rango más pobre. Aristóteles otorga a la imaginación un papel más honroso en el conocimiento, pues no sólo representa sino que reproduce una sensación cuando el objeto está ausente, “fantasma” o “retención de lo ausente” y la concepción de Kant es que la imaginación consiste en la ‘reelaboración de lo dado’, pues para Kant la imaginación activa altera o interviene en las ideas y las prepara al entendimiento y razón, esto es, hacia el concepto. Descartes comprende a la imaginación como una facultad o “cierta aplicación de la facultad de conocer” perteneciente al cuerpo, así, no sólo pensamos en una figura de tres líneas sino que pensamos en las tres líneas como si estuviesen presentes, delimitadas en cantidad y cualidad. De ser lo opuesto a lo real y sin apego a la verdad, la imaginación (ficción) se vuelve un modo de representación sensible, un modo de reproducción de lo ausente, y un modo de “reelaboración de lo dado”. Hume se adhiere a este último modo de entender la imaginación, pero sin creer con Kant que la imaginación modifica en algún sentido el carácter o la estructura de la imagen, la imaginación en Hume relaciona lo dado, reelabora las relaciones entre ideas aunque no las ideas mismas. *Cfr.* M. Ferraris, *La imaginación*.

Capítulo II Razón, necesidad y sentidos en la producción de creencias

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos más al peligro cuando intentamos justificarlos de eso modo (Hume, *Tratado*, 328)

- Modo de análisis

Con el objetivo de explicar la producción de la creencia, Hume propone una línea de análisis con la que revisa la mayor parte de los temas que aborda en el *Tratado*: “(...) examinaremos si son los sentidos, la razón o la imaginación lo que origina la opinión favorable”¹⁵ acerca de una existencia continua, de la identidad, de la causalidad, entre otros. Siguiendo este modo de exploración y bajo el esquema empirista de Hume, en este primer capítulo nos ceñimos a las razones que Hume apunta para rechazar tanto a los sentidos como a la razón en la producción de creencias sobre hechos – en adelante, creencias solamente. Es relevante aclarar que, para Hume, todo elemento del pensamiento es una percepción¹⁶. Las ideas, las creencias, los sentimientos y la experiencia sensorial son percepciones (imágenes) que se distinguen esencialmente en percepciones débiles (ideas-pensar) y percepciones vívidas (impresiones-sentir).

El rechazo a la razón o a los sentidos como productores de creencias lo he articulado en dos argumentos: contra los sentidos y contra la razón.

¹⁵ Hume, *Tratado*, ed. cit., p. 322.

¹⁶ Hume, *ibidem.*, p. 87.

Una lectura atenta a este asunto nos acredita a proponer una formalización de las razones que Hume desarrolla en el Primer Libro del *Tratado de la Naturaleza Humana*.

En la cuarta parte del *Tratado (Del escepticismo y otros sistemas de filosofía)*, hay dos secciones que desarrollan las críticas de Hume tanto a la postura escéptica radical como a la dogmática: *Del escepticismo con respecto a los sentidos* y *Del escepticismo con respecto a la razón*. En estas secciones Hume muestra la suerte que corre la postura dogmática y la escéptica. Pero es en el tema de la creencia (parte III), en donde encontramos el rechazo a los sentidos y a la razón, en esta parte, Hume da las razones por las cuales, bajo su perspectiva, ambos factores no son responsables de la relación causal que domina la formación de creencias.

Esta es la parte negativa o escéptica negativa que a mi juicio señala las imposibilidades y restricciones de la filosofía y de la razón, la “luz” de la razón hace mayormente evidente las oscuridades que ni la razón ni la filosofía pueden penetrar, y hace evidente también las oscuridades de un camino dogmático. En cuestiones de hecho la razón no aclara todo lo referente al mundo físico, por el contrario, la razón es incapaz de dar cuenta de las creencias acerca de este mundo o mejor dicho es una razón supeditada al orden natural y a la experiencia. Este último modo de asumir la razón es el modo positivo de ponderar el alcance de la razón y, así, el alcance de las demás facultades cognitivas. Para mí es, además, un enfoque acertado pues se valoran los propósitos del autor y el resultado complejo de su obra, lo cual no niega su ejercicio escéptico ni las consecuencias epistémicas de esta postura, más bien y gracias a ello, se va articulando la postura naturalista del pensador escocés.

Parte I Los sentidos

- Argumento

El argumento en contra de los sentidos como productores de creencias se formula aquí a partir de la forma causal con que, según Hume, pensamos los hechos:

- 1) Si la conexión causal entre percepciones fuera dada por las impresiones sensibles, entonces tendríamos la impresión sensible correspondiente a la conexión causal entre percepciones.
- 2) Sucede que no tenemos la impresión sensible correspondiente a la conexión causal entre percepciones.

Por tanto, la conexión causal entre percepciones no está dada por las impresiones.

La segunda premisa se apoya en dos razones principales:

- a) Los sentidos solamente nos informan de dos percepciones o sensaciones (humo y fuego) pero no nos informan de la relación causal entre ellas. La relación causal no es una percepción sensible en razón de que no se muestra a los sentidos de la misma manera en que percibimos los objetos relacionados (experiencia directa).
- b) La memoria y la costumbre, pertenecientes a los sentidos, refieren un tipo de relación constante pero no causal, muestran la secuencia y contigüidad de lo percibido, y a pesar de que son elementos capitales en las relaciones entre percepciones sensibles no presentan ningún indicio de conexión causal. Por un lado, la memoria relaciona las percepciones en el orden en que aparecen según los sentidos (orden inalterable), por otro, la costumbre relaciona una percepción con otra que por experiencia sabemos que la acompaña.

a) La ausencia de una sensación de relación causal

Si la experiencia sensorial fuera responsable de las creencias, deberíamos hallar por los sentidos aquella impresión de relación causal entre percepciones, pero sólo hallamos dos sensaciones o impresiones, no una tercera sensación de causalidad y/o necesidad. Podemos revisar cada una de nuestras sensaciones, desde las complejas hasta las más simples, y no encontraremos impresión de conexión causal y necesidad alguna.

Todos los eventos (de la naturaleza) parecen completamente desprendidos y separados. Un evento sigue a otro, pero nunca podemos observar ningún lazo entre ellos. Parecen conjuntados, nunca conectados. Y como no podemos tener idea de nada que nunca se haya presentado a nuestro sentido externo o al sentimiento interno, la conclusión necesaria parece ser que no tenemos idea de conexión o poder en absoluto, y que estas palabras carecen por completo de cualquier significado cuando se emplean en los razonamientos filosóficos o en la vida ordinaria.¹⁷

De esta forma, las sensaciones del fuego y del humo aparecen directamente en la mente. Si la conexión causal fuera sensible haría su aparición en la mente de la misma forma que el fuego y el humo, pero de la experiencia directa sólo tenemos dos percepciones, no obtenemos la sensación de que el fuego es causa del humo. Los sentidos sólo nos informan de dos percepciones conjuntas, no de su relación.

La creencia de que un objeto continúa siendo el mismo, por ejemplo, no es una tercera impresión de sensación que acompañe a dos percepciones semejantes, es resultado de una asociación más allá de los datos sensoriales. Al reconocer a un amigo del pasado tenemos el recuerdo de cómo era su figura, percepciones pasadas, y tenemos también una impresión presente. De dos o más percepciones semejantes, sólo podemos decir que se trata nada más de dos percepciones, no obstante, aseveramos que estas

¹⁷*Ibid.*, p. 177.

dos percepciones son el mismo objeto y aseguramos la permanencia o persistencia del objeto a pesar de no percibirlo todo el tiempo. Así pues, si los sentidos produjeran una idea de persistencia de los objetos, tendríamos la impresión sensible de semejanza o persistencia del mismo modo en que tenemos la sensación pasada y la impresión presente del amigo, y esto no sucede en la experiencia; percibimos un olor (su aroma), una textura (su piel), un sonido (su voz), un sabor (su boca), la imagen de su figura (su cuerpo), y la memoria refleja percepciones pasadas similares. Pero de este encuentro de percepciones pasadas con las presentes no se forma una percepción sensible de identidad y persistencia.¹⁸

[...] es evidente que éstos [los sentidos] no nos entregan noción alguna de existencia continua, pues no pueden actuar más allá de los límites en que de hecho actúan [...] Por consiguiente, podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos.¹⁹

Es posible que la experiencia no se limite a las impresiones de sensación y que un tipo de experiencia interna o sentido interno nos pueda mostrar la relación causal que buscamos. Al hablar de la conexión necesaria, en el *Abstract*, Hume asevera: “La cuestión es ¿qué idea es anexada a estos términos (‘fuerza o energía’). Si todas nuestras ideas o pensamientos son derivados de nuestras impresiones, este poder debe descubrirse él mismo a los sentidos o a nuestro sentido interno”.²⁰ Efectivamente para Hume existe un sentido interno y un acceso directo a nuestros pensamientos y sensaciones, la introspección o examen interno es una herramienta natural y teórica que nos permite acceder a nuestras experiencias y pensamientos.

¹⁸ El error atribuido a esta idea consiste en que Hume entiende la relación entre percepciones de la misma forma que entiende a las percepciones sensibles. Equiparar estos dos hechos mentales deja de lado la diferencia entre el objeto (percepciones) y aquello que sucede con el objeto (relación), y Hume mismo ha basado la creencia en esta distinción. Con todo, en el *Tratado* encontramos de forma recurrente este modo de proceder. Cfr B. Stroud, *Hume*; y D. Hume, *Tratado*, pp. 104-105, 330-331, 399.

¹⁹ Hume, *ed. cit.*, p. 326.

²⁰ Hume, *Un compendio de un tratado de la naturaleza humana, ed. cit.*, p. 7

Este sentido interno nos lleva en dos direcciones, por un lado, nos permite acceder a las percepciones sensibles presentes y a las guardadas por la memoria (impresiones de sensación) y, por otro, nos lleva hacia un tipo de sentir distinto, hacia una percepción nacida del pensar (impresiones de reflexión).²¹ Sin embargo, no tenemos en nuestra memoria una impresión o sensación de causa, sino una sensación de calor o frío. La conexión necesaria será entonces comprendida como una impresión de reflexión, como aquel sentimiento que surge del pensamiento. Hume da a la memoria el papel central en torno a los sentidos y da a la imaginación el papel central a las impresiones de reflexión. Será este segundo camino el adecuado para comprender la relación causal, la dirección del sentir al pensar se invierte y se dirige del pensar al sentir, de imaginar a sentir.

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo distinto, independiente o externo, ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, al menos que lo haga mediante alguna inferencia de la razón o de la imaginación.²²

Los sentidos no presentan nada más que impresiones y no refieren a algo más, sea un objeto diferente a la percepción o una relación necesaria. La memoria y la sensación son sin duda factor medular de la idea de una relación causal, la repetición y conjunción constante llevan a la mente a un patrón de observación entre percepciones y la lleva, finalmente, a esperar al “acompañante habitual” de una idea (si vemos fuego, esperamos el humo). La costumbre se convierte aquí en la piedra angular de nuestras creencias, la memoria, más bien pasiva, enlaza las experiencias presentes con las pasadas y la costumbre nos hace esperar un hecho (sea quizá este esperar sea una forma de estado doxástico).

²¹ *Ibid.*, p. 95.

²² *Ibid.*, pp. 322-323.

Sin embargo, ni la memoria ni la costumbre nos proporcionan solas o en conjunto una experiencia directa y sensible de la relación causal y menos una conexión necesaria.²³

b) Memoria y costumbre

Si no existe una percepción sensible de causa ni de necesidad, entonces podríamos pensar que la relación causal depende de alguna cualidad de las percepciones sensibles, tal como la de asociarse directamente (causal y necesariamente) entre sí, pero para el autor escocés las percepciones no tienen capacidad alguna de provocar tal hecho, aunque tengan la disposición a unirse.

Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas – como suelen hacerlo- si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra. Este principio unificador no debe ser considerado como una conexión inseparable [...] la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja.²⁴

Si bien las percepciones no poseen más una suerte de “atracción”, se presentan a la mente en un orden y secuencia que la memoria conserva y la costumbre retoma. La memoria, no las percepciones, posee la capacidad de establecer una relación primaria entre percepciones, pues cumple con una función capital en la producción de las creencias. Hume afirma: “La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y

²³ Es importante anotar que el problema del yo subyace a esta línea de explicación, ya que la mente es más bien un supuesto indispensable para el conocimiento, cualquier tipo de definición o constitución es conflictiva, incluso la del ‘haz de percepciones’ propuesta por Hume. Cfr. B. Stroud, *Hume*, pp. 174-207, Ainslie en *A Companion to Hume*, pp. 140-156, T. Penelhum: *Hume*, pp. 23-126, G. Strawson, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, pp. 74-100, G. Vesey, *Personal Identity*, Macmillan, 1974, pp. 87-109.

²⁴ Hume, *ed. cit.*, pp. 98-99.

posición”.²⁵ En este dominio de los sentidos, la memoria guarda las percepciones en el mismo orden en que hacen su primera aparición en la mente, la conexión que pueda haber en la memoria está determinada por la secuencia inalterable con que percibimos; la posición de las percepciones en esta cadena perceptual depende únicamente del modo en que los sentidos nos afectan –una percepción no viene sola sino enlazada con otras en tiempo y tiene una ubicación determinada en cada cadena perceptual.

La costumbre, por su parte, nos lleva a esperar al “acompañante habitual” de una percepción presente. La mente se forma el hábito de pensar a las percepciones en el mismo orden de aparición y cuando percibe una de ellas supone sin mediación alguna su percepción correspondiente:

En efecto, luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve determinada por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa [...] ²⁶

El patrón de repetición de las percepciones se ve reflejado en la acción de la mente, la cual adquiere un patrón de asociación semejante al de las percepciones, esto es, se hace un hábito o costumbre pensar en cierta percepción que acompañe a otra que esté presente a la mente. El “atender” a una percepción “acompañante” es un hábito de la mente, dadas las experiencias pasadas y la serie de repeticiones perceptuales. No obstante, seguimos sin tener la percepción sensible de una conexión en donde una percepción dependa de otra, solamente tenemos la relación de repetición.

[...] es cierto que esta relación de objetos similares en situaciones similares no produce nada nuevo ni en estos objetos ni en ningún cuerpo externo. Pues se concederá fácilmente que los distintos casos que se nos presentan de la conjunción de causas y efectos semejantes son de suyo totalmente independientes, y que la comunicación de movimiento que veo seguirse ahora del choque de dos bolas de billar es totalmente distinta de la que vi seguirse de un impulso análogo hace dos meses. Estos choques no tienen influencia

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

²⁶ *Ibid.*, p. 279.

alguna entre sí; están completamente separados por el tiempo y el lugar, y el uno podría haber existido y comunicado el movimiento aunque el otro no hubiera existido nunca.²⁷

La memoria y la costumbre ciertamente muestran una conjunción espacio-temporal, pero no muestran la percepción misma de la conexión causal. Además, esta conexión inalterable no es el único modo en que relacionamos las ideas. Podemos, y de hecho lo hacemos, separar o fracturar este orden de la memoria y dispersar las percepciones en la mente, considerarlas separadas e independientes de ese orden unívoco de la memoria y relacionar de otro modo las percepciones: por su semejanza, por su causa o por su relación en espacio y tiempo (por ejemplo, la caída de un objeto en diversas direcciones). La única propiedad que Hume da a las percepciones (a todas) es una suerte de inclinación natural para unirse entre sí, pero esta “atracción” es una disposición de las percepciones a aparecer juntas a la mente, pues de ser una propiedad esencial entre las percepciones, la unión sería inevitable: “Hay aquí una especie de ATRACCIÓN que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela de formas tan múltiples como variadas.”²⁸

Más aún, en la vida cotidiana y en filosofía no relacionamos las percepciones únicamente por su orden de aparición y costumbre. Entendemos o circundamos el mundo físico por una red de conexiones causales y afirmamos, además, que los objetos persisten aunque no tengamos una percepción continua de ellos.

²⁷ Hume, *Ibid.*, p. 291. La idea de atracción entre las percepciones es análoga a la atracción que Newton afirma en los cuerpos: “Por muchas razones, permítaseme tener la sospecha de que todo fenómeno puede depender de ciertas fuerzas por las cuales las partículas de los cuerpos, por causas aún desconocidas, o bien están relacionadas unas con otras y tienen una cohesión en figuras regulares, o bien se repelen unas de otras y se resisten. Ya que estas fuerzas son desconocidas, los filósofos hasta ahora han hecho ensayos de la naturaleza en vano. Pero espero que los principios aquí expuestos arrojarán alguna luz en este modo de filosofar o en alguno más verdadero.” Isaac Newton, *Philosophical Writtings*, Edited Andrew Janiak, Cambridge University Press, 2004, p. 41.

²⁸ *Ibid.*, pp. 100-101.

Mi memoria ciertamente, me informa de la existencia de muchos objetos, pero esta información no va más allá de la existencia pasada de éstos, y ni mis sentidos ni mi memoria me dan testimonio alguno de la continuidad del ser de esos objetos.²⁹

La relación del orden inalterable de la memoria y la creencia en el “acompañante habitual” determinada por la costumbre, no sustentan la idea de una relación de dependencia entre una percepción y otra, son insuficientes para mostrar una conexión diferente a la relación de orden de la memoria.

Pero como todo razonamiento concerniente a cuestiones de hecho surge sólo de la costumbre, y la costumbre no puede ser otra cosa que el efecto de percepciones repetidas, que llevemos la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones no podrá nunca ser efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de algún otro principio.³⁰

Hume se dedica, entonces, a buscar los principios partícipes en la relación entre percepciones. Y a pesar de que explícitamente Hume separe a la razón de la imaginación e incluso asigne principios a cada facultad, veremos un punto de encuentro entre razón e imaginación, medular en el rechazo a los sentidos como productores de creencias.

En suma, la creencia no se realiza en el ámbito de los sentidos, ya que no tenemos la impresión sensible que forme en nosotros la idea de causa - efecto y porque la costumbre es fundamental, pero insuficiente para mostrar este tipo de relación entre percepciones. Una vez descartados los sentidos como productores de creencias sobre hechos ¿cuáles son las objeciones que Hume formula respecto de la razón en este tema y qué tan escindidas están la razón y la imaginación? La respuesta a estas cuestiones constituye el esqueleto de la parte dedicada a la razón que a continuación se presenta.

²⁹ *Ibid.*, p. 331.

³⁰ *Ibid.*, p. 333.

Parte II La razón

- Contexto

Las objeciones de Hume en contra de la razón como productora de creencias merecen delinear primero el tipo de razón que Hume tiene en mente criticar. La Ilustración de su tiempo pugna por una secularización de la razón, el uso del entendimiento sin compromisos religiosos cambia el panorama y el paradigma del siglo de las Luces. Por un lado, se considera que la razón es por sí misma suficiente para entender la naturaleza y, por otro, se considera que con el método formal-lógico y físico - matemático aseguramos la certeza (un conocimiento seguro, evidente e infalible) y la comprensión de la naturaleza (el mundo físico, incluido el ser humano); las leyes de la naturaleza pueden ser comprendidas mediante una razón soberana (autónoma) que depura el pensamiento siguiendo sus propias leyes.³¹ Cito la caracterización que Hegel realiza de esta etapa:

El principio de la Ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Las leyes impuestas por el entendimiento, esas determinaciones fundamentales de la consciencia presente y referente a las leyes de la naturaleza y al contenido de lo que es justo y bueno, son lo que se ha llamado razón. Llamábase Ilustración a la vigencia de estas leyes. El criterio absoluto frente a toda la autoridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, y en particular del derecho político, era entonces que el contenido fuese visto con evidencia y en libre presencia por el espíritu humano.³²

Hume está de acuerdo con la soberanía y la autoridad de la razón por encima de pensamientos oscuros y de compromisos religiosos y, en su caso, metafísicos; la razón no debe ser dependiente de sistemas anclados en oscuros supuestos, como esencia y sustancia. También comparte la idea de

³¹ Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, pp. 17-52, E. Kant, *Filosofía de la historia*, pp. 1-155, Cottingham, *The rationalists*, pp. 1-74.

³² Hegel, Georg, W., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Rev. de Occidente, 1974, 684.

depurar el pensamiento bajo las leyes de un pensar coherente (racionalidad) y, así, descartar pseudo problemas o errores cometidos por siglos. En lo que no está de acuerdo es en que la razón por sí misma alcance la pretendida “mayoría de edad” (como señala Kant en *Lecciones de pedagogía*) y logre extender la certeza y evidencia indubitable a las cuestiones de hecho y, sobre todo, que se pretenda que la razón otorgue un conocimiento privilegiado, por encima del que pueden dar los sentidos. La siguiente cita de Cottingham, aunque extensa, refleja las principales tesis racionalistas que Hume rechaza:

[...] Hemos hecho notar que es erróneo pensar a Descartes, Spinoza y Leibniz como puros ‘a prioristas’ que trataron de dejar de lado la experiencia sensorial por completo; pero no es menos cierto que compartían la creencia de que era posible, por el uso de la razón, obtener un tipo superior de conocimiento de aquel derivado de los sentidos. Descartes vio esto como uno de los primeros pasos en metafísica para ‘dirigir la mente lejos de los sentidos’ (AT VII. 12; CSM II. 9); creyó que nuestra innata ‘luz natural’ o ‘luz de la razón’ (*lumen naturale, lux rationis*) podría hacernos capaces de ‘penetrar los secretos de las más recónditas ciencias’ (AT X. 495-6; CSM II. 400). Spinoza, por su parte, describió la cognición basada en la ‘experiencia casual’ (*experientia vaga*) como el grado más bajo de cognición [...] Para Spinoza, la razón sola puede percibir las cosas ‘verdaderamente, como son en sí mismas’ (G II. 122; C 477 y G II. 125; C 480). Leibniz también abraza la noción de una ‘luz natural’ innata de la razón, la cual, afirma, nos hace capaces de conocer verdades necesarias: ‘los sentidos pueden ayudarnos en cierto modo a saber lo que es, pero no nos pueden ayudar a saber lo que debe ser o lo que no puede ser otra cosa’. Necesitamos ir más allá de los sentidos para obtener conocimiento de ‘las verdades universales y necesarias de las ciencias’ (GP VI. 504-5; L 550-I)³³

Para Hume, el error fundamental consiste en pensar que así como se han alcanzado verdades necesarias en el terreno de los números o en el ámbito de la inferencia lógica, del mismo modo se puede lograr la certeza y perfección en el conocimiento de los objetos físicos y suponer que el método numérico y lógico nos dará el mismo resultado en el ámbito material. Los

³³ John, Cottingham, *The Rationalists*, pp. 4-5 – la traducción es mía.

principios o las leyes de un pensamiento válido y riguroso no pueden dar cuenta del mundo, ya que la razón no puede desprenderse de la experiencia ni llegar más lejos que ésta. Un ser racional no está separado del mundo ni de la naturaleza, ni de su propia naturaleza. Pretender que el hombre puede conocer la naturaleza emancipado del mundo o exento de sus sensaciones, como Hume piensa sostiene la visión tradicional o racionalista, es una errónea interpretación de soberanía de la razón.³⁴ El resultado de seguir las reglas de razón en cuestiones de hecho es la situación conflictiva de creer algo que la razón no puede aceptar (como la continuidad de los objetos):

De acuerdo con esto, encontramos que todas las conclusiones que el vulgo se forja en su cabeza contradicen directamente a las confirmadas por la filosofía. En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente.³⁵

La razón no puede legitimar la creencia de una relación necesaria bajo sus propios principios; no puede demostrar de manera irrefutable que exista una relación entre objetos y que ésta sea necesaria, tampoco puede demostrar una relación necesaria entre ideas, ya que por un lado es posible concebir un hecho independiente de otro y, por otro lado, es posible separar una idea de otra y formular una relación diferente. El dominio de la razón pertenece a la relación entre ideas que no se alteran, de la relación entre la idea de triángulo y tres lados y tres ángulos iguales concluimos sin lugar a dudas que se trata de una triángulo equilátero. Pero está fuera de su jurisdicción la relación entre una impresión o sensación y una idea, relacionar la impresión sensible de un borrego en mi jardín con la idea de que hay, en este jardín y en este momento, un borrego en mi jardín no es igual que la relación entre el triángulo y los tres ángulos. De hecho, puedo pensar más de

³⁴ Cfr. Buckle, en *A Companion to Hume: (2008)*, pp. 21-37, Cottingham, *The rationalists*, pp 1-30.

³⁵ David Hume, *Tratado*, ed. cit., p. 328.

una idea ante la impresión del borrego en mi jardín tal como que mi perro fue disfrazado de borrego o que se trata de un montón de nieve con forma de borrego, posibilidad que no posee el triángulo y los ángulos rectos.

La comparación (...) es de dos tipos, según que se lleve a cabo entre ideas o entre una impresión y una idea. El primer tipo de comparación puede hacerse inmediatamente, en cuyo caso HUME habla de razonamiento intuitivo, o bien, por mediación de otras ideas, situación para la que reserva la denominación de razonamiento demostrativo. El segundo tipo de comparación sirve de base para la distinción humeana entre pruebas y probabilidades.³⁶

Lo anterior es para el pensador escocés evidencia de que no somos sujetos puramente racionales. El problema no es si el hombre es o no racional, claro que lo es, el problema es afirmar que la razón es o debe ser el único y principal criterio de conocimiento, el único camino correcto para caracterizar la naturaleza humana más allá de su instinto y experiencia:

Cuando niega que las acciones y creencias del hombre “surjan de la razón” o que “tengan fundamento en la razón”, está negando que los seres humanos reales sean racionales en el sentido en que tendrían que serlo si la concepción tradicional fuera correcta. Esta concepción sostiene una noción de racionalidad que sencillamente se impone *a priori* a los seres humanos terrenales. Estos son observados después para ver en qué medida se elevan a esa altura — en qué medida realizan lo que ya era “conocido” como su esencia. Hume cree que sólo podemos averiguar lo que realmente son la racionalidad y la auténtica humanidad estudiando las creaturas que las ejemplifican en la realidad. Todo lo relativo al hombre debe ser objeto de investigación científica, naturalista.³⁷

La razón soberana efectivamente conduce a la claridad en el pensamiento, pero no a la justificación, entendida ésta como garante de certeza empírica. En vez de asumir la falibilidad no sólo de los sentidos sino

³⁶ José Luis Barco Collazos, *Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume*, p. 137.

³⁷ B. Stroud, *Hume*, p. 30.

además del pensamiento, el racionalista a ultranza³⁸ pretende erradicar la posibilidad de la duda y con ello, toda posibilidad de error al exaltar a la razón como valuatora de justificación de nuestras creencias. Hume sostiene contra lo anterior que si bien es posible erradicar toda sospecha o error de pensamiento, esto sucede solamente en el álgebra y la aritmética, es decir, en relaciones determinadas por principios de razón: “Toda certeza se debe a la comparación de ideas y al descubrimiento de relaciones que, mientras las ideas sigan siendo las mismas, sean inalterables”.³⁹ Las percepciones sobre hechos, en cambio, varían en tiempo y lugar (distancia), incrementan o disminuyen en grados (matices de color, por ejemplo). De este modo, la certeza se relega al pensamiento matemático y el conocimiento concerniente a hechos queda expuesto a las objeciones escépticas.

Por consiguiente, tan sólo el álgebra y la aritmética parecen ser las únicas ciencias en que pueda efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas. Estamos en posesión de un criterio preciso para poder juzgar de la igualdad y proporción de los números, y según éstos correspondan o no a dicho criterio determinamos sus relaciones, sin posibilidad alguna de error.⁴⁰

Hume concibe a la razón de cuatro formas: como facultad cognitiva (principios de razón), como autoridad rectora de la acción (reglas de acción); y como criterio de verdades necesarias (demostrativa) y de corrección del pensamiento (correctora). A ella también corresponde un pensamiento coherente y claro, pero sobre todo Hume atribuye a la razón la certeza y validez que pudiera tener un pensamiento. Guerrero del Almo destaca cuatro sentidos distintos de la razón en Hume:

³⁸ Hume caracteriza a los dos personajes con quienes discute que, sin tener nombre y apellido, representan los dos polos de la actitud epistémica. Por un lado, el escéptico radical para quien el conocimiento es imposible y, por otro, el dogmático racionalista para quien la certeza en cuestiones de hecho se alcanza mediante ‘la luz natural de la razón’.

³⁹ David Hume, *Tratado*, ed. cit., p. 182.

⁴⁰ Hume, *Ibidem.*, p. 173.

En primer lugar, Hume utiliza el término razón/entendimiento en un sentido genérico como facultad que se ejerce de dos formas diferentes [...] En segundo lugar, Hume hablará de la razón deductiva, demostrativa o abstracta [...] Su funcionamiento como tal consiste en realizar demostraciones deductivas por medio de la “comparación de ideas” (T, 463) o por “la comparación de las relaciones abstractas” (T, 413) [...] En tercer lugar, pues, Hume usa el término razón (o razonamiento) en un sentido inductivista [...] La razón [...] significa el proceso de inferencia por el que realizamos la transición o el paso de una impresión presente a la idea/creencia de su acompañante habitual [...] Parece, por tanto que Hume utiliza el término entendimiento en dos sentidos muy conexionados entre sí, pero no completamente coincidentes: 1) como la facultad de realizar inferencias de causas a efectos o de efectos a causas basándose en la experiencia, y 2) como la encargada de realizar determinadas operaciones de control por medio de la reflexión en los razonamientos probables.⁴¹

A excepción de la razón como paso de una impresión presente a la creencia – paso dado por la imaginación, concuerdo con las demás acepciones que Guerrero del Almo sugiere. Hume acepta una razón formal y una razón natural, pero no acepta que se extienda más allá de sus posibilidades, es decir, ni la razón demostrativa justifica creencias acerca de hechos ni la razón natural (concerniente a la asociación e inferencia causal) puede tomarse como justificadora de creencias; la primera rechaza toda posibilidad de certeza en hechos y la segunda sólo llega a delimitar las posibilidades de asociación y a corregir las creencias, como veremos en el capítulo V.

En las cuestiones de razón (el caso del triángulo), la razón lleva a cabo una relación con el sello de necesidad, con principios de una intelección coherente que no requiere la contrastación en la experiencia. En cuestiones de hecho, sin embargo, la razón como autoridad epistémica emite una sentencia desfavorable sobre nuestras creencias, pues en el examen racional que Hume aplica a este tema nos hallamos ante el hecho de la

⁴¹ José A, Guerrero del Almo, *La razón correctora: el papel de las reglas generales en la inferencia causal*, en *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, López Sastre (comp.), pp. 42-46.

creencia y el resultado opuesto de la evaluación racional estricta, ya que asumimos la necesidad en los hechos e ideas, a pesar de que la posibilidad de separar las ideas nos lleve a concluir con la razón que existe una independencia entre las percepciones, más que una relación necesaria.

Si bien la búsqueda de establecer justificadamente la idea de una conexión necesaria en nuestras creencias está fuera del alcance del entendimiento, está dentro de los compromisos de la filosofía dar claridad a los problemas filosóficos y la razón demostrativa junto con la operante son eficaces para este propósito. Por un lado, afirmar que existe algo externo a la mente como la sustancia (extensa o pensante, primera o segunda) es imposible, toda vez que hemos admitido que lo único evidente y claro a la mente son sus propios contenidos (ideas). Y por otro, cimentar el conocimiento en nociones de sustancia y esencia está en dirección opuesta a la soberanía de la razón en cuestiones del conocimiento.

De esta manera, Hume conserva la idea de que si la razón produce las creencias sobre hechos, entonces la mente se conduciría bajo el uso correcto de esos principios, mismos que no sólo mostrarían la conexión necesaria entre percepciones, sino que justificarían la creencia y los pasos involucrados en su producción. Determinar en este sentido si la creencia es producto de la razón, requiere que esta razón soberana demuestre la conexión causal y la necesidad que atribuimos a esa conexión, pero como ya hemos visto esto no sucede.

Si creemos que ante un hecho A, se producirá un hecho B, creemos tener razones suficientes para esto dado que en todas las experiencias pasadas, a un conjunto de As le sigue un conjunto de Bs. A quien preguntáramos por sus razones para creer que habrá un B, le sería muy razonable justificar su creencia en razón de las experiencias pasadas. Pero para el epistémico el problema consiste en creer que las experiencias pasadas son buenas razones para sostener afirmaciones acerca de experiencias no observadas. Y, o bien esto descansa en saber antes qué es

una buena razón, con lo que sería necesario decir *a priori* que es razonable tener el grado de creencia de acuerdo con la fuerza de la evidencia de casos pasados, o bien caemos en el círculo argumentativo al apoyar la tesis de que lo casos observados son buenas razones para inferir casos no observados dado que los casos observados justifican la inferencia de casos no observados.⁴²

La estrategia estándar de Hume de promover este proyecto es producir argumentos escépticos dedicados a mostrar que las creencias generadas por las tres primeras facultades [entendimiento, razón y sentidos] no pueden estar fundadas en ninguna forma de raciocinio. Así, intenta mostrar cómo son generadas las creencias por los mecanismos instintivos de la imaginación.⁴³

- Argumento

Con el fin de presentar las objeciones a la tesis de que la razón es productora de creencias sobre hechos, formulamos un argumento semejante al de los sentidos:

- 1) Si la razón es partícipe en la producción de creencias, entonces la conexión entre percepciones es necesaria y cierta, o por lo menos existe algo necesario en el proceso de creer.
- 2) No sucede que la conexión entre percepciones sea necesaria ni cierta, ni que exista algo necesario en el proceso de creer.

Por tanto, la razón no participa en la producción de creencias.

⁴² Stroud, *Hume, ed. cit.*, pp. 99-104.

⁴³ Robert Fogelin, *Hume's Scepticism, ed. cit.*, p. 101. La traducción es mía.

La premisa 2 se apoya en que:

a) Si se toma en cuenta el principio de razón que Hume llama “principio de distinción”, se debilita la pretendida relación causal y necesaria, ya que si podemos distinguir una percepción de otra, entonces podemos separar una de otra y considerar a cada una independiente de la otra. Esta independencia y separabilidad apartan definitivamente a las percepciones de una relación necesaria, del compromiso de una relación inquebrantable con otras percepciones. Este principio, así como el de causalidad y uniformidad, son propios de la ciencia del hombre y como principios metodológicos establecen los parámetros con los cuales explicar la producción de la creencia.

b) La necesidad, como necesidad ontológica o real, es aquello que no puede ser de otro modo y, por ello, es de uno solo (acepción formulada por Aristóteles: *Analíticos posteriores* I, 2, 71 B).⁴⁴ Sin embargo, los hechos del mundo son o pueden ser de más de un modo, las cosas o mejor dicho la relación entre ellas puede ser de un modo o de otro (contingencia). Del mismo modo, una percepción no es causa de otra en el sentido de que una percepción sea productora de otra (causa de su existencia), la relación causal que establecemos entre ellas no es necesaria.

c) La necesidad, como razón lógica, pertenece a las proposiciones e inferencias conformadas por un sistema formal el cual, a su vez, depende de principios dados por la razón. Esta necesidad puede recaer en un ejemplo o instancia de algún principio o en una derivación con base en reglas expresadas en un condicional lógico y en razones que soporten el antecedente.⁴⁵ Si la razón fuese responsable de las creencias, entonces la

⁴⁴ Aristóteles, *Tratados de lógica, Organon*, Vol II. Cfr. *Metafísica*, L VI, V, L VII - 1072 b.

⁴⁵ Cfr. Perelman Chaim, *Lógica Formal y lógica informal*, trad, Pierre angelo González, en *Praxis filosófica*, no. 25 julio-diciembre, Universidad del Valle,

cadena de inferencias de un razonamiento acerca de hechos sería la misma que la red de asociaciones que nos llevan a creer en algo. Suponiendo que existiera una necesidad real (causa-efecto), no podemos sostener que ésta se refleje en el encadenamiento de ideas (necesidad ideal) o en los razonamientos y sus principios. La conexión causal es una relación que hacemos en el terreno de las percepciones, lo cual significa que nosotros establecemos dicha relación sólo que no por alguna inferencia lógica.

d) La necesidad o implicación inherente a una cadena de inferencias guiada por los principios de la razón (inferencia o equivalencia) no se conserva en las creencias sobre hechos (la distancia de la Luna respecto al Sol no se obtiene únicamente por un silogismo hipotético). Dado que en los hechos (percepciones que se alteran en tiempo espacio) son contingentes, se pierde la perfección y exactitud de la razón. Esto significa que en cuestiones de hecho no podemos hablar de necesidad sino de contingencia, existe un margen de error que la razón no salva.

e) La certeza y la necesidad corresponden a las relaciones inalterables entre el tipo de ideas que no varían, y las creencias sobre hechos cambian constantemente, la razón no es criterio de verdad en las creencias, es criterio de corrección y coherencia (razón crítica).

a) Principio de razón: lo distinguible es separable

Este inciso es particularmente relevante por dos razones. La primera es que con el principio de distinción Hume apela explícitamente a la razón y la utiliza a su favor, con ello resalta la participación de una razón operante o crítica (correctora en términos de Guerrero del Amo). La segunda razón consiste en la relevancia del principio de contrariedad, el cual es para el pensador escocés un principio natural y propio de la razón, dado que depende de la comparación y semejanza entre percepciones (la razón compara y la imaginación asocia). Esto permite mostrar a Hume que la razón no es productora de creencias, pero sobre todo lo lleva a señalar la situación contradictoria del pensamiento en el sentido de tener dos ideas contrarias, por ejemplo y fundamentalmente, tener la idea de continuidad de un objeto a pesar de no estar percibiéndolo y tener la idea de que, según la razón, tener dos percepciones semejantes en todo nos lleva a la idea de que se trata de dos cosas distintas y no de una continua.

El principio de razón que Hume llama “principio de distinción” se formula a partir de la capacidad de la imaginación de diferenciar una percepción de otra, puede romper el orden de la memoria y dispersar las ideas para reunir las nuevamente en un nuevo mapa mental⁴⁶: “Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esa facultad [...]”.⁴⁷

Para Hume, esta capacidad de la imaginación tiene una relevancia en las objeciones a una relación necesaria. Mediante el pensamiento

⁴⁶ La imaginación en el *Tratado* es caracterizada de varios modos: como facultad opuesta a la razón y a la memoria, como generadora de creencias e ideas, como suposición necesaria, como entendimiento, como razonamiento intuitivo y como capaz de asociar, separar y unir las ideas. Este último modo es al que hacemos referencia en este inciso.

⁴⁷ David Hume, *Tratado*, ed. cit., p.98.

demostrativo o formal se puede concluir que si las ideas pueden ser separadas, entonces se pueden distinguir unas de otras, y de ser así, entonces su relación no es necesaria:

Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su conversa: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también separable.

De esta clase es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción se debe al principio arriba explicado: *que todas las ideas que son diferentes son separables*. De aquí se sigue en efecto, que si la figura es diferente del cuerpo, sus ideas deberán ser entonces separables, y también distinguibles, y que si no es diferente sus ideas no podrán ser ni separables ni distinguibles.⁴⁸

La imaginación puede diferenciar una percepción de otra y considerar que son dos y no una. Lo anterior se ilustra con el propio esquema humeano de las percepciones. Todos los contenidos de la mente son para Hume percepciones pero se distinguen por la vivacidad (distinción de grado de cualidad) con que arriban a la mente, las percepciones vivaces se llaman impresiones y las tenues, ideas; también se distinguen por ser simples o complejas, aquellas percepciones indivisibles son simples, y aquellas que son un conjunto de percepciones simples son percepciones compuestas. Cuando la mente desmantela sus contenidos hasta los más simples, aparta cada contenido de otro y los separa numéricamente, cuando la mente percibe una mayor intensidad en la percepción (impresiones) puede separar ésta, de aquellas que son menos intensas (ideas).⁴⁹ La separación se refiere a la posibilidad de considerar por separado las dos percepciones distinguidas de la relación en que aparecieron a la mente. La idea de una manzana se separa de la impresión de manzana que le dio origen.

⁴⁸ Hume, *Ibidem.*, p.107, 115.

⁴⁹ *Ibid.*, p.95.

Lo anterior tiene una consecuencia lógica y ontológica en contra de la tradición sustancialista que asegura una conexión necesaria en las relaciones entre ideas. Si puedo distinguir dos ideas y, por tanto, separarlas, puedo afirmar en el terreno ontológico que su conexión o unión no es necesaria (lo que ahora se conoce como el *Dictum* de Hume). La implicación lógica entre lo distinguible y separable nos lleva a un bicondicional tal como: algo es distinguible si y sólo es separable. Si algo es distinguible, entonces es separable y si algo es separable, es distinguible. No se trata, para el autor escocés, de una mera operación de la mente sino de una cuestión lógica o “principio de razón”, de la distinción entre ideas se sigue coherentemente la separabilidad de las mismas. De esta forma, si las ideas son distinguibles, y por tanto separables, entonces la relación de necesidad no es tal, ya que de otro modo no podríamos separar las percepciones de una relación dada: “¿Qué puede entenderse, entonces, por distinción de razón, cuando ésta no implica ni diferencia ni separación?”.⁵⁰

Incluso, podríamos decir en apoyo a la objeción que la imaginación, al separar las ideas, deshace a su vez las relaciones entre ideas, y si la razón es capaz de considerar su principio de distinción, entonces no hay una relación necesaria entre ideas sino más bien una cierta independencia entre ellas.⁵¹ Por ejemplo, si consideramos el caso de la mente o yo podemos decir que la imaginación separa cada percepción atribuida al yo y, con ello, deshace las relaciones entre ellas, pero también podemos decir con el principio de distinción que una percepción de frío y de dolor nos lleva a pensar coherentemente que son dos cosas distintas, a pesar de que asumamos una unidad llamada ‘yo’.

La negación de una relación necesaria entre percepciones puede derivarse de este principio de razón. Pero a pesar de esta evidente objeción de la razón, insistimos en una conexión necesaria en los objetos físicos y en

⁵⁰ *Ibid.*, p.115.

⁵¹ *Ibid.*, p. 96-97.

las asociaciones de la mente. Esta insistencia en una relación necesaria es contraria al principio de distinción de la razón, lo que podemos afirmar con certeza es que la relación entre objetos (real) y/o entre percepciones (ideal) no puede garantizarse como necesaria aunque nosotros así lo pensemos. El resultado de esta situación contradictoria no es la búsqueda de un argumento demostrativo o intuitivo a favor de la relación necesaria ni el invento de un elemento o término oscuro en un sistema filosófico, sino la respuesta a una pregunta de orden explicativo ¿qué produce en nosotros la suposición de una necesidad en las relaciones de hecho?

b) Causalidad y necesidad

Si la razón fuera productora de las creencias, entonces sería posible aseverar y mostrar mediante ella la necesidad de un orden causal en los hechos.

Pero '[...] la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original, y [...] la razón, en cuanto distinta de la experiencia, no podrá nunca llevarnos a concluir que para cada comienzo de existencia sea absolutamente necesaria una causa...'⁵²

La causalidad o conexión necesaria depende de la experiencia, no es una idea innata o *a priori* que descansa en el puro razonamiento; sobre todo, la razón “no podrá nunca llevarnos a concluir” la necesidad causal. ¿Qué elementos apoyan este descrédito a la razón? Ninguna relación entre percepciones es necesaria, pues de ser así no podríamos pensar una relación distinta y asumirla como ontológicamente posible, no habría cabida para una experiencia contraria a esa relación, podemos pensar y puede suceder que la bola de billar que golpeo mueva o no a otra bola de billar; en cambio, no sucede ni puedo pensar como viable que la suma de 2 más 2, sea igual a 0. ¿Es posible que algo, como una idea, comience a existir sin

⁵² *Ibid.*, p.281.

una causa (impresión)? Para Hume esto es posible (aunque faltaría por ver si esto lo cree también en el caso de la idea y la impresión simples).

Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de la existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo, y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa.⁵³

Si afirmamos una necesidad en la relación entre hechos, deberíamos asumir que un hecho no pudo no haber sucedido como sucedió y, así, podríamos afirmar la necesidad de la relación entre ideas como reflejo de lo que pasa en el mundo. No obstante, Hume afirma que:

Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.⁵⁴

La discutible premisa de asumir la concebibilidad como posibilidad metafísica y, con ello, rechazar cualquier argumento a favor de la necesidad causal, compromete o reta al defensor de la necesidad metafísica a demostrar la imposibilidad de que lo pensable sea posible. En este sentido, por ejemplo, el defensor de necesidad debería mostrar dos cosas: una, la

⁵³ *Ibid.*, p.183.

⁵⁴ *Ibid.*, p.196.

imposibilidad de que el Sol no saldrá mañana y, dos, que no sólo por concebir que el Sol no saldrá sea posible que en realidad así sea. Aunque un análisis modal pueda negar esta última condición, los ojos de Hume ambas cosas son imposibles.

Cuando plantamos la semilla de un árbol esperamos dos o tres semanas para observar su primer tallo, y a pesar de que nuestro tío silviculturista, estudioso de los árboles, revise el árbol y nos afirme que el tallo brotará en seis días, es posible que brote en ese tiempo o que no. Pensamos que 'necesariamente' todo cuerpo suspendido en el aire caerá pero es posible que no sea así, es posible que el orden que vemos en la naturaleza se altere o no sea del modo en que pensamos. 'Sol saldrá mañana', o que era imposible que hoy saliera y que los eventos relacionados con su salida no pudieron no haber sucedido del modo en que pasaron (rotación de la tierra). El Sol puede salir o no, cada tallo del árbol puede brotar o no, y un objeto puede elevarse en vez de caer.

La relación entre hechos no es precisamente arbitraria. La semilla, el Sol y el cuerpo suspendido responden a leyes empíricas nacidas de la regularidad de los hechos. El Sol puede no salir por otro tipo de relaciones cercanas a nuestra comprensión (una colisión con otro sistema planetario); puede ser que un árbol tarde siete años en dar su primer brote, como pasa con el bambú.

La contingencia o cambio que percibimos en los hechos nos impide asumir como real la conexión necesaria entre hechos, y así como sucede en los hechos, sucede también en las percepciones. En tanto los objetos que relacionamos no varíen nos hallamos en posibilidad de demostrar o intuir con certeza la relación y su necesidad, pero si la idea cambia, la certeza escapa a la demostración.

Es por la idea de un triángulo por la que descubrimos la relación de igualdad que hay entre sus tres ángulos y dos rectos; y esta relación es invariable, en tanto que nuestra idea siga siendo la

misma. Por el contrario, las relaciones de *contigüidad y distancia* entre dos objetos pueden ser cambiadas simplemente por alteración del lugar de éstos [...]⁵⁵

¿Cómo explicar entonces esta ‘necesidad’ en la relación entre objetos físicos? Es claro por lo menos para Hume que la suma y el triángulo pertenecen a una necesidad basada en la comparación de ideas, en una relación de igualdad y proporción, la operación de comparar una idea con otra tiene cuatro principios en el pensamiento filosófico: semejanza, grados de cualidad y cantidad, y contrariedad.⁵⁶ Pero estos principios no corresponden a la relación entre objetos físicos; serán los principios de identidad, tiempo y lugar, y causalidad los principios correspondientes a los hechos y los que nos llevan más allá de lo observado, al ámbito de la imaginación.

La razón no demuestra la relación causal y necesaria en los hechos o ideas, pero tampoco los sentidos pueden ser responsables de dicha asunción. No tenemos información sensorial alguna de necesidad, las percepciones de sensación (impresiones de sensación, para Hume) nos informan de secuencias y de un orden dado por las sensaciones que la memoria guarda, pero de esto no obtenemos una sensación de necesidad, obtenemos por costumbre la disposición de esperar el hecho que siempre acompaña a otro (acompañante habitual), patrón que nos lleva a creer de forma inmediata y automática en que un hecho tendrá lugar. La costumbre en este sentido, es base de la creencia causal, pero no es responsable de hacernos creer en una relación necesaria.

La imaginación es, concluye Hume, la responsable de tal supuesto, es productora de nuestra idea de relación necesaria. Esta facultad no justifica creencia alguna en el sentido en que no demuestra la necesidad en los hechos o en las ideas, ni es evidencia empírica que elimine toda posibilidad de duda; es la facultad productora sin más. Toda posible justificación de las

⁵⁵ *Ibid.*, p.171.

⁵⁶ *Ibid.*, p.182.

creencias tendrá que abandonar su pretendida garantía de certeza e indubitabilidad, para aceptar una justificación equivalente a una explicación, a un proceso confiable de producción de creencias, a un conocimiento probable. Sin la posibilidad de justificar *a priori* las creencias (*quid juris*, deducción trascendental), nos quedamos sólo con la deducción empírica, es decir, a la explicación de cómo se producen las creencias (*quid facti*). Es viable pensar en una justificación- explicación a la base de la probabilidad y la experiencia. La “luz de la razón” permite observar un tipo de conocimiento probable, que aunque aclara el pensamiento, no resuelve los problemas en torno a la certeza de lo que creemos ni garantiza la necesidad con que pensamos los hechos.

El “vulgo” y el teórico asumen una necesidad en la relación entre hechos o ideas, el primero delimita su asociación de ideas a lo inmediato o evidente (*empiria*), a un enlace directo entre ideas anclado en una percepción presente (costumbre), el teórico por su parte relaciona ideas mediante una comparación y asume una relación que no es evidente o inmediata de entrada:

La palabra relación se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra,[...], y por otra, la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filosofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace.⁵⁷

¿Qué posibilidad de explicación queda al filósofo ante el problema de la necesidad entre objetos? Para Hume, la actitud más sana y útil es renunciar a las pretensiones de certeza y demostración formales y explorar el terreno de la explicación o ‘ciencia del hombre’ que transforme el escenario epistémico a favor de una mejor y útil comprensión del ser humano — es

⁵⁷ *Ibid.*, p.102.

menester hacer inteligible el hecho de la creencia, no justificar la misma. Con ello, podemos valorar de manera fructífera los asuntos y problemas propios de la filosofía, entre los cuales se encuentra el que considero es el eje rector del *Tratado*: el paso de lo observable a lo no observable. El interés de explicar el acto de pasar de una percepción presente (lo observable) a una idea (lo no observable) nos traslada hacia el tema de la relación entre percepciones. Hume señala a la filosofía de su tiempo la importancia del tema de la relación o transición entre ideas y motiva una explicación de la creencia bajo estos términos, si deseamos comprender el mundo debemos dar cuenta de las relaciones que la mente establece, entender primero la naturaleza humana y determinar qué facultad de la mente nos lleva de lo observado a lo no observado.

c) Necesidad lógica y validez universal

Si la conexión fuera establecida por los principios que rigen a la razón sería posible rastrear la cadena de razonamiento y, de ser éste consistente, sería posible afirmar la necesidad de la conexión y la certeza de la creencia. Los principios nacidos de la razón confieren un tipo de necesidad lógica, donde la creencia sería la conclusión de una cadena inferencial que es garantizada por los axiomas y las reglas articulados en un sistema independiente a la experiencia.

Si un hombre tal como *Adan*, hubiese sido creado con el pleno vigor del entendimiento, pero sin experiencia, nunca podría inferir el movimiento de la segunda bola de billar a partir del movimiento y el impulso de la primera. No es cosa alguna que la razón vea en la causa, lo que nos hace *inferir* tal efecto. Una inferencia tal, si fuera posible, equivaldría a una demostración, al estar fundada meramente en la comparación de ideas. Pero ninguna inferencia de la causa al efecto equivale a una demostración. La mente puede siempre *concebir* que un efecto se sigue de una causa, y también que un evento se sigue de otro; todo lo que concebimos es posible, al menos en un sentido metafísico: pero donde quiera que tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica

contradicción. No hay ninguna demostración, por lo tanto, para una conjunción de causa y efecto.⁵⁸

Hume no niega categóricamente la posibilidad de que exista una relación necesaria en los hechos, niega más bien que la necesidad lógica corresponda y demuestre a la necesidad que pudiera haber entre hechos. Para Antony Flew, en la *Investigación* esto es más claro que en el *Tratado*: “Hume es cuidadoso en no afirmar que él es el primer filósofo que remarca la imposibilidad de descubrir cualquier conexión lógicamente necesaria entre las cosas en el mundo alrededor de nosotros. Enteramente lo opuesto, más bien esta observación es vista como un lugar común.” [...].⁵⁹

Nuestro autor sostiene que el pensamiento condicional causal es propio del proceso de creer, el cual depende de suponer que la naturaleza tiene un curso uniforme. Sin embargo, nada hay que legitime este principio de inducción, el cual está sujeto a la verificación del efecto, es decir, a la experiencia particular y a la conjunción constante.

Seguir en pro de un razonamiento exacto en el análisis de las creencias nos aleja de la comprensión de las creencias. Por ejemplo, someter la creencia de la continuidad de un objeto a este análisis, nos conduce a tener que rechazar dicha creencia, dado que de dos percepciones y su relación no hay nada más que inferir con exactitud que no sea el hecho de que son dos cosas distintas; de dos percepciones dadas y semejantes en todo, sólo podríamos afirmar, en rigor, que se trata de dos percepciones diferentes; no obstante, concluimos que se trata del mismo objeto.

Este modo de proceder es distante significativamente del proceder del ‘vulgo’ o de un pensamiento cotidiano, corresponde más bien al proceder crítico de la ciencia y la filosofía. Las creencias sujetas a un análisis mediante la razón devalúan la presencia y participación de los principios racionales.

⁵⁸ David Hume, *Un compendio de un Tratado de la naturaleza humana*, pp. 13-14.

⁵⁹ Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, p 113. La traducción es mía.

Cuando reflexiono sobre la falibilidad natural de mi juicio, confío todavía menos en mis opiniones que cuando me limito a considerar los objetos sobre los que razono; y cuando voy aún más allá, y vuelvo mi mirada hacia cada estimación sucesiva que hago de mis facultades, todas las reglas de la lógica sufren una disminución continua, con lo que al final se extingue por completo toda creencia y evidencia.⁶⁰

La luz proporcionada por estos principios que garantizan el conocimiento y la certeza sobre cantidades y modelos matemáticos quedan lejos de ser productores de creencias del mundo natural y son más bien escrutadores inquebrantables de las creencias. La 'claridad' que pueda haber en las explicaciones acerca de cuestiones de hecho busca comprender el modo en que en realidad creemos. En este punto se puede advertir la propuesta psicologista de Hume.

El sólo fin de la lógica es explicar los principios y Operaciones de nuestra facultad de razonamiento y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica se ocupan de nuestros gustos y sentimientos; y la política considera a los hombres en tanto unidos en sociedad y dependientes entre sí. Este tratado de la naturaleza humana parece, por tanto, haber sido concebido con vistas a un sistema de las ciencias. El Autor ha llegado a término en lo que concierne a la lógica, y ha puesto los cimientos de las otras partes en su tratamiento de las pasiones.⁶¹

En esta nueva dirección, los principios que rigen la creencia son la semejanza, contigüidad en espacio- tiempo y la causalidad. La supuesta relación necesaria nace de ellos: "estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria".⁶²

⁶⁰ David Hume, *Tratado*, ed. cit., p. 315.

⁶¹ David Hume, *Un compendio de un Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 7.

⁶² David Hume, *Tratado*, ed. cit., p.101.

d) El margen de error

La racionalidad como posibilidad de explicación de las creencias a través de un sistema de principios dado por la razón se ajusta, como se ha mencionado, al álgebra y la aritmética. El terreno de cantidades y funciones matemáticas es un campo seguro de perfección y exactitud, nuestro resultado (inferencia) estará originado y justificado por dichos principios y por la implicación de cada operación respecto del resultado. No obstante, llevar los principios racionales y el método matemático a los hechos (contingentes) no conlleva dicha perfección y exactitud. Con la aplicación del modelo matemático, podemos eliminar o descartar resultados y con ello delimitar al máximo las posibilidades de resultados pero no podremos cerrar el resultado a uno sólo.

Un dado que tenga cuatro caras marcadas con un cierto número de puntos, y sólo dos con otro número, nos proporciona un ejemplo fácil y obvio de esta superioridad [de posibilidades]. La mente se ve aquí limitada por las causas a un preciso número y cualidad de los casos, al tiempo que se ve indeterminada para elegir un caso particular.⁶³

Podemos predecir o fechar en el pasado un eclipse con un resultado bastante aproximado de su aparición, la astronomía puede determinar un resultado de este tipo, siempre con un margen de error de .1 hasta 1.5 % : “La vivacidad de la idea está siempre en función de los grados del impulso o tendencia a la transición”.⁶⁴

El margen de error se refiere, por un lado a la contingencia de los hechos, y por otro, a un margen de error donde la creencia nuestra percepción actual puede no corresponder con las experiencias pasadas, en un acotado número de resultados existen variaciones mínimas que impiden afirmar con seguridad uno de ellos. Cuando se trata solamente de relaciones

⁶³ David Hume, *Ibidem.*, p. 245.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 249.

entre cantidades aseguramos la certeza y necesidad, pues “estamos en posesión de un criterio preciso para poder juzgar de la igualdad y proporción de los números [...] Y es por falta de este criterio de igualdad en la extensión por lo que difícilmente puede verse a la geometría como ciencia infalible y perfecta.”⁶⁵

Los principios y el método matemáticos producen resultados ciertos e infalibles; sin embargo, aunque pueden extenderse a percepciones espacio-temporales, no tendremos el mismo resultado de certeza y necesidad:

[...] aunque la geometría no llegue a esta perfecta precisión y certeza peculiares a la aritmética y al álgebra, es con todo superior a los imperfectos juicios de nuestros sentidos e imaginación.⁶⁶

e) Tipos de percepciones

La facultad de la razón es incapaz de mostrar la conexión entre percepciones, pues existe, además, una diferencia relevante entre las percepciones y sus posibles relaciones. Hume divide las percepciones en aquellas que no varían y en aquellas que cambian en tiempo o lugar. Una percepción invariable como el triángulo equilátero escapa a toda determinación espacio-temporal o variación; en cambio, la percepción susceptible de alteraciones o modificaciones depende de la experiencia (de la impresión para Hume), una pirámide se altera de acuerdo a su ubicación, tiempo y relación. De alterar el triángulo equilátero (alargar uno de sus lados) estaríamos ante otra percepción (triángulo escaleno), de modificar una pirámide (ponerla en un museo o restaurar sus defectos) estaríamos ante una percepción cambiante pero ante la misma (seguimos pensando que se trata de la misma pirámide).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 173-174.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 174.

Esta división de las percepciones plantea dos ámbitos del pensamiento. El primero se refiere a la comparación entre ideas invariables y la segunda corresponde a una relación de ideas que se alteran de acuerdo a la experiencia, a las percepciones sensibles. Así para el pensador escocés, la comparación entre meras ideas concierne a un razonamiento sin elementos de experiencia, y la relación entre impresiones e ideas no puede ser tratada con este tipo de razonamientos, ya que la variabilidad de las percepciones (impresiones e ideas) impide obtener una inferencia concluyente al modo del razonamiento *a priori*. En el caso de la relación bajo los principios de razón, relacionamos dos ideas de acuerdo a la operación matemática de la suma y, de este modo, de la suma (relación) de 2 más 2, obtenemos 4. Esto no requiere de experiencias pasadas y no nos permite establecer un resultado diferente a 4.

Estas relaciones (filosóficas) pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas. Es por la idea de un triángulo por lo que descubrimos la relación de igualdad que hay entre sus tres ángulos y dos rectos; y esta relación es invariable, en tanto nuestra idea siga siendo la misma. Por el contrario, las relaciones de contigüidad y distancia entre dos objetos pueden ser cambiadas simplemente por alteración del lugar de éstos, sin que se produzca cambio alguno en los objetos mismos o en sus ideas; y el lugar depende de cien accidentes distintos, imprevisibles por la mente.⁶⁷

La mente “compara” ideas sin cambio e infiere de manera concluyente y categórica un sólo resultado, y esto lo hace mediante los preceptos de la razón propios de una comparación entre ideas. En cuestiones de hecho el material es distinto, las creencias son relaciones que van de impresiones a ideas y esto modifica en gran medida lo que podamos creer acerca de los hechos. Cuando se trata de hechos del mundo físico podemos tener

⁶⁷ *Ibid.*, p. 171, el paréntesis es mío.

seguridad pero no certeza, podemos creer que A es causa de B y esto no implica necesidad o que el principio causal sea evidente a la razón, aunque la evidencia empírica tampoco baste para mostrarlo.

Claramente, la noción más importante en su concepción general de esta facultad [la razón] es la de comparación, y es esta última lo que la distingue de la imaginación. Mientras que es muy cierto que uso de Hume del término “razón” no siempre refleja la definición que da de ella, es con toda seguridad el caso de que su uso en sus argumentos cruciales lo refleja.⁶⁸

La igualdad en proporción entre los ángulos de un triángulo y dos ángulos rectos es una relación invariable y, lo más importante, susceptible de una comparación dada por los principios de razón (matemáticos). La relación entre hechos (pirámide) varía de acuerdo a la experiencia que se tenga de ellas (tamaño, ubicación, antigüedad) y la relación aquí es de impresión (presente o de memoria) a la idea.

Así que, en suma, nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos. Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la IMAGINACIÓN, que será ahora nuestro tema de estudio.⁶⁹

Con este marco de análisis, cabe preguntar a Hume por el papel de la razón y la memoria. Si la imaginación es la facultad productora de creencias ¿qué participación les da a las otras dos facultades, memoria y razón? ¿La memoria es secundaria? ¿Queda la razón absolutamente descartada del tema de la creencia? ¿Tiene la razón alguna caracterización que Hume acepte y sea relevante en este tema? La memoria no tiene un papel secundario sino compartido, la costumbre y la imaginación nos hacen pasar de una impresión a una idea (Capítulos III y IV de este trabajo). La razón, por su parte, no queda al margen de la creencia, su participación es clave en la

⁶⁸ Jan Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, p. 79.

⁶⁹ David Hume, *Tratado*, ed. cit. p. 328.

delimitación de las asociaciones entre ideas y en el análisis de la creencia, pues como principio de contrariedad acota las posibilidades de relación, los principios de la imaginación efectivamente determinan las relaciones entre percepciones pero es la razón la que circunda las posibilidades de relación, y como principio de distinción, la razón tiene un papel corrector o crítico que nos permite corregir nuestras creencias (Capítulo V de este trabajo).

Capítulo III

La creencia: una idea vivaz producida por la imaginación y la sensación

Y ahora, que un filósofo haga un esfuerzo e intente explicar ese acto de la mente que llamamos creencia, y dé razón de los principios de que se deriva, independientemente de la influencia de la costumbre sobre la imaginación. (Hume, *Tratado*, 308)

Parte I La producción de las creencias: elementos

- Contexto: imaginación y naturaleza humana

A los ojos de Hume, las objeciones a la participación de la razón en la producción de creencias y la relevancia pero insuficiencia de los sentidos, apoyan la idea de que la imaginación es responsable de caracterizar la relación entre ideas como causal y necesaria⁷⁰. Si bien no podemos demostrar la inferencia ni la evidencia de la relación causal, la suponemos o asumimos en todos nuestros pensamientos en cuestiones de hecho y, de

⁷⁰ Es conveniente advertir que Hume parece ver en la imaginación y la memoria una participación pasiva, parece que la costumbre y/o imaginación nos hacen pasar automáticamente de los sentidos a la creencia sin que medie una actividad reflexiva. Los principios naturales de asociación relacionan de forma automática las percepciones, la actividad mental es mecánica y las facultades son meros testigos de las asociaciones. Quizá éste sea el precio más alto de “llevar el método experimental a los asuntos morales”, pues implica una reducción de la mente a un mecanismo constreñido a un patrón instintivo de pensamiento. *Cfr.* B. Stroud, *Hume*, Y. Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, Félix Duque, Estudio preliminar al *Tratado*.

acuerdo con Hume, lo único que está a nuestro alcance es entenderla y asumirla como un acto de la imaginación.⁷¹

No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos siempre unidos entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa conjunción, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación.⁷²

La imaginación, así, es responsable de las creencias y por ello es relevante aclarar lo que se entiende, a su vez, por imaginación.

Uno podría esperar más razones por las cuales el pensador escocés concibe a la imaginación como la facultad generadora de creencias, pero en el *Tratado* sólo encontramos dos: i) si ni la razón ni los sentidos son productores de creencias, entonces sólo la imaginación produce las creencias, ii) si las cuestiones de hecho son contingentes y la relación entre ideas no es necesaria, entonces la facultad adecuada para llevar a cabo la relación es la imaginación, ya que es la única facultad ‘libre’ de asociar las percepciones. Fuera de las diferencias entre facultades cognitivas, la imaginación no es un término claro en el *Tratado*, puede entenderse como facultad opuesta a la razón y a los sentidos, como productora de creencias, como vivacidad de las mismas, como la facultad responsable de las ideas perfectas (ideas que han perdido la vivacidad), como la relación entre ideas a partir de principios naturales.

La respuesta general de Hume a cuestiones acerca de cómo llegamos a tener las variadas creencias que tenemos es que son el producto de una facultad no racional. Él etiqueta esta facultad variadamente como la “imaginación”, como un “instinto”, o por lo

⁷¹ Antony Flew desarrolla el tema de la explicación de Hume de la creencia desde las complicaciones y problemas argumentativos, conceptuales y temáticos que representan tanto el ataque de Hume al *a priori* y a la necesidad como su propuesta “piscogenética”. En esta tesis no retomamos todos los problemas de la explicación de la creencia en Hume pero referimos a Flew como un interesante modo de revisión y análisis. Cfr. A. Flew, *Hume's Philosophy of Believe*.

⁷² David Hume, *Tratado*, ed. cit. p. 201.

que algunas veces parece ser el nombre de su producto, “hábito” o “costumbre”.⁷³

Wilbanks y Furlong, principalmente, exponen y analizan la teoría de la imaginación de Hume, ya sea con el enfoque escéptico mitigado (Wilbanks) o desde la visión naturalista (Furlong, Smith). Atendiendo al resultado escéptico del análisis de Hume, efectivamente la imaginación es la facultad opuesta a la razón o a los sentidos (como vimos en el capítulo anterior), con todo, considero que el énfasis adecuado a la imaginación es la que nace de su propuesta naturalista.⁷⁴

Para el propio Hume resulta difícil proporcionar una definición o caracterización precisa de la imaginación, ya que se puede considerar como la facultad: i) en donde se forman las copias (ideas) de las impresiones sensibles, ii) que tiene la libertad de asociar una idea con otra, libertad que no tienen ni la memoria ni la razón, iii) que nos hace pasar de una impresión presente a una idea (imaginación trascendental para Wilbanks). En una nota a pie de página del *Tratado*, Hume explica:

[...] parece que el término imaginación se usa normalmente en dos sentidos diferentes; y aunque nada haya más contrario a la verdadera filosofía que esta imprecisión, sin embargo en los razonamientos siguientes me he visto obligado a incurrir en tal imprecisión. Cuando opongo la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad por la que formamos nuestras ideas más

⁷³ John Biro, *Hume's New Science of the Mind*, en: *The Cambridge Companion to Hume*, p. 39.

⁷⁴ El tema de la imaginación ha dado lugar a diversos modos de estimar la postura de Hume. Conuerdo con Wilbanks (*Hume's Theory of Imagination*) en que la imaginación cumple varias funciones dentro de las cuales la libertad o no compromiso de una relación necesaria es la función central de la imaginación, aunque no comparto la tesis de Wilbanks de que la finalidad principal en Hume es el escepticismo moderado y que su naturalismo es un paso para este fin. Por el contrario, creo que sucede al revés, creo que el escepticismo moderado es el paso para la finalidad principal de la propuesta naturalista humeana. Conuerdo con Ezequiel de Olaso, *Escepticismo e Ilustración*, Barry Stroud, *Hume*, y Mounce, *Hume's Naturalism*, principalmente, en que, mediante un cambio del escepticismo radical al mitigado, Hume elabora una teoría del hombre (ciencia del hombre) y explora los alcances, implicaciones y consecuencias de ella en varios sentidos, dentro de los cuales se encuentra el epistémico.

débiles. Cuando la opongo a la razón, me refiero a la misma facultad, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Y cuando no la opongo a ninguna de estas facultades, puede tomarse indiferentemente en el sentido más amplio o más restringido; o, al menos, el contexto explicará suficientemente su sentido.⁷⁵

Dar cuenta de la facultad de la imaginación significa tener en mente, por un lado, la diferencia entre los grados de vivacidad de las percepciones y, por otro, la determinación o no libertad de la memoria y de la razón.

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primer, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones es llamada MEMORIA; la otra, IMAGINACIÓN.⁷⁶

Más adelante, Hume afirma:

[...] la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto son capacidad alguna de variación.⁷⁷

En cuanto al tema de la creencia, la imaginación guarda un vínculo superlativo con respecto a la vivacidad. La primera es responsable de la idea en la que creemos y del paso de la impresión presente a la idea pero la forma de sentir esta idea es lo que determina la creencia.

Esta dirección hacia la imaginación se une al análisis genealógico de Hume, pretende explicar el modo en que la creencia tiene lugar en la mente. En el siguiente pasaje expresa el problema:

Pregunto, pues ¿en qué consiste la diferencia entre creer una proposición y no creerla? Con respecto a proposiciones que son probadas por intuición o demostración, la respuesta es fácil. En este caso la persona que asiente no solamente concibe las ideas

⁷⁵ Hume, *Ibidem.*, p. 233.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 97.

correspondientes a la proposición sino que se ve necesariamente determinada a concebirlas de ese modo particular, sea directamente o por interposición de otras ideas. Todo lo absurdo es ininteligible, y a la imaginación le es imposible concebir algo que se opone a una demostración. Sin embargo, como en los razonamientos por causalidad y concernientes a hechos no puede tener lugar esa necesidad absoluta, y la imaginación es libre de concebir los dos lados de la cuestión, sigo preguntando en qué consiste la diferencia entre incredulidad y las creencia.⁷⁸

La imaginación no se opone sino que se distingue de los sentidos y de la razón, dada su libertad de asociación, gracias a la posibilidad que tiene de asociar de formar diversas las ideas, y esto da pie a entenderla como la facultad productora de creencias, que asocia ideas a partir de principios naturales: la imaginación es, junto con el sentir, fundamento de las creencias y la imaginación es puente entre una impresión presente y las ideas.

La libertad de asociación de la imaginación se distingue del orden invariable de la memoria y de la necesidad que la razón determina en sus relaciones.⁷⁹ “La imaginación posee el dominio de todas sus ideas, y puede juntarlas, mezclarlas y variarlas de todas las formas posibles. Puede concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo.”⁸⁰

Sin embargo, la libertad de la imaginación no es absoluta:

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y pueden ser unidas de nuevo en la forma que a ésta

⁷⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁰ Hume, *Ibid.*, p. 207. En este punto existe desde Descartes y Hume una discusión importante, ya que “imaginar” y “concebir” son para Hume formas o extensiones de la asociación que hace la imaginación; en cambio, para Descartes, concebir se perfila más hacia “pensar” (“intelección”) o en términos de Kant, hacia el “concepto”, e imaginar hacia una representación o “retrato” poco confiable. Y a pesar del papel que Hume da a la imaginación y su apego a la percepción como imagen, resulta complejo dilucidar la diferencia que Hume ve entre imaginar y concebir. (Descartes: *Meditaciones metafísicas*, pp. 55-66, AT VII: 71-83; Hume, *Tratado*, pp. 116, 174, 133-134, 183, 203, 207, 287, Zamora Águila, *Filosofía de la imagen*, pp. 81-85)

agrade, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviese guiada por algunos principios universales.⁸¹

Los principios son tres:

La naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGUIDAD EN TIEMPO Y LUGAR, y CAUSA Y EFECTO.⁸²

En la Parte III, secciones VII-X del *Tratado*, Hume explica las creencias bajo dos hipótesis capitales: en cuestiones de hecho, i) la relación productora de creencias es la de causa y efecto y ii) la parte sensitiva es determinante en la producción de creencias (vivacidad y forma de sentir).

La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una correcta inferencia de un objeto a otro.⁸³

Y

(...) mi atención era tan sólo hacer que el lector se diese cuenta de la verdad de mi hipótesis: *que todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa.*⁸⁴

Para formar creencias sobre el mundo, la imaginación se conduce por la vía causal y, sin tener una justificación racional o sensitiva, hace uso de los principios de asociación, observa las semejanzas, el orden de aparición de las percepciones y, sobre todo, asume una relación causal entre ellas – los principios de asociación apoyan, como veremos en el Capítulo IV, la idea de una imaginación - puente. Toda cosa que empieza a existir debe tener una causa y cada causa particular debe necesariamente tener un efecto

⁸¹ *Ibid.*, p. 98.

⁸² *Ibid.*, p. 99.

⁸³ *Ibid.*, p. 197.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 316.

particular. La creencia se forma con base en estos dos supuestos y de acuerdo a la costumbre. Creer, según la cita anterior, es un acto sensitivo y, por tal Hume entiende aquel modo de sentir aquella idea que emerge de una impresión presente.

Ante una percepción dada, los principios de la imaginación (semejanza, contigüidad y causa- efecto) introducen 'de un modo natural' otra idea: Si pensamos en el rostro de una persona podemos afirmar su parecido con otra (semejanza), o ubicarlo dentro de otros rostros que le acompañan (contigüidad), o asumir que la forma de sus ojos es producto de la herencia materna (causa-efecto).

Con el propósito de entender qué razones formula Hume a favor de la relación causal y a favor de la parte sensitiva en las creencias, sigo la exposición de la tercera parte del *Tratado*. Primero presento los elementos que intervienen en las creencias, después expongo la definición de creencia propuesta por Hume y, por último, cierro este capítulo subrayando que la imaginación corresponde al vínculo entre lo posible y lo dado, ejemplifica el paso de lo observado a lo no observado y que su alcance epistémico gira en torno al fundamento del conocimiento, a la creencia predictiva y al análisis de las creencias.

- **Elementos involucrados en la producción de creencias**

e) Percepciones

La teoría de la creencia articulada por Hume se desprende de la teoría de las ideas que formula. Toda creencia está hecha de impresiones e ideas, y toda creencia, impresión e idea es una percepción. Cada percepción es en rigor una imagen (a manera de una foto) delineada en su contorno, determinada en su forma, es de cierto aspecto, tamaño y ubicación espacio – temporal. Toda percepción es concreta, si pensamos en el hombre como género, en

realidad tenemos en la mente una percepción individual y concreta de un ser humano, percepción susceptible de una intención general en el lenguaje.

Hume realiza una comparación de grado de fuerza entre las distintas percepciones y con ello establece el criterio de distinción entre las mismas. Si una percepción es vivaz o más intensa que otra, entonces se trata de una impresión, y si una percepción es débil o menos fuerte que otra, entonces se trata de una idea. Con este criterio el pensador escocés divide las percepciones pero sobre pretende establecer dos ámbitos de la naturaleza humana: el sentir y el pensar. Por un lado, tenemos percepciones adquiridas por los sentidos que a manera de impronta se guardan en la memoria; de esta forma, cuando tenemos una sensación o una pasión estamos en el dominio del sentir, y más aún, el ámbito de la sensación es la base o fundamento de toda otra percepción. Por otro lado, tenemos percepciones que han perdido la intensidad dada por la sensación y son susceptibles de múltiples relaciones. Pensar propiamente significa relacionar de diversas maneras las percepciones débiles, las creencias ocupan este espacio del pensar, creer sería, hasta aquí visto, relacionar ideas de una forma especial. Y es en el tema de la creencia donde la distinción antes mencionada entra en claro oscuros explicativos, ya que la creencia es una idea intensa o más vivaz que otras, casi en el nivel de una impresión; Hume afirmará incluso, que la idea que creemos se siente de un modo particular, aunque sigamos en el terreno del pensamiento.⁸⁵

El ejercicio de distinción es contundente para nuestro autor. Consideremos la percepción actual que tengamos (un perro, un libro, una taza), esa impresión se ha ido toda vez que hemos dejado de percibir el objeto; ahora tratemos de volver a tener esa impresión que ya ha pasado y lograremos recordar la impresión gracias a la memoria. Si nos sentimos de cierto modo ante estas impresiones (acompañados por una mascota, interesados en los párrafos del libro o deseosos de una taza de café)

⁸⁵ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 87-94.

continuamos en el terreno de las impresiones, a las que Hume llama pasiones. En cambio, tomemos en cuenta las relaciones que establecemos más allá de las sensaciones y las pasiones (otra raza de canino, la semejanza de un libro con otro, las razones de desear una taza de café), en ellas se enlazan percepciones de un orden distinto, percepciones débiles dispuestas a la imaginación.

Y dado que las impresiones son anteriores en el orden de aparición, toda percepción depende de las impresiones de sensación, son origen o fuente de toda idea e impresión de reflexión. En el caso de las ideas simples (que no pueden dividirse) Hume afirma que la impresión simple es causa de la idea simple, la idea es copia fiel de la impresión. Por el contrario, el conjunto de ideas simples, a las que Hume denomina compuestas o complejas (que se pueden dividir), pueden no conservar la fidelidad de la impresión igualmente compuesta, cuando uno se refiere a la ciudad de París puede no tener en mente la copia fiel de la ciudad. Sea en el nivel de las percepciones simples o en el de las compuestas, la mente parte de las impresiones a las ideas; no obtenemos la impresión de rojo 'simplemente por pensar en ello'.⁸⁶

Encontramos, por otra parte, que toda impresión –sea de la mente o del cuerpo- es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La unión constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causa de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causa de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.⁸⁷

En el caso de impresiones simples (atómicas o celulares), la sensación del color de una manzana es una impresión simple y es causa, a su vez, de la idea del color de la manzana, asimismo el tamaño, consistencia,

⁸⁶ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 91.

⁸⁷ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 92.

sabor, son impresiones simples que dejan una copia correspondiente en la mente. El conjunto de todas estas impresiones atómicas constituye la impresión compleja de manzana sin que este conjunto sea necesariamente una copia fiel de la impresión compleja. Las creencias corresponden al orden de percepciones complejas y de las relaciones hechas entre impresiones e ideas.

Y no sólo la experiencia sensible es base de todo pensamiento sobre hechos. Si bien la idea de triángulo como percepción compleja pueda parecer estar lejos de un origen sensible, para el pensador escocés, esta idea también tiene su fuente primera en las impresiones de los sentidos; la idea de tiempo, compleja y fundamental en las creencias, depende de la secuencia y continuidad con que las impresiones simples se presentan, e incluso la idea de Dios como creador de la naturaleza debe su origen a la repetición constante de impresiones, sin ésta sería imposible formar una idea de regularidad y, con ello, pensar en un orden establecido de antemano o en un diseñador del universo.

Son las percepciones complejas a las que el pensador escocés dará su atención central y buscará reconstruir el camino que la mente ha seguido para responder a la cuestión acerca de la manera en que relacionamos ideas simples y complejas con otras ideas o impresiones, dando paso a la percepción que llamamos creencia.

Las creencias se forman mediante una impresión presente, sea por los sentidos o por la memoria, se forma también de las ideas de causa – efecto; lo importante es comprender cómo pasamos de una impresión presente a una idea (ausente), y esto se debe a que la mente realiza una transición que la costumbre y el principio causal convierten en un patrón de pensamiento.⁸⁸

⁸⁸ . En torno a la idea de existencia Hume solamente señala la identidad de la idea de existencia con la idea concreta que estemos teniendo en mente, por ejemplo, no sumamos a la idea de un volcán la idea de su existencia; más bien, se trata de la misma idea tomado de distinta forma (con mayor vivacidad).

La comprensión de los hechos aquí depende de la naturaleza humana y no de un indemostrable mundo externo, es decir, depende de entender la transición de una impresión a una idea y de encontrar el modo en que se produce la creencia. Tenemos, por un lado, la atracción de las percepciones y, por otro, los principios de asociación de la imaginación. Este nuevo eje epistémico se refiere al origen de la creencia, a la atracción entre percepciones y al proceso de producción de la creencia. Los efectos de esta atracción, afirma Hume, “son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana.”⁸⁹

f) Causa y efecto

La mente pasa ilegítimamente de una “conexión constante” entre A y B a una “conexión necesaria” y yerra al creerla causal, inevitable y eterna cuando no se funda más que una creencia por efecto de la repetición.
(Philippe Saltel, Le Vocabulaire de Hume)

Entender la producción de una creencia implica entender la relación de causalidad, ya que para nuestro autor esta relación representa la base de todo pensamiento sobre hechos. Por esta razón, asumo que la explicación de las creencias se integra a la explicación de la causalidad. No obstante, es relevante aclarar que la explicación causal no define plenamente a la creencia.

Hume caracteriza la causalidad de forma tripartita, pues es una relación filosófica (teórica y susceptible de análisis), es además una idea compleja (resultado de la relación de varias ideas, lo cual la acerca a la noción de creencia), y es un principio natural, una herramienta esencial en la vida diaria y en el conocimiento del mundo (principio de asociación).

⁸⁹ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 101.

El análisis de la causalidad como relación o base filosófica sufrirá los estragos escépticos, ya que es imposible demostrar la ‘conexión necesaria’, la cual es pieza clave de esta relación. Tomada como idea, la causalidad no llega a ser explicada plenamente pero nos hace avanzar en la propuesta naturalista –como un resultado de asociaciones y principios. Como principio natural sólo nos compete ubicar la causalidad en los principios de la imaginación y aceptar, a partir de ella, patrones del pensamiento y de relación entre ideas.

La explicación de causa y efecto traza el siguiente recorrido. Al tener una impresión presente (sea causa o efecto) enlazamos ésta con las impresiones pasadas que esa impresión presente evoca, y dada la repetición constante y dado el modo regular de asociarlas, la mente coloca la percepción faltante (sea causa o efecto) en una línea perceptual. La costumbre propicia la relación entre percepciones pero es la imaginación la que ‘sin más’ pasa de la conjunción constante a la idea de necesidad, pasa de la impresión a la idea, a la inferencia de que A ‘necesariamente’ es causa de B.⁹⁰

Lo anterior supone tres situaciones antecedentes. La primera es la ubicación que las percepciones guardan entre sí, la cercanía o proximidad de una con otra remite a la relación de contigüidad. La segunda situación responde al orden y patrón temporal de aparición de las percepciones, una percepción sigue a otra, la continuidad o sucesión da pie a que la mente ocupe el espacio faltante en la línea perceptual con la idea contigua y sucesiva. Por último, la contigüidad y sucesión se repiten y conjuntan en varias experiencias sensoriales (conjunción constante).

Así, al avanzar en el tema hemos descubierto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCIÓN CONSTANTE. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a

⁹⁰ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 180-181.

menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos.⁹¹

Sin embargo, para creer que A es causa de B es menester algo más que las relaciones anteriores, hace falta una dependencia entre A y B, y esta dependencia no se encuentra en la memoria o en la costumbre.

Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades en determinadas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presentan tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria.⁹²

¿Cuál es la 'naturaleza', como la denomina Hume, del paso de la impresión a la idea?: 'habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación; si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la transición, si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones'.⁹³ Como sucede en la producción de la creencia, si la razón fuera responsable de tal transición, entonces no habría posibilidad de que las cosas fueran de otro modo ni podríamos pensarlas de manera distinta, pero en cuestiones de hecho las cosas pueden ser de otro modo. Pensar en un triángulo sólo es posible si pensamos en una figura de tres lados y no podemos pensar en ninguna otra posibilidad, es decir, en un triángulo de más o menos lados. En cambio, pensar en una nube de humo no tiene una inferencia unívoca sino que podemos pensar en que el fuego es causa del humo o que hay líquido con gases en ebullición, o que se trata de una exhalación volcánica.

Esta transición permeada de 'necesidad' es más bien una suposición teórica resultado del principio natural de causa-efecto: 'La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las

⁹¹ *Ibid.*, p. 194.

⁹² *Ibid.*, p. 195.

⁹³ *Cfr.* Hume, *Ibid.*, p. 196.

unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a costumbre. Son, por tanto, la misma cosa'.⁹⁴

La conexión necesaria es cuestión de un sentido interno y Hume explica que:

No hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente (conexión necesaria) sino esa inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos.⁹⁵

La necesidad es, de este modo, una 'inclinación' que la costumbre nos determina a hacer pero nada más allá de esto podemos decir sobre ella, pues como relación filosófica no puede quedar demostrada; como idea, no queda suficientemente explicada, pero como principio natural es un fundamento vital que se enlaza con la imaginación.

Así, y aunque la causalidad sea una relación filosófica –en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante–, sólo en tanto que es una relación natural, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad.⁹⁶

Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno (objeto) a la existencia del otro.⁹⁷

En suma, a pesar de que la relación causal sea un elemento esencial para unir una percepción con otra, no alcanza a mostrar ningún tipo de necesidad entre objetos y/o percepciones; más bien muestra que la costumbre y la imaginación nos llevan a suponer una "necesidad" entre los objetos.

⁹⁴ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 292.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 292.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 216.

g) El proceso de la creencia

La costumbre nos lleva a imaginar una conexión entre objetos, la cual 'está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados.'⁹⁸ La relación que fabrica la imaginación y el orden de presentación de las percepciones no es una relación a la ventura de esta facultad, la secuencia se repite y por costumbre la mente realiza el mismo recorrido o método de transición, es decir, además de la repetición de las experiencias sensibles, existe una repetición en el modo en que la mente asocia sus contenidos.

Es igualmente evidente que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan contiguos unos a otros, la imaginación debe, en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar y recorrer las partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos.⁹⁹

La línea perceptual es una secuencia anclada a la impresión presente, misma que trae a modo de cascada las ideas que le acompañan. Esta línea perceptual, despertada por la impresión presente, se acciona en la mente de forma natural y suponemos, sin razón, que existe una semejanza entre los objetos de la experiencia actual y los objetos que no percibimos. Al resolver el caso presente de un asesinato 'por amor', un detective puede resolver el caso de un crimen pasional que lo ocupó tiempo atrás o puede anticipar el resultado de un conflicto de pareja y evitar trágicos desenlaces.

De esta forma, el principio de relación causal, de semejanza y contigüidad son vías por las que pasamos de una impresión a una idea, y mediante el principio causal relacionamos una impresión presente a una secuencia de relaciones, dando lugar a la creencia. Lo importante es que la mente piensa de forma regular y repite constantemente esa forma de transición, y en la causalidad la transición corre de lo observado a lo no

⁹⁸ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 197.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 101.

observable o todavía no observado, transición vital en la vida y en la reflexión (como en el ejemplo del detective).

En la relación causal, y con ello en la explicación de la creencia, es imprescindible que exista una impresión actual o presente, sea por los sentidos o la memoria, se requiere del detonante sensible que dé lugar a una cadena de percepciones y a una secuencia de relaciones.

Si en nuestros razonamientos probables no hubiera mezclada alguna impresión, la conclusión sería completamente quimérica. Y si no estuvieran mezcladas también ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, hablando propiamente, sensación y no razonamiento. Por tanto, es necesario que en todo razonamiento probable esté algo presente a la mente, percibido o recordado, y que a partir de ello deduzcamos otra cosa conectada con la primera, pero que no es percibida ni recordada.¹⁰⁰

La impresión presente se une a otras percepciones en una serie de relaciones como la contigüidad, sucesión y la conjunción constante, de estas relaciones se forma una red de percepciones dispuestas a la imaginación. La relación de causalidad se constituye de estas tres relaciones, y el producto de esta relación (la idea de causalidad) arrastra al pensamiento hacia una idea de 'conexión necesaria' entre las percepciones y en los hechos.

Es cierto que debemos tener una idea de todo hecho en que creemos. Es cierto que esta idea surge solamente a partir de una relación con una impresión presente. Es cierto que la creencia no añade nada a la idea, sino que cambia únicamente nuestro modo de concebirla, haciéndola más intensa y viva. La conclusión presente acerca de la influencia de la relación es consecuencia inmediata de todos estos pasos; y cada uno de ellos me parece cierto e infalible.¹⁰¹

Cabe preguntar por la importancia que Hume da a la semejanza, ya que es dable pensar en la analogía como un elemento principal que acompaña a la idea de causalidad, es decir, al hablar de semejanza y de esperar al 'acompañante habitual' pareciera que la mente observa una

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 196-197.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 213-214.

semejanza entre dos líneas perceptuales y atribuye a la línea nueva las propiedades de la línea que conoce. O puede ser que la línea perceptual haya sido dada en un principio y que las experiencias solamente recorran el mismo camino sobre las mismas pisadas, lo cual no sería propiamente analogía, con lo que concluiríamos con Hume que:

Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aún cuando no haya razón alguna que nos obligue a efectuar la transición. Podemos, pues, establecer este hecho mediante una regla general: siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones.¹⁰²

El proceso de producción de las creencias, hasta donde la causalidad llega, sería de la siguiente manera:

- a) S tiene la impresión actual de P.
- b) La impresión actual de P es semejante a otra impresión de la memoria (M).
- c) S relaciona la impresión actual de P con la red de percepciones nacida de la sucesión, contigüidad y conjunción constante donde M aparece (C).
- d) En todas las experiencias pasadas, cuando S tiene la experiencia de P, tiene después la experiencia de Q.
- e) S tiene la idea de una conexión necesaria.
- f) S pasa de la impresión actual de P a la idea de que P es causa de Q, pasa de la repetición constante a la idea de que entre P y Q hay una relación 'necesaria' en el sentido de causal.
- g) S asume, gracias a la costumbre y al principio natural causal, que P (un hecho) es causa de Q (otro hecho).

El proceso de producción de las creencias no es un recorrido que S realice paso a paso, estos pasos son expuestos en el análisis filosófico de la creencia pero S no está ni tiene por qué estar pendiente de estos pasos para inferir Q. La inferencia es inmediata, y podríamos decir, instintiva, la

¹⁰² *Ibid.*, p. 199.

imaginación de forma automática plantea el mismo escenario de experiencias pasadas en el momento de la experiencia actual y sin mediación alguna pasa de P a Q.

Hasta donde llega la explicación de la idea causal, creer que algo es el caso es tener una idea relacionada con la impresión presente:

Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es una idea relacionada o asociada con una impresión presente.¹⁰³

h) La creencia es una idea vivaz

Los principios de asociación son necesarios en la formación de creencias, pero no son suficientes para explicar el origen de las creencias, se requiere de un elemento más que defina a una creencia y la distinga de una mera ficción. Y esta diferencia es “el modo de concebir”:

Pero como es imposible que esta facultad (imaginación) pueda por sí misma lograr nunca la creencia, es evidente que la creencia no consiste ni en la naturaleza ni en el orden de nuestras ideas, sino en la forma de su concepción y en su afección con respecto al espíritu.

Creer consiste en concebir de cierta forma y en el modo en que las secuencias perceptuales afectan al ‘espíritu’. Por un lado, nos referiremos a la impresión presente y a sus consecuencias; y por otro, veremos aquellos principios por los cuales se ‘fija’ la creencia.

Similar a la distinción entre impresiones e ideas, la diferencia entre una creencia y una idea es la vivacidad o ‘solidez’ con que la idea de la creencia se ‘fija’ en la mente: ‘Por tanto, una opinión o creencia puede

¹⁰³ *Ibid.*, p. 201.

definirse como IDEA VIVAZ RELACIONADA CON UNA IMPRESIÓN PRESENTE.’¹⁰⁴

Pero ¿qué es lo que proporciona esta intensidad a la idea de la creencia, que la acerca peligrosamente a entenderla como una impresión o una pasión? Hume responde:

Desearía establecer como máxima general de la ciencia de la naturaleza humana *que siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad*. Todas las operaciones de la mente dependen en gran medida, cuando ésta las realiza, del modo en que estén dispuestas; y según tengan más o menos fuerza los espíritus animales y se haya fijado más o menos la atención, así tendrá siempre la acción un grado mayor o menor de vigor o vivacidad.¹⁰⁵

De acuerdo con la cita, lo que confiere vivacidad a la idea de la creencia es la impresión presente. Se refiere a que la impresión presente hereda o transmite a la idea ‘parte’ de su vivacidad, de modo análogo a la noción de fuerza física, una de las capacidades que Hume atribuye a la impresión presente radica en el poder ‘comunicar’ a la idea un poco de su fuerza. Es así que una idea vivaz se distingue de otras y que una creencia se distingue de otras percepciones por esta intensidad heredada. Cabe preguntar aquí qué distingue a la vivacidad de la creencia de la vivacidad de la impresión sensible, parece que el impulso original de la impresión sensible alcanza a la idea en la que se cree, pero ¿no habíamos quedado con Hume, que las ideas eran percepciones débiles? ¿acaso existen también grados de intensidad en ese nivel de debilidad de las percepciones?: “De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 209.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 215.

La analogía de Hume consiste en pensar que la diferencia entre impresiones e ideas (sentir y pensar) es la misma que entre ideas y creencias, la vivacidad es la diferencia específica entre ideas y creencias. Para Hume mismo este resultado no es satisfactorio del todo, pues ¿en qué consiste este 'modo de concebir' que no sólo haga la diferencia entre ideas y creencias sino entre creer, concebir, dudar, negar, proyectar o esperar? La respuesta es que la creencia se basa, como vimos, en la idea de conexión necesaria. La creencia no sólo es una idea mayor en vivacidad respecto a otras; además, establece una relación de 'necesidad' en la relación, aunque esa necesidad se inclina más a ser un imaginario de la mente. Pensamos que todo efecto debe (necesariamente) tener una causa, pensamos los objetos con esta idea de conexión necesaria, sin tener ninguna evidencia empírica ni una demostración irrefutable. La inquietud de Hume nos plantea esta cuestión ¿de dónde procede este modo de pensar las relaciones como necesarias en asuntos contingentes? Hume sostiene que la imaginación suple con la idea de conexión necesaria la necesidad presente en el razonamiento formal-lógico y atribuye a la relación entre objetos (ideas) una necesidad que por más que intentemos no podemos demostrar de ningún modo.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Barry Stroud, *Hume, ed. cit.* p. 118-124.

Parte II La producción de las creencias: del sentir al pensar y del pensar al sentir

c) La impresión presente

Aunque toda creencia es una idea, no toda idea es una creencia (las creadas por la fantasía y las recordadas por la memoria), no creemos todo lo que pensamos y somos perfectamente capaces de formar las mismas ideas en las que otra persona cree. Lo que distingue a las creencias es la manera en que concebimos las ideas y esta manera no es otra idea, sino el fuerte impacto provocado por la impresión presente.

La hipótesis de Hume se centra, a mi consideración, en que una creencia depende del aumento de alguno de los factores que conforman la creencia, y para Hume ese algo sólo puede ser la vivacidad de la idea. Puedo aumentar o sumar ideas a la idea en que creo, o puedo concebir de otro modo la idea y las asociaciones que hago e incrementar, así, la intensidad de esa idea, este incremento de intensidad será el que Hume defenderá.¹⁰⁸

- a) S puede concebir varias ideas (P, Q, R...) ante la impresión presente (I).
- b) S cree en una de esas ideas que concibe (P)
- c) La diferencia entre la idea P y las demás ideas consiste en que S, al integrar nuevas ideas a la red de percepciones o al considerar de otro modo las relaciones enlazadas con I, percibe (siente) P con mayor vivacidad que las demás ideas.

Para Hume, es imposible que creamos en la existencia de algún objeto o hecho en razón de sumar ideas o de alterar la idea, ya que anexas a una idea no cambian en nada la idea que creemos, lo que cambia con esta nueva idea es el modo de concebir la idea creída. Y si alteramos en algo la idea creída se tratará de otra idea. Por ejemplo,

¹⁰⁸ Cfr. David Hume. *Tratado*, *Ibid.*, p. 202-209.

- a) S cree que el movimiento de la bola de billar blanca (A) es causa del movimiento de la bola de billar roja (B)
- b) S puede pensar en otras opciones causales, además del movimiento de la bola de billar blanca (A), como la voluntad divina, la capacidad mental que S tiene para mover objetos, la inclinación de la mesa de billar hacia una buchaca.
- c) S cree A, y aumenta a esta idea las ideas de la física donde fuerza es igual a masa por aceleración y donde un objeto en movimiento transmite esa fuerza con cualquier objeto que choque.
- d) Pero este aumento de ideas no altera en nada la idea de que A causa B; más bien, altera el modo de concebir la idea (B) dada la impresión presente (A), la hace más vivaz.
- e) Si S sustituyera, en todo caso, A por una masa en aceleración y a B por una masa acelerada, estaríamos ante otra idea, ante la idea científica del movimiento.

d) La parte sensitiva

La impresión presente también afecta el modo de concebir la idea. La acción mental que relaciona las percepciones depende de la presencia del objeto o la impresión de sensación, si ponemos nuestra atención y aplicamos la acción dispuesta (como la relación causal) a las impresiones u objetos, la idea tendrá mayor vivacidad, además de que habrá una transición natural de la impresión a la idea.¹⁰⁹

Tanto la impresión presente como la idea que nos formamos con ella están dedicadas a las cosas, a los objetos o los hechos. Y esto fija nuestra atención en la experiencia y las impresiones sensibles, y principalmente en la impresión presente.

¹⁰⁹ Cfr. Hume. *Ibid.*, p. 210.

He aquí las premisas de los argumentos que nos llevan a esta conclusión: siempre que inferimos la existencia de un objeto a partir de la de otros, debe estar ya presente a la memoria o a los sentidos algún objeto, a fin de que éste sea la base de nuestro razonamiento, pues la mente no puede proceder in infinitum con sus inferencias.¹¹⁰

El pensador escocés suma a la explicación de la creencia su apego a la parte sensitiva del ser humano en cuestiones de creencias, pues éstas son ideas que se 'sienten' de un modo vivaz. En el apéndice al Tratado, Hume busca las palabras adecuadas para esto, a pesar de no llegar a tener más que términos afines:

Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores*. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar esa acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación...¹¹¹

La explicación humeana de la creencia nos lleva del sentir perceptual al pensar y del pensar al sentimiento o sentir emocional. Resulta extraño, si no es que contrario, que en el pensamiento sobre el mundo físico exista un modo de sentir y que éste sea el responsable de fijar la idea que constituye una creencia, parece que del sentir perceptual vamos al sentir emocional a través del pensamiento. Sin embargo, es posible leer la distinción entre impresiones e ideas bajo la forma de un binomio indispensable, sentir y pensar es una dicotomía básica, pues no obtenemos una creencia solamente con la impresión presente ni la idea ni los principios de asociación dan lugar a una creencia.

El conocimiento acerca de hechos no sucede únicamente por la sensación y la memoria, ni por la actividad solitaria de la imaginación.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 205.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 207.

Impresión e idea, memoria e imaginación, costumbre y principio causal, representan un ensamble de elementos y facultades (dualidades) que, de forma natural, nos llevan a creer, por ejemplo, que el sol saldrá mañana.

Hume realiza un interesante análisis acerca de la relación entre sentir y pensar, en el cual el peso de creer en algo se encuentra en el sentir, la costumbre y la imaginación. Con todo, el análisis empirista de Hume, puede resultar desafortunado ante la respuesta de Kant, para quien la mente o pensamiento hace algo más que reflejar imágenes y sentir de cierto modo una relación de percepciones. El pensamiento para Kant no tiene una función pasiva como parece suceder en la teoría humeana. El pensamiento transforma lo sensible, la impresión sensible cambia y se altera en el pensamiento, es el concepto el que fija o sintetiza el conocimiento de los hechos, no el sentimiento, y es la imaginación un puente o engrane que lleva lo sensible hacia la razón, al tiempo que altera lo sensible.¹¹² Estas observaciones forman parte del último capítulo de la presente tesis.

El pensador escocés, con todo, cuida sobre manera cualquier tesis o hipótesis que lo lleve a rebasar los límites de la experiencia, aunque este proceder implique lagunas y objeciones. Es así que el pensamiento se rige por principios naturales que de forma inevitable lo llevan a tener una creencia. Sentir dolor tiene un mayor grado de fuerza que pensar en el dolor, pero en el nivel del pensamiento, pensar (creer) que yo tengo dolor a causa de una herida resulta ser un pensamiento más intenso que pensar en las causas del dolor sin sentir el dolor ni la herida. La vivacidad así, impera en los dos órdenes de pensamiento, esto es, en el sentir, la intensidad define y conforma las impresiones, y en el pensar, la vivacidad define y conforma las creencias. Así también, la atracción de las percepciones y los principios naturales (parte sensitiva) son más fuertes que los principios de razón o las demostraciones lógicas (parte cogitativa).

¹¹² Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Trad José del Perojo, Losada, Buenos Aires, 1973. p. 147.

No obstante, reconozco que es imposible explicar a la perfección este sentimiento o modo de concebir. Es verdad que podemos usar palabras que lo expresan aproximadamente, pero su nombre propio y verdadero es el de *creencia*, término que todo el mundo entiende suficientemente en la vida común. Y en cuanto a la filosofía, no podemos ir más allá de afirmar que esta creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones.¹¹³

Con las herramientas filosóficas de su tiempo, Hume explora la propuesta de ver el conocimiento desde una forma mayormente sensitiva que demostrativa o racional. La vivacidad con que cada impresión e idea aparece en la mente es el ímpetu con que una impresión presente sella el camino de las asociaciones que hacemos con ella. Así, el sentir no sólo es origen sino el dominio natural de la mente para realizar una transición entre ideas -quizá esto sea el límite de la imaginación en la producción de creencias.

Imaginación y vivacidad forman parte de la explicación de las creencias, con ello la idea que contiene la creencia adquiere una forma híbrida y particular de entenderse. La creencia es una idea vivaz, es decir, es una idea intensa o más intensa que otras, pero dada la diferencia entre impresión e idea, la idea de nuestras creencias no es una impresión sensible ni una pasión (a modo de dolor u odio), y tampoco llega a tomar la forma de una idea como tal, de una percepción que ha perdido la vivacidad original de lo sensible.

¿Qué es entonces una idea vivaz? Creo que Hume no encuentra el término preciso para nombrar aquella relación causal entre impresión e idea que lleva a cabo la mente. Con todo, podemos vislumbrar el ámbito intermedio que esto implica. Habría, por un lado, un ámbito sensible intacto de ideas y, por otro, un ámbito de pensamiento unido a la experiencia y al

¹¹³David Hume. *Tratado*, ed. cit., p. 208.

factor decisivo de ella: la vivacidad. Y habría, por un tercer lado, un ámbito de pensamiento intocado por lo sensible, las relaciones entre ideas que no varían.

Ubicados en este ámbito intermedio es posible destacar el papel de la imaginación y argumentar a favor de que la imaginación es fundamento y enlace en la producción de creencias.

Parte III La imaginación y el paso de lo observado a lo no observado

- Contexto

La transición de la impresión a la idea se convierte, para mí y espero para el lector, en el relevante paso de lo observado a lo no observado. Podemos estar en desacuerdo con la caracterización de Hume de la razón o con el peso que le da a la memoria y a la imaginación, acusando las ambigüedades conceptuales y círculos argumentativos, o destacando la miopía o reduccionismo de su teoría de las ideas; igualmente podemos refutar la tesis de que toda creencia se base solamente en la relación causal. Pero también podemos destacar el análisis que Hume realiza en torno a los problemas filosóficos de su tiempo y promover una lectura que indague las tesis positivas o a favor del conocimiento, pues a mi juicio Hume transforma el modelo epistémico y con él, plantea un horizonte diferente (naturalista) a los problemas del conocimiento. No niega el conocimiento, niega que podamos tener conocimiento cierto y absoluto del mundo físico; no niega que podamos conocer, en el sentido de entender los hechos, niega la versión fuerte de conocimiento para la cual éste debe ser necesario, objetivo y susceptible de ser creado y validado por la razón.

No niega que tengamos creencias, niega que podamos cumplir con las exigencias de una justificación absoluta y cierta, pues sólo podemos

explicarlas en su origen. A modo de una justificación dada por la naturaleza humana, a modo de una justificación naturalizada, es posible justificar la creencia desde los parámetros de la ciencia del hombre, de la confiabilidad en el proceso de producción de las creencias (confiabilismo) o en la coherencia que guarden las creencias entre sí (coherentismo).

¿Qué es lo que Hume propone o construye con su teoría de la creencia? A pesar de la imposibilidad del conocimiento cierto y necesario, existe un rumbo provechoso de reconocer el conocimiento como probable (que no irracional), un modo de ver al hombre como un ser natural (regido por leyes naturales y propio de procesos naturales), y un modo distinto de plantear el papel y los problemas de la filosofía, al plantear los problemas del conocimiento en términos del empirismo que enarbola y en donde se conjuntan la experiencia, la imaginación y razón.

El problema de la creencia en el conocimiento de hechos consiste en reconocer tanto los límites y alcances del entendimiento como la participación y el papel que desempeñan, en aquél, el instinto, el hábito y las facultades humanas. El conocimiento está delimitado por la experiencia y por las asociaciones de la mente guiadas por principios naturales, proceso en el cual la imaginación juega un papel crucial. Lo anterior se opone a las pretensiones de una verdad absoluta y necesaria y a la exigencia de la justificación de las creencias.

Para dar curso a las cuestiones epistémicas anteriores considero acertado cerrar este capítulo con algunas anotaciones acerca de la transición de lo observado a lo no observado, pues con este asunto Hume da inicio al tema del fundamento de las creencias; para el escocés ilustrado, el fundamento medular, el eje, es el principio, ficticio y no justificable, de la uniformidad en la naturaleza.

- Lo observado y lo no observado

La inferencia causal es también el paso de lo observado a lo no observado, y esto significa para nosotros creer en la existencia de objetos no observados gracias a la relación causal dada en la imaginación.

Parece, según esto, que de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la causalidad.¹¹⁴

Crear en un hecho es creer en la existencia de objetos y para Hume, el único modo de entender la existencia es sobre la base de la experiencia y la relación causal. La relación causal es la única que lleva el pensamiento hacia el terreno de lo no observable, hacia hechos de los que no hemos tenido experiencia o hacia los hechos de los que no podemos tener experiencia, y a la base de esta transición se encuentran dos supuestos capitales: el supuesto de la semejanza entre lo observable y no observable y el supuesto de que la naturaleza se comporta de una manera uniforme. Esta relación no sólo establece la conexión entre percepciones sino que nos hace creer que algo existió o será el caso. Por estas razones es prudente preguntar ¿qué es lo observado y lo no observado en una creencia?

Podemos realizar un ejercicio de distinción entre lo observado y no observado y determinar que *lo observado es lo que está presente a los sentidos, dispuesto directa e inmediatamente a ellos en tiempo presente*, en cuyo caso una mesa es observada y una ecuación es no observada ni observable, una llave es observada pero no es observado ni observable el infinito; en cuanto a hechos del mundo, las cenizas de un incendio son observadas pero no es observado el fuego, el exceso cuantificado de eventos de un acelerador de partículas es observado pero no lo es el bosón de Higgs como tal. Lo observado (mesa, llave y exceso de eventos) y lo no observado (ecuación, infinito, fuego y Bosón de Higgs) son motivo para

¹¹⁴ Hume, *Ibidem.*, p. 177.

establecer una diferencia a primera vista evidente entre aquello presente a los sentidos y lo que formulamos en el pensamiento.

En este momento tengo, según Hume, la impresión presente de una computadora y no observo los chips y cables de que está compuesta, en estos casos parece no haber problema en distinguir entre lo presente a los sentidos y lo que no está presente. Sin embargo, el asunto se complica cuando consideramos lo observado y no observado en el nivel teórico, particularmente el científico.

Podemos decir que hay objetos observables con carga teórica, es decir, con algo más que la experiencia sensorial directa. Observar un meteorito requiere de un sistema de explicación que caracterice al cuerpo cósmico, lo cual nos lleva a considerar una diferencia más entre las leyes teóricas (no observables) y las leyes empíricas (observables); y en este sentido sostenemos, incluso, que no sólo hay objetos observables, sino también procesos observables (un meteorito puede deshacerse, disminuir o impactar con la Tierra) y no observables (suponer la trayectoria del meteorito). Además, aquello que no está dispuesto directamente a los sentidos puede estar dispuesto indirectamente y ser observable, con ayuda de un determinado instrumento podemos ver las bacterias o el proceso que hace perceptible la partícula de Dios, o podemos usar un termómetro o una balanza en la vida cotidiana.

El enfoque de la ciencia extiende el margen de la experiencia sensorial directa a la experiencia indirecta “si en determinados puntos del espacio- temporalmente fijados pueden ser realizadas ciertas observaciones con ayuda o no de ciertos instrumentos.”¹¹⁵ De otro modo, podemos negar la posibilidad de demarcar los límites de lo observable y no observable (Carnap) o podemos pensar que lo observable depende de la formación lingüística y científica del observador (Hempel).

¹¹⁵ Andrés Rivadulla Rodríguez, *Filosofía actual de la ciencia*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 189.

Si revisamos aquello que puede ser observable de lo que no, en la teoría de la creencia de Hume, nos ubicamos en el primer carácter de lo observado, es decir, en aquello que está presente y dispuesto directa e inmediatamente a los sentidos, sea por una percepción sensible presente o por la memoria. Lo observado abarcaría, para Hume, la impresión presente y las experiencias pasadas traídas al presente. Lo no observado serían las ideas, los principios de asociación e incluso el proceso de creencia; sin embargo, es posible que la introspección o una especie de sentido interno haga las veces de una experiencia sensorial acerca de nuestras propias percepciones y relaciones (estados doxásticos) y, así, sería posible afirmar un tipo de experiencia de las relaciones de la mente, aunque de entrada sólo lo sean para quien hace la introspección, de hecho la creencia misma ha sido definida como una idea que se siente de un particular modo y este sentir sólo es accesible a quien cree.

De acuerdo a la caracterización primera este sentido interno o el sentir de cierta forma sería algo observado, ya que la vivacidad con que fijamos una idea es heredada de la impresión presente y en la idea vivaz media el principio causal, el cual ha sido descartado del sentir. Por estas razones, considero que Hume continuaría asumiendo como lo observado toda impresión presente (sensible o por introspección).

- **La transición y el principio de uniformidad**

El paso de lo observado a lo no observado será el punto medular que Hume trata de asir mediante su teoría de la creencia. Lo observado es lo que los sentidos o la memoria nos aporta en el momento presente, de ahí vamos hacia las ideas (lo no observado). Los principios de asociación y principalmente la relación causa-efecto relacionan lo observado con lo no observado. Y la pregunta de Hume por aquello que hace posible pasar de un

objeto que llamamos 'causa' a otro que llamamos 'efecto' es el principio de uniformidad.

El polémico principio de Hume, capital en el razonamiento inductivo se puede formular así: toda creencia está fundada en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará uniformemente igual

Más aún, a este principio le acompaña otro principio epistémico:

Si la razón nos determinara, procedería según el principio de que los casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos de los hemos tenido experiencia, y de que el curso de la naturaleza sigue siendo siempre uniformemente el mismo.¹¹⁶

Tenemos, así, dos principios. El primero afirma que el comportamiento de la naturaleza es el mismo, que los casos experimentados son semejantes e iguales, de ahí nuestra seguridad de que una causa tenga siempre el mismo efecto. Y el segundo concierne a la suposición de que las experiencias no observadas corresponden por su semejanza a las experiencias observadas, sin este principio, por ejemplo, sería imposible concluir por analogía que ante la experiencia presente del fuego, habrá humo. A partir de estos principios, la imaginación relaciona las ideas con la experiencia presente y esto nos lleva a pensar que algo tendrá lugar o tuvo lugar en otro momento (principio de continuidad).

Estos principios naturales, fundamento de toda creencia, son propios de la imaginación y no poseen justificación alguna. Stroud afirma a este respecto:

Llamo principio de uniformidad a la proposición subrayada (el curso de la naturaleza sigue siendo siempre uniformemente el mismo). Hume afirma aquí que todas las inferencias que van de lo observado a lo no observado proceden de acuerdo con la suposición de que dicho principio es verdadero. El resto de su argumento se propone establecer que nadie puede nunca creer

¹¹⁶ Hume, *ed. cit.*, p. 196.

razonablemente nada acerca de lo no observado sobre la base de lo que ha observado.¹¹⁷

El principio de uniformidad y el que he denominado 'de analogía', conforman el fundamento de la experiencia y de toda relación causal, no tenemos razón o justificación alguna para estos principios, por el contrario, no podríamos racionalmente sostenerlos y, sin embargo, son necesarios para la ciencia y vitales para el hombre.

La experiencia (impresiones) forma parte de la base de toda creencia y los principios de uniformidad y analogía completan la base, pensar es aquí imaginar sobre estos cimientos, y en el mismo dominio de la imaginación se encuentran las ideas, éstas son los componentes no observables que se enlazan de manera natural por medio del principio causal. El asunto de interés para el pensador escocés estriba en la transición de lo dado (las impresiones) a lo que la mente construye, no está interesado en el análisis de las impresiones y su correspondencia con los objetos o en la extensión e intención de un concepto. Hume fija su atención en los pasos del acto de creer y en la forma en que los elementos se relacionan, enfoque que favorecerá mirar en su propuesta un psicologismo y no una propuesta epistémica.

La razón no tiene aquí el papel productor de creencias y así, los temas alineados a ella tampoco forman parte de los intereses del autor escocés. La certeza, necesidad y verdad absoluta dejan de ser la finalidad de la búsqueda epistémica, Hume renuncia a la vía racionalista donde la justificación y el conocimiento cierto, así como el método deductivo, determinan el análisis de las creencias, el ser humano no procede racionalmente en el sentido de elegir la idea adecuada a la razón; como vimos, la creencia nace de la repetición constante y de principios naturales (contrarios a un proceder racionalista).

¹¹⁷ Barry Stroud, Hume, *ed. cit.*, 84.

El camino a seguir es la naturaleza y la observación, el ser humano es un ser natural, regido por principios naturales y por la costumbre. Y de esta forma, lo que está a nuestro alcance es la comprensión de las creencias, su explicación y descripción, las cuales son para Hume formas de conocimiento igual o más valiosas que aquéllas pretendidas por el racionalista a ultranza y el escéptico radical. Para Hume esta postura no cierra las posibilidades de la filosofía sino que muestra otras dirigidas hacia el alcance del entendimiento, hacia la claridad de los conceptos y problemas del mismo y hacia el papel de la filosofía ante su relación con la ciencia (ciencia del hombre).

La creencia como idea vivaz tiene todavía una cuestión por resolver, pues Hume parece contradecir su propio esquema teórico al afirmar que la idea es una percepción que “ha perdido por completo la vivacidad original” y afirmar también que la creencia sea una idea vivaz. Si por definición la idea es débil, ¿cómo es posible que exista una idea no débil? Más aún, ¿cómo puede ser esto así, cuando la idea vivaz hereda en alguna medida la vivacidad de la impresión presente? Una respuesta consiste en decir que la creencia es una percepción intermedia entre una impresión y una idea como tal, y además que la vivacidad corresponde al modo de sentir una serie de percepciones relacionadas (intensidad).

La teoría de la creencia de Hume se sitúa en terreno movedizo, en un terreno intermedio entre el sentir y el pensar, por momentos parecen confundirse ambos ámbitos y, en otros momentos sentir y pensar parecen pertenecer a una dicotomía que hace a una complemento de la otra. Considero muy especialmente este terreno que pienso Hume saca a la luz, pues el conocimiento de hechos no está, como quieren ver los dogmáticos y escépticos, en el terreno de la razón totalizante y pura (donde el álgebra y aritmética dominan) pero tampoco se halla en la experiencia y la costumbre.

La realidad o los hechos no se pueden tazar en alguno de estos dos terrenos porque pertenecen a uno intermedio, el terreno del conocimiento de hechos es un terreno de claro oscuros (valga la pretendida ‘luz’ de la razón

ilustrada) que desliza a lamente entre lo observado y no observado, entre este momento de interludio, impresiones, ideas y principios, es un espacio compartido y ambiguo entre principios naturales, ficticios y racionales (como vimos en el primer y segundo capítulo). Sobre todo, es el terreno donde el sentir y el pensar, en la forma de imaginar, pueden estar copresentes. Es por ello que se llega a pensar en la idea vivaz como una especie de híbrido, mezcla de la fuerza de la impresión presente y la relación ficticia de causalidad, y creo que eso es.

¿Cómo forjar entonces una comprensión clara de la transición involucrada en la creencia? Parece que solamente dividiendo, analizando ambos terrenos y explicando su participación en la producción de creencias. Dicho análisis nos puede devolver, como pasa en la conclusión de *Tratado*, al análisis riguroso y demandante de la razón como autoridad epistémica y a los principios de razón. Efectivamente, Hume parece reaccionar con desilusión ante las objeciones que él mismo encuentra en su teoría pero afortunadamente la conclusión del primer libro del *Tratado* no es razón suficiente para detener al pensador escocés, quien con todos los problemas teóricos y argumentativos continúa explorando esta nueva vía de conocimiento. El conocimiento de hechos no es absolutamente claro y perfecto ni totalmente oscuro y bajo estas consideraciones es necesario proveer al entendimiento y a la filosofía de un método adecuado a estos terrenos intermedios, pero inteligibles en la medida de nuestras posibilidades.

Capítulo IV Fundamento genético y el paso de lo observado a lo no observado

Parte I Fundamento y origen

- Fundamento y naturalismo

La propuesta epistémica de Hume se desarrolla en el marco del empirismo y fundacionismo clásico, Hume culmina la discusión en torno a la certeza con la aseveración escéptica de que es imposible la justificación de la creencia y, así, es imposible también adquirir la certeza. Si por conocimiento entendemos aquella estructura de creencias basadas en elementos básicos que justifican otras creencias mediante relaciones necesarias y proposiciones ciertas e infalibles, hallaremos laberintos sin salida; en cambio, si tomamos el camino académico de la duda intermitente, podemos mantener la idea de un fundamento fuera de la justificación epistémica y dentro de la útil comprensión de la exégesis de la creencia, exégesis que resalta la propuesta naturalista del pensador escocés.

La respuesta escéptica de Hume no deriva en la abstinencia de toda afirmación o búsqueda epistémica, por el contrario, deriva en la propuesta de entender el hecho de la creencia y entender como natural su proceso de producción. El conocimiento que podemos tener de los hechos se dirige hacia la comprensión de los mismos, lo cual significa para Hume reconocer la base y límite del conocimiento. Si cambiamos nuestras exigencias de necesidad y validez en torno al conocimiento por la explicación y comprensión de los hechos, podemos afirmar un conocimiento probable (“prueba”) que no pretende traspasar el ámbito de la experiencia.

Lo anterior nos conduce hacia la ponderación humeana de las facultades epistémicas, al papel de la imaginación. La explicación de lo observado a lo no observado resalta la participación de la imaginación y su

fuerte vínculo con la costumbre. Imaginar y sentir serían las dos fuentes de la creencia. Es oportuno aquí recordar el argumento a favor de la imaginación como fundamento:

- 1) Si la creencia se origina en la imaginación, entonces la imaginación es fundamento de la creencia.
- 2) Si la imaginación es fundamento de la creencia (pensamiento causal), entonces pertenece, junto con el sentir (impresión presente), a un fundamento genético.

Por tanto, si la creencia se origina en la imaginación, entonces pertenece a un fundamento genético.

La tesis implícita en lo anterior es que para Hume, origen y fundamento son equiparables, es decir, allí donde inicia la creencia también está su fundamento. Buscar el origen de las creencias y determinar los elementos que intervienen en ellas significa hallar, a su vez, las bases sobre las que tiene lugar la creencia. Y, en este sentido, para Hume sentir e imaginar constituyen los elementos básicos de la formación de las creencias. El sentir es necesario en tanto es el acto de tener una impresión presente, y el imaginar es necesario en tanto suponemos un orden natural (uniformidad) y, sobre todo, una relación causal en los hechos. Al distinguir entre “conocimiento y probabilidad” Hume asevera:

Por su parte, la probabilidad, en cuanto que no descubre las relaciones de ideas, consideradas en tanto que tales, sino sólo las existentes entre objetos, tiene que basarse en algún respecto en las impresiones de nuestra memoria y sentidos, y en algún otro, en nuestras ideas. Si en nuestros razonamientos probables no hubiera mezclada alguna impresión, la conclusión sería completamente quimérica. Y si no estuvieran mezcladas también ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, hablando propiamente, sensación y no razonamiento. Por tanto, es necesario que en todo razonamiento probable esté algo presente a la mente, percibido o recordado, y que a partir de ello deduzcamos otra cosa conectada con la primera, pero que no es percibida ni recordada. La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las

impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto.¹¹⁸

La creencia se construye a la base de la impresión presente y de la idea de causalidad, la imaginación es la plataforma de la relación causal y, por ende, de la creencia. La imaginación y el sentir es el lugar donde se origina la creencia, a mi entender, esto es destacar a la experiencia presente y a la imaginación como condiciones necesarias para que se lleve a cabo el paso de la impresión a la idea vivaz.

- **Base y exégesis de la creencia**

La postura humeana comparte la intención ilustrada de su tiempo de hallar los cimientos del conocimiento, pero los resultados de su búsqueda se confrontan con la idea de un fundamento con bases inquebrantables e infalibles y, con ello, se abre una brecha distinta en los problemas de conocimiento: será necesario analizar primero el origen de las creencias mediante el método experimental y describir el proceso de producción de las creencias.

Lo que he llamado la estrategia *genética* de Hume refleja su idea de un escepticismo que es consecuente con la ciencia y la investigación. Un sistema de creencias puede ser desacreditado revelando su desacreditada procedencia [...] Este contraste entre un escepticismo basado en el argumento y otro genéticamente basado tiene otro sentido. Si, como no es verdad, nuestras creencias más generales sobre el mundo descansan en argumentos, entonces el eco de los argumentos escépticos, una vez encontrado, podrían privarnos de estas creencias. Pero esto no sucede.¹¹⁹

¹¹⁸ Hume, *ed. cit.*, 96-97.

¹¹⁹ R. Fogelin, Hume's scepticism, *ed. cit.*, p. 93.

Para Hume hay elementos más fundamentales que otros (la vivacidad de la idea creída por ejemplo es vital para su producción pero no está a la base de la creencia), y hay también un atomismo que ve en la imposibilidad de la división una base (impresión presente y conexión necesaria).

El avance de la física y su explicación del mundo tal como se presenta impacta en la perspectiva del pensador escocés para quien la filosofía se encuentra rezagada. Hume ve en el modelo científico el camino a seguir en el estudio del hombre, el debate contra el escéptico ayuda a reconocer los límites del entendimiento, pero estanca la reflexión filosófica si se insiste en la vía demostrativa de los hechos. Por ello, es preferible llevar 'el método experimental a los asuntos morales' (como indica el subtítulo del *Tratado*).

Para dicha empresa Hume establece a la 'ciencia del hombre' como el fundamento de todas las demás ciencias, dado que es el ser humano quien conoce, entiende y valora:

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos ¹²⁰

La "ciencia del hombre" es la base de la cual partir hacia otros conocimientos, la tarea inicial está en sentar las bases de esta ciencia y de las relaciones entre ideas. Hume expresa categóricamente dos fundamentos generales: "Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación."¹²¹

¹²⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹²¹ *Ibid.*, p. 81.

La “ciencia del hombre” invierte el sentido entre ciencia y filosofía, pues la filosofía que antes se pensaba como el fundamento de todo conocimiento queda en espera de las posibilidades que la “ciencia del hombre” le provea y permita, con ello, la razón también queda fuera del fundamento y en su lugar hallamos a la costumbre y a la imaginación. Este marco de estudio científico es llevado a la creencia en donde el perfil fundacionista de Hume lo lleva a buscar las bases de la creencia en el proceso de su producción, específicamente, en su inicio.

- **Imaginación y fundamento**

Si la experiencia es fundamento de la “ciencia del hombre”, la creencia en cuestiones de hecho tiene su base en la experiencia, en las impresiones y en el supuesto de una relación causal que, a su vez, se fundamenta en la imaginación:

1) “Es evidente que todos los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho están fundados en la relación de causa y efecto.” ¹²²

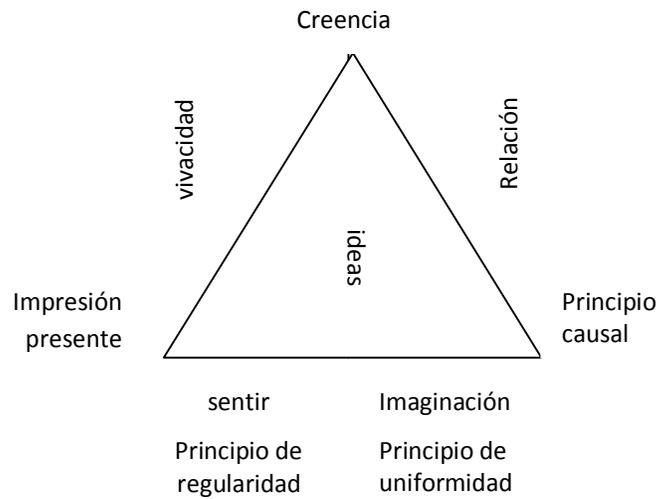
2) “La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas.” ¹²³

El conjunto de principios y supuestos de la imaginación son los cimientos del pensar sobre los cuales se realiza el acto de creer.

¹²² David Hume, *Un compendio de un tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 11.

¹²³ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 417.

El mapa visual de este fundamento genético sería:



A este tipo de fundamento le denomino ‘genético’ a raíz de la búsqueda humeana por el origen de las creencias. Hume realiza una teoría genética de una creencia centrada en el proceso de formación de las creencias, la actividad mental y los pasos que den lugar a la creencia serán, además, comprendidos mediante el pensamiento causal. Este seguimiento causal del proceso mental se detiene en la impresión presente y en ideas o asunciones nacidas en la imaginación.

Esta dirección de análisis en el pensador escocés no consiste en saber si S está justificado en creer P sino en saber cómo se origina y produce la creencia de S. Como vimos en el primer capítulo, no es posible resolver la duda del escéptico radical, mucho menos cuando somos testigos de que creemos en algo que la razón no puede aceptar, tampoco es útil

insistir en esta búsqueda; pero es indubitable que tengamos esta u otra percepción (la percepción de una manzana).¹²⁴ .

Al fundacionismo racionalista, Hume contrapone un fundamento genético no comprometido con la cuestión de la justificación de creencias y franca oposición a un camino derivativo (de la creencia básica se derivan las demás creencias) y a una 'evidencia' que vaya más allá de las impresiones. Este fundamento genético se forma por la imaginación y la sensación.

Para el autor escocés, hacer una exégesis de las creencias es dar una explicación o una descripción que va del efecto a la causa y no en sentido opuesto, no es una explicación que, sin importar que suceda el efecto, determine una relación causal.

A modo de metáfora, un detective busca el origen y causa de un crimen pero no se dedica a afirmar que ante un determinado odio pasional es necesario que haya un crimen. Hume sería un detective del pensamiento que, ante una creencia, revisa con su lupa naturalista las huellas y sucesos que hayan podido dar origen a la creencia, esta vía retrospectiva lleva al detective humeano en dirección a las relaciones formadas en la mente por la costumbre y la causalidad.

¹²⁴ El fundacionista clásico (Descartes, Lewis) asevera que es posible el conocimiento cierto del mundo siempre y cuando se construya con base en creencias básicas evidentes e indubitables que justifican otras creencias. En el empirismo las creencias sobre percepciones o estado sensoriales son experiencias directas que no necesitarían mayor justificación pues son claras a quien percibe (no es posible dudar de que tengo una sensación de dolor o que estoy percibiendo una mesa). En el racionalismo, el criterio último de las creencias básicas es su evidencia racional (como el *cogito*). En ambos proyectos epistémicos existe un fundamento del conocimiento y de la creencia. En el empirismo el fundamento es la experiencia o estados sensoriales indubitables, y en el racionalismo el fundamento se halla en la razón y las evidencias y/o demostraciones que ésta otorga, indubitables y pretendidamente infalibles.

- Fundamento y génesis de las creencias

El fundamento que entiendo está presente en el Libro I del *Tratado* consiste en aquel conjunto de elementos, principios, ideas, impresiones y supuestos, a partir del cual se origina y construye una creencia. Este fundamento es, a mi entender, una condición necesaria para la formación de la creencia sin los compromisos de validez y derivación de otras creencias. El orden de los elementos fundadores se estructuraría de la siguiente forma:

- 1) La impresión presente y la idea de causa – efecto forman una base dual: sentir e imaginar.
- 2) Sentir se refiere a la impresión presente e imaginar se constituye del principio de uniformidad y del supuesto de causa – efecto (principios naturales).
- 3) Hume señala que a la base de toda creencia de hechos se encuentra la idea de que todo objeto debe necesariamente su existencia a otro, esto es, que existe una relación de dependencia entre los objetos de la forma X es causa de Y, bajo la idea base de que X debe necesariamente tener una causa: “[...la experiencia nos dice que la creencia se origina solamente de la causalidad, y que no podemos hacer inferencia alguna de un objeto a otro a menos que se encuentren conectados por esta relación.”¹²⁵
- 4) No es suficiente que una idea siga a otra o la anteceda (sucesión), ni es suficiente que una se encuentre inmediatamente con otra (contigüidad). Estas relaciones son fundamentales y corresponden a los sentidos, pero no responden a la pregunta de Hume acerca de lo que produce (como causa eficiente) una creencia: “(...) un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una CONEXIÓN NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas.”¹²⁶

¹²⁵Hume, *ibidem.*, p. 221.

¹²⁶*Ibid.*, p. 180.

5) La relación necesaria a la que Hume se refiere es la que impera en el pensamiento condicional causal. La naturaleza humana comprende el mundo natural mediante y solamente el principio de causa-efecto: “La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una inferencia correcta de un objeto a otro.”¹²⁷

El fundamento genético se estructura además del principio de uniformidad (regularidad de los hechos o percepciones), en lo observado (impresión presente) y en la relación causal (lo no observado). Sobre esta base se lleva a cabo el proceso de producción de la creencia. La impresión presente transmite su fuerza a la idea que constituye la creencia, y el principio causal y la costumbre relacionan a la impresión presente con experiencias pasadas y nos lleva a una idea vivaz.

En este sentido, podemos afirmar que la imaginación, esto es, el principio causal y el principio de uniformidad son parte del fundamento de la formación de las creencias. Creemos que un cuerpo cae a causa de la atracción o ley de gravedad y esta creencia se sustenta en la impresión presente del cuerpo en caída (una manzana) y en el principio causal que supone el mismo orden en la naturaleza, y que nos hace relacionar la caída del cuerpo con la gravedad; podemos creer que el entrenamiento disciplinado y constante de un nadador como Michel Phelps es causa de las medallas olímpicas obtenidas (impresión presente); creemos que si una dirigente sindical de profesores está tras las rejas (efecto) es porque ha cometido, por lo menos, un delito (causa).

Hume niega un fundamento que provea de justificaciones la creencia y que muestre a su vez que la justificación dada es una buena justificación, se aparta del compromiso de construir un proceso inferencial de carácter necesario que justifique cada paso del proceso y que esté sustentado por

¹²⁷ *Ibid*, p. 197.

creencias evidentes a la razón. Éste representa el rechazo de Hume a formular teorías *a priori*, excluyentes de toda experiencia. El tipo de fundamento humeano describe o hace inteligible la producción de la creencia mediante un modelo de explicación causal, donde la base está constituida de impresiones e ideas (ciertas en el sentido de indubitables) unidas por la costumbre y relacionadas en la imaginación.

A pesar de que lo único evidente sean las percepciones o estados sensoriales, el fundamento aquí planteado rompe con los parámetros de necesidad, racionalidad y derivación exaltados por el fundacionismo clásico y asumidos por el escéptico radical. Observando el criterio de las ventajas y beneficios en el conocimiento, Hume elige correr los riesgos de excluirse del proyecto fundacionista de su tiempo y desplazarse hacia un proyecto que asigna a la noción de fundamento otro sentido epistémico.

El fundamento que nace de la propuesta humeana es un fundacionismo naturalista abocado a la génesis de las creencias y a su proceso de producción. No está comprometido con una necesidad en los objetos ni en las ideas, ni con una necesidad lógica con base en reglas de validez; está comprometido con describir de la mejor manera el proceso de la creencia y en encontrar en la naturaleza humana las fuentes y principios de la creencia. El detective del conocimiento llegará a las causas originarias y a comprender el proceso de la creencia, ya que necesidad, evidencia o demostración racional o empírica, son caminos imposibles; en cambio, mostrar o describir el modo en que tienen lugar las creencias desde su origen hasta su resultado, significa, en Hume, que esta explicación científica o teórica es un modo de comprender las creencias y, a mi entender, una forma de conocimiento.

Considero que el giro que Hume da a la justificación consiste en separar ésta del estudio de la creencia y llevar la justificación al nivel teórico o de las ciencias: Hume no va a demandar una creencia justificada, eso es imposible, pero sí va a exigir la cédula o las credenciales de la teoría que

expliquen las creencias. De esta forma, el fundamento genético tiene a la imaginación como facultad base y al sentir como el punto de partida y de origen de las creencias.

Crear es un proceso natural que debe ser descrito y esta descripción está a cargo de la 'ciencia del hombre'. Con esto, el asunto de la creencia deja de ser un problema antecedente a su explicación científica, no es un problema previo que la filosofía deba resolver para dar paso a la ciencia del hombre; por el contrario, es a partir de la experiencia y explicación de la creencia que la filosofía puede plantear sus discusiones.

A mi juicio, Hume intenta crear otro modelo epistémico fuera de la pirámide o del árbol del conocimiento de la tradición racionalista, lo que hace es modelar un teoría de la creencia para después retomar la cuestión de la filosofía y del conocimiento con la ciencia del hombre en mano. Edifica, a su modo, una discusión acerca del conocimiento donde media la ciencia, la experiencia y la naturaleza. El ser humano puede y debe explicar-comprender las creencias por su origen, y la filosofía puede y debiera preferir este tipo de fundamento epistémico, basado en el sentir e imaginar.

- Fundamento genético como grounding

La imaginación forma parte de “un fundamento casi enteramente nuevo”: la ciencia de la naturaleza humana. La noción de imaginación como fundamento corresponde a una vía inductiva-descriptiva y a *posteriori* de la creencia, tenemos el hecho de la creencia y ante ello es necesario rastrear el origen de la misma. Pero ¿a qué tipo de fundamento “nuevo” me puedo referir al afirmar un fundamento genético en la teoría de la creencia de Hume? Para dar respuesta a esta cuestión me apoyo en la noción de un fundamento en el que sólo me comprometo a decir que la imaginación es condición necesaria para la formación de creencia, pues hemos dejado de lado con el pensador escocés el fundamento epistémico comprometido con el conocimiento y con la justificación de la creencia.

El tipo de fundamento al que apelo se ha denominado simplemente “grounding” y refiere a aquello que es razón y/o base para algo, esto implica una estructura (física o teórica), en donde algún elemento es prioritario, o más fundamental que otros, o del cual dependen los demás componentes de la estructura.

El fundamento [grounding] conecta lo más fundamental a lo menos fundamental, de ese modo respalda una cierta forma de explicación. Así, el tipo adecuado de sistema físico puede apoyar un organismo biológico como el de un gato, y una forma de responder a la cuestión de *por qué hay un gato caminando* es describir el sistema físico subyacente [...] Dado que el fundamento es un aspecto integral de una especie tan natural de la imagen, es quizá sorprendente que haya habido una oleada de interés en él, aunque sigue habiendo desacuerdos sobre los detalles [...] Por el bien de la simplicidad y definición, hablaré de una relación singular-singular entre hechos con la siguiente forma esquemática: El hecho de que ϕ fundamente el hecho de que ψ .¹²⁸

¹²⁸ Jonathan Schaffer, *Grounding, Transitivity and Contrastivity*, en *Metaphysical Grounding*, Correia y Schnieder, Capítulo IV, University Press, U. K., 2012: 122-123. La traducción es mía.

Este tema se ha desarrollado en el terreno metafísico, aborda la relación en torno a “entidades” y se ha relacionado con nociones de esencia y necesidad. Sin embargo, existen diversos modos de asumir este tipo de fundamento.¹²⁹

En sentido modal, “grounding” tiene una acepción de conexión necesaria, ya sea conceptual, lógica o metafísica, la cual se vincula con la no contingencia (necesitarismo). En el orden semántico, “grounding” refiere al término “porque” y a la noción de explicación. En este caso, el fundamento corresponde a expresiones de prioridad metafísica o prioridad causal (la sustancia es esencial a sus modos o el reloj se detuvo porque no tiene pila). En términos de verdad, este fundamento está ligado a la noción de ‘truth-making’ y ‘existencia’, en este ámbito ‘p’ es verdadera porque p existe (es verdad que la nieve es blanca porque la nieve es blanca). “Grounding” también se relaciona con la noción de ‘reducción’, en este sentido “fundamento” denomina la equivalencia entre dos estados de cosas (“que sea el caso que esto es una molécula de agua consiste en que es el caso que esto es una molécula de H₂O”).

De estas opciones restan las dos que retomo para el tema de la creencia y Hume. La primera se refiere a la concepción de “grounding” como una noción explicativa que, sin dejar de ver la problemática amplitud dada a la noción de explicación, hace inteligible un hecho (la creencia en nuestro caso): “En un sentido (quizá el central), ‘explicación’ significa actos comunicativos con cualidades epistémicas particulares; los actos deben ser potencialmente iluminadores con respecto de algún predicamento cognitivo.”¹³⁰

Considero que el fundamento genético que sostengo en Hume tiene la característica de ser un acto comunicativo que trata de hacer inteligible o

¹²⁹ La explicación que formulo a continuación se encuentra a detalle en Correira y Schnieder (comp), *Metaphysical Grounding*, Cambridge, U.Press., 2012, 309 pp., (Capítulo I y VII).

¹³⁰ Correira y Schnieder, *ed cit.*, p. 24. La traducción es mía.

comprensible el hecho de la creencia, proponer una explicación genética se convierte en un fundamento de esta naturaleza.

La segunda acepción que favorece el fundamento genético que sostengo en el naturalismo humeano corresponde a la noción de “grounding” como dependencia. En el orden la existencia, la existencia de una entidad depende de otra, sobre todo en cuanto a la prioridad de alguna: “Siguiendo el uso estándar, entenderemos por dependencia existencial una relación que puede mantenerse entre entidades de cualquier categoría, y la cual es informalmente introducida al decir que una entidad necesita de otra para existir”.¹³¹

Este tipo de fundamento se aleja de la postura humeana propiamente pero a mi entender una adecuada manera de entender el fundamento genético que propongo en la teoría de la creencia de Hume siempre y cuando por entidad nos referíamos a explicación, teoría y proceso de producción de las creencias.

La génesis de la creencia como base o fundamento es una génesis explicativa y una condición necesaria para la creencia. Para que una creencia se explique o describa es necesario analizar el proceso de producción, es necesaria además la libertad de la imaginación y los principios de la misma. La reducción de lo físico a lo mental, por parte de Hume, nos coloca en un mentalismo de perfil psicologista y en un fundamento como reducción, pero sin entrar en el terreno de la relación entre lo mental y lo físico y con el riesgo de que se pueda reducir la explicación de la creencia a su origen, creo preferible asumir el fundamento genético como condición necesaria para la explicación de la creencias (como proceso de asociaciones de percepciones), y a la imaginación como elemento de la génesis explicativa de la creencia.

¹³¹ Correira y Schnieder, *Ibidem.*, p. 24. La traducción es mía.

Defensores del fundamento afirman que esta noción y la estructura en capas que revela es la clave para entender ciertas investigaciones metafísicas reconocidas tradicionalmente [...] El fundamento se supone es la noción necesaria para explicar la irresistible pero esquiva idea de que la realidad tiene una estructura en capas. Esta sugerencia es difícil de valorar sin algo indirecto como lo que es la relación de fundamento, o al menos las condiciones bajo las cuales se obtiene. Teóricos del fundamento generalmente se han negado a dar una definición o análisis de la noción. Pero han ofrecido una especificación parcial de las condiciones bajo las cuales una entidad está fundamentada en otra, vinculando el fundamento a las explicaciones de cierta clase. Filósofos y científicos son aficionados en preguntar por explicaciones de este tipo: “¿En virtud de qué es malo un asesinato? ¿En virtud de qué estoy justificado en creer que tengo manos? ¿Qué hace de la gravedad una fuerza tan débil?” Cada pregunta prepara el escenario para un programa de investigación más o menos familiar en marcha. Cada pregunta pide una explicación. Es plausible pensar que la respuesta correcta y completa, si es que hay una, a cada cuestión nos da una imagen de la estructura de una pequeña rebanada de realidad.¹³²

Es conveniente advertir que estaríamos acotados a la teoría de la mente en la que Hume circunscribe la creencia y tener en cuenta que no compartiría del todo un fundamento de corte metafísico o de dependencia, pero ante la coyuntura epistémica (acerca de la justificación) y la propuesta de “grounding”, elegir la segunda no parece ser una caracterización desafortunada, siempre y cuando entendamos que por realidad estamos hablando de percepciones y que por fundamento genético nos interesa destacar la vía descriptiva – explicativa de la creencia.

¹³² Louis de Rosset, *Grounding Explanations*, [forthcoming in *Philosophers' Imprint*] January 4, 2013, p. 2.

Parte II La imaginación como puente o enlace

- Imaginación y acto de la mente

La imaginación para Hume es tanto una facultad epistémica como una actividad mental o un proceso. La creencia se produce por un acto del pensamiento (conjunto de pasos) en donde la imaginación no sólo es fundamento sino que también es enlace o vínculo entre ideas e impresiones. Pensar la relación entre percepciones en términos de causa-efecto es llevar la imaginación a los momentos de producción de la creencia, lo cual se puede pensar como un mero proceso de la mente (psicológico), aunque en lo personal prefiero considerar la explicación de Hume como una exploración epistémica del alcance de la imaginación.

Este modo operativo, de caracterizar a la imaginación tiene que ver con el paso de lo observado a lo no observado. Se refiere a entender el acto de creer como una especie de mecanismo en el que la imaginación resulta ser un elemento necesario en la transición de la impresión presente a la idea.

De esta forma, como una determinada idea particular se encuentra normalmente unida a tal palabra particular, no se requiere sino la audición de esa palabra para producir la idea correspondiente; y sería difícil que, por muchos esfuerzos que haga, pudiera la mente evitar dicha transición. Cuando esto ocurre, no es absolutamente necesario que al oír ese sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada, ni que nos preguntemos por la idea habitualmente conectada con el sonido. La imaginación toma de suyo el lugar de esa reflexión, estando tan acostumbrada a pasar de la palabra a la idea que no deja que medie ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra.¹³³

El proceso de creer se constituye de varios momentos que nos llevan de la impresión presente a la memoria, de la costumbre a la contigüidad de las percepciones y a la espera del acompañante habitual. Para Hume, estos escenarios o momentos de la mente pertenecen al orden de la memoria y la conjunción constante (principio de regularidad), y son básicos como el primer

¹³³ Hume, *Tratado*, ed. cit., pp. 200-201.

paso hacia la creencia. En este escenario la imaginación relaciona las percepciones por medio del principio de causalidad. Entiendo la noción de asociación o relación como unión o enlace y transición de una percepción a otra, el caso de Hume se trata de una relación o transición que suponemos causal, transición del efecto a la causa (hecho pasado) o de la causa al efecto (hecho futuro).

No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una impresión presente*.¹³⁴

La actividad de la imaginación se enlaza con la memoria y la vivacidad de la impresión presente. Si observamos la imaginación en el mapa humeano de la creencia, estaría en el lugar intermedio de la memoria y la idea vivaz. La imaginación bajo la figura de los principios naturales asocia y es este acto de asociar la función operativa de la imaginación.

A raíz de esta participación de la imaginación se propone el siguiente argumento:

- 1) Si la creencia acerca de hechos depende de la imaginación en su proceso de producción, entonces la imaginación es un agente operativo en la producción de creencias (principios de asociación).
- 2) Si la imaginación es un agente operativo en la producción de creencias (principios de asociación), entonces es puente entre la impresión presente y las ideas relacionadas que, junto con el sentir (vivacidad), forman la creencia (idea vivaz).

¹³⁴ Hume, *Ibidem.*, p. 201.

Por tanto, si la creencia depende de la imaginación en su proceso de producción, entonces es puente entre la impresión presente y las ideas relacionadas que, junto con el sentir (vivacidad), forman la creencia (idea vivaz).

Pasar de una impresión presente (observado) a una idea sentida de cierta forma (creencia) relaciona percepciones de sensación y de reflexión, y sobre todo, llevan a la mente de un contenido a otro y de un estado cognitivo a otro.

- **Los principios de asociación**

En el paso de la impresión presente a la creencia intervienen los principios de asociación propios de la imaginación (semejanza, contigüidad y causalidad).¹³⁵ Estos principios relacionan la impresión presente con la idea creída y con las experiencias pasadas. La cadena de relaciones va de la impresión presente a las experiencias pasadas, y de éstas a la idea que compone a la creencia. Los principios de asociación de estas relaciones unen o pegan las percepciones. A favor de esta caracterización cito *in extenso* la última página del *Abstract*:

Estos principios de asociación son reducidos a tres, a saber, *Semejanza*; un cuadro nos hace pensar naturalmente en el hombre que fue pintado. *Contigüidad*; cuando se menciona a *St. Dennis*, ocurre naturalmente la idea de París. *Causación*; cuando pensamos en el hijo, propendemos a dirigir nuestra atención hacia el padre. Será fácil concebir cuán vasta consecuencia han de tener esos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que, en cuanto respecta a la mente, ellos son los únicos vínculos que reúnen las partes del universo, o nos ponen en conexión con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos. Porque como es tan sólo por medio del pensamiento como opera una cosa sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, ellos son realmente *para nosotros*

¹³⁵ Cfr. Hume, *Ibidem.*, p.103.

el cemento del universo, y todas las operaciones de la mente precisan, en una gran medida, depender de ellos.¹³⁶

Percibir la semejanza entre dos ideas establece la relación de la impresión presente a experiencias pasadas; la sucesión y contigüidad son dos modos de relación dependientes del tiempo y lugar en que las percepciones aparecen en la mente y que, por costumbre, nos llevan a concebir la percepción precedente a la impresión presente (la causa) y/o a esperar al “acompañante habitual” de una impresión presente (el efecto). La relación de causa – efecto, por su parte, involucra la idea de una “conexión necesaria” entre la impresión presente y la idea constitutiva de la creencia.

Como vemos, la costumbre aunque determinante para la creencia no es lo que nos hace creer, más bien, nos hace pensar o concebir algo y esperarlo; son los principios de asociación, en especial el último, los enlaces o el “cemento” con que asociamos la impresión presente con las experiencias pasadas y con la idea de una conexión necesaria.

La caracterización de la imaginación como puente pertenece al acto de pasar de lo observado a lo no observado. El movimiento de la mente de algo dado en el presente a una idea nos autoriza a pensar en este papel de la imaginación, pues este paso se da mediante los principios de la imaginación:

Admito que estos principios no son causas infalibles ni las solas causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las solas causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinado. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en estas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios

¹³⁶ Hume, *Un compendio de un tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 32.

generales de asociación de las ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.¹³⁷

La cita relevante a favor de los principios de la imaginación es la siguiente:

Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no haya razón alguna que nos obligue a efectuar la transición. Podemos, pues, establecer este hecho mediante una regla general: siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones.¹³⁸

La imaginación es responsable de la transición de una impresión presente a la idea, no obstante creer requiere de la forma de sentir la relación causal que establecemos.

- **Imaginación y vivacidad**

La transición de una impresión a una idea no es suficiente, podemos relacionar una percepción con otra y no creer en ello; la forma de sentir es la instancia que nos hace creer: “Pero como es imposible que esa facultad [la imaginación] pueda por sí sola llegar en ningún caso al grado de creencia en algo, es evidente que esta creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y sentidas por la mente.”¹³⁹

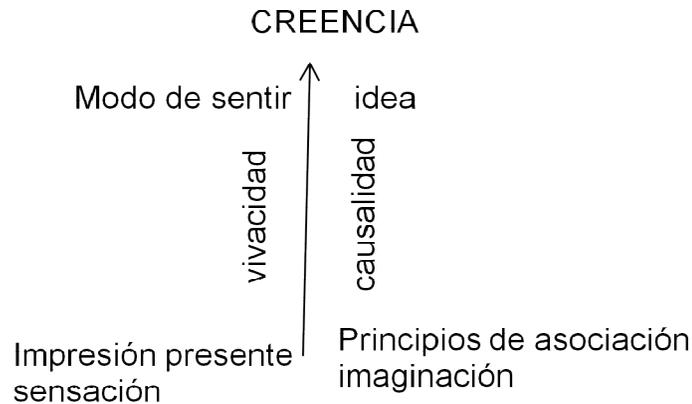
Del mismo modo que el fundamento genético, desarrollado en este texto, la transición que implica la creencia tiene dos factores indispensables que corren a la par en el paso de lo observado a lo no observado. Por un lado, el principio causal como regla de asociación de la imaginación y la costumbre unen la impresión presente con la idea creía, por otro lado, la

¹³⁷ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 200.

¹³⁸ Hume, *Ibidem.*, p. 199.

¹³⁹ Cfr. Hume, *Ibid.*, p. 208.

vivacidad de la impresión presente es heredada por la idea que compone a la creencia. El mapa visual de la imaginación – puente sería:



Crear, así, consiste en sentir de forma intensa aquella idea que la imaginación produce a través del principio de causalidad y que la costumbre nos determina a concebir. Esto significa que la impresión presente (lo observado) es o bien la idea de causa de algo que tendrá lugar (lo no observado) o la idea del efecto de algo que tuvo lugar, desde el movimiento de una bola de billar que moverá a otra hasta una voluntad divina que determina el futuro y el presente: “No podemos aducir razón alguna para extender al futuro nuestra experiencia del pasado; pero estamos enteramente determinados por la costumbre cuando concebimos que un efecto se sigue de su causa usual. Pero también creemos que se sigue un efecto, del mismo modo que lo concebimos.”¹⁴⁰ En la *Investigación* se afirma acerca de la idea de Dios: “El Autor último de todas nuestras voliciones sería el Creador del mundo, el que primero puso en movimiento esta inmensa máquina y dispuso a todos los seres en aquella situación particular, a partir de la cual todo subsiguiente evento, por una inevitable necesidad, debería resultar.”¹⁴¹

¹⁴⁰ Hume, *Un compendio de un Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 19.

¹⁴¹ David Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, ed. cit., p. 227.

La costumbre juega a su vez un papel capital en esta transición, ya que, por un lado, se encuentra a la base de la producción de la creencia (fundamento genético) y, por otro, es el modo en que la mente transita de una percepción a otra. No sólo tenemos experiencia de las percepciones sensibles que se repiten en todos los casos, también nos acostumbramos a realizar la transición de una percepción a otro sin que realicemos los pasos descritos en la producción de la creencia, la costumbre de relacionar de cierto modo se convierte en el mecanismo usual de la mente: “la aparición de una causa siempre conduce a la mente, por una acostumbrada transición, a la idea del efecto. De esto también tenemos experiencia.”¹⁴²

A diferencia de la concepción tradicional de la imaginación como puente, Hume entiende a la imaginación como un puente entre lo observado y lo no observado en la producción de las creencias. No es un punto intermedio y necesario que pase de la imagen a la abstracción ni una facultad que modifique a la imagen a favor del nivel del entendimiento (como llega a ser en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*). La imaginación – puente juega este papel a la par de la vivacidad de las impresiones, es decir, no avanza ni trasciende el ámbito de la experiencia, sino que actúa de forma paralela al sentir. La relación de esta imaginación operante está puesta con las sensaciones y no entre las sensaciones y la razón.

Esta significativa diferencia entre la imaginación – puente de Hume y la imaginación – puente de una propuesta aristotélica o kantiana, resulta interesante en tanto que nos plantea una problemática en torno a las facultades cognitivas y su relación. Para la concepción tradicional (antigua y moderna), la razón es la facultad epistémica por excelencia, nos otorga un conocimiento cierto y exacto del mundo, es capaz de hacernos creer algo sobre los hechos físicos y es la culminación de un pensamiento coherente y

¹⁴² Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, ed. cit., p. 183.

claro. Para Hume, por el contrario, es la imaginación la facultad epistémica por excelencia, si por epistémico se entiende aquella facultad que nos describe los hechos; además, la razón se subordina a la imaginación y a las pasiones.

El problema radica en determinar qué facultad queda menos perjudicada, ya que Hume ha realizado objeciones importantes a la razón ilustrada pero también reconoce la dificultad de argumentar a favor de la imaginación. La postura de Hume cierra las posibilidades de una jerarquización de la razón en el nivel elevado del conocimiento, ya sea a modo de estratos sensibles superados hasta la razón o como andamiajes intermedios en una espiral que culmina con la razón. Es posible que Hume no alcance a explicar plenamente cada operación de la mente y respecto de la imaginación, no alcance a mantener correctamente la distinción entre imaginar y sentir, en más de una ocasión parecen ser lo mismo.

Capítulo V Razón y naturalismo

Parte I Razón y creencia

Este capítulo destaca mi postura respecto del papel de la razón en la explicación humeana de la creencia. La razón, como principio de distinción, es capital en la producción de las creencias y, como principio de coherencia y no contradicción, es determinante en la corrección de las creencias.

Como apuntan a su modo Winters, Nuyen y Guerrero del Almo, la razón tiene una participación relevante en la teoría humeana de la creencia. Para Winters, la razón muestra las inconsistencias del pensamiento acerca de hechos, mientras que para Nuyen, la razón como razonamiento inductivo equilibra, con la generalización o leyes empíricas, el peligroso “instinto” de creer y el modo vivaz de sentir lo creído. Sin entrar en debate de estas propuestas, retomo en especial la idea de Nuyen y Guerrero del Almo, quienes encuentran en la razón un papel corrector. Y a esta razón correctora adjunto la posibilidad de ver a la razón, además, como un principio fundamental respecto de las asociaciones que lleva cabo la imaginación (como delimitadora de las asociaciones).

Las interpretaciones que ven en la teoría de la creencia de Hume una degradación o anulación de la razón (Kemp Smith o Passmore, o el mismo Stroud), están más bien orientadas a la discusión de Hume con el racionalista y las pretensiones de certeza de éste. No obstante, considero que no es propiamente una degradación de la razón sino una delimitación de la misma. Efectivamente, Hume muestra las consecuencias desastrosas de llevar el método demostrativo a las cuestiones de hecho.

De acuerdo con esto, encontramos que todas las conclusiones que el vulgo se forja en su cabeza contradicen directamente a las confirmadas por la filosofía. En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio,

confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente.¹⁴³

Con esto, Hume no elimina o degrada gravemente a la razón sino que la sujeta o constriñe al orden natural, señala el alcance y las restricciones de la razón en el tema de la creencia. La razón naturalizada rebasa o queda fuera de las tendencias radicales, corresponde a un modo distinto de ver a la razón y al conocimiento, la razón tiene sus límites en la naturaleza y el conocimiento de los hechos tiene su propia estructura y sus propios problemas.

La razón escéptica y la razón dogmática son de la misma clase, aunque contrarias en sus operaciones y tendencia, de modo que cuando la última es poderosa se encuentra con un enemigo de igual fuerza en la primera; y lo mismo que sus fuerzas son en el primer momento iguales, continúan siéndolo mientras una de ellas subsista, ninguna pierde fuerza alguna en la contienda que no la vuelva a tomar de su antagonista. Hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento. Si tuviésemos que aguardar primero a su completa autodestrucción, ello no podría suceder hasta que hubieran subvertido toda convicción y destruido por completo la razón humana.¹⁴⁴

El dogmático y el escéptico radical hacen un uso exaltado (dogmático) o exagerado (escéptico radical) de la razón y llegan a conclusiones implausibles, tales como la pretendida certeza de los hechos (el dogmático) o la suspensión del juicio (el pirrónico), o incluso a la inacción del ser humano (pirronismo).¹⁴⁵

¹⁴³ David Hume. *Tratado*, ed. cit., p. 328.

¹⁴⁴ Hume, *Ibidem.*, p. 320.

¹⁴⁵ Aunque esto último no es exacto, pues el pirrónico acepta y sostiene la suspensión del juicio (*epoché*) pero no la inacción o la vida, en este ámbito él se guía en la acción por la apariencia. Cfr. Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*, Trad. Lucio Gil Fagoaga, Reus, Madrid, 1926, pp.15 y ss. (Libro I, parte XI, sección 23) y R.J., Hankinson, *The Sceptics*, Routledge. London, 1995, pp. 376.

El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo total en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable.¹⁴⁶

Una manera de entender esta razón restringida es examinar los principios de razón que están unidos a la teoría de la creencia. De acuerdo al principio de contradicción y de contrariedad es posible caracterizar a la razón como delimitadora y correctora de la creencia. Y de acuerdo al principio de distinción es posible afirmar a la razón como condición para la libertad de la imaginación. La primera parte del capítulo está dedicada a la exposición de la razón correctora y la segunda, a una razón delimitadora. En ambos casos parto de la tesis de ver en la relación razón – imaginación una dicotomía o relación complementaria y no una disyunción excluyente o una cuestión de eliminación entre estas facultades (principio de distinción).

Con frecuencia, Hume hace uso de dos principios que atribuye a la razón (“principios de razón”): principio de distinción y contrariedad. El uso tiene dos direcciones. La primera se refiere a que Hume usa los principios de razón para argumentar en contra de la pretensión de un conocimiento cierto y absoluto, pues, por ejemplo, el principio de distinción implica la imposibilidad de demostrar una relación necesaria entre ideas u objetos.

La segunda dirección nos lleva hacia el principio de contrariedad que impide, de algún modo, que la imaginación asocie una percepción con aquello que le es contradictorio (para Hume un claro ejemplo de esto es la idea de existencia y no existencia). El principio de contrariedad nos permite ver en la razón un uso corrector o depurador de la creencia, y el principio de distinción o separabilidad hace evidente la importancia de la razón respecto de la imaginación.

¹⁴⁶ Hume, *Tratado*, ed. cit., p. 316.

La relación que propongo entre razón e imaginación se une a la naturalización del hombre que Hume nos plantea, el entendimiento es parte de la naturaleza humana y las facultades cognitivas son parte del entendimiento. La versión naturalista acerca de Hume (Stroud, Winters, Furlong, Kemp Smith, entre otros) rechaza una potestad absoluta de la razón en el conocimiento acerca de hechos y su superioridad por encima de otras facultades; acepta, sin embargo, una razón natural subordinada a las leyes naturales y al marco de la experiencia: “Hume apela de manera persistente a la naturaleza y al mundo natural en el cual el ser humano es un organismo viviente entre otros, y la razón, un principio vital cuya operación sirve a necesidades naturales y también está sometida a limitaciones del mismo tipo.”¹⁴⁷

El naturalismo que tradicionalmente se adjudica a Hume consiste en un rechazo total al papel de la razón en la formación de creencias; sin embargo, se ha planteado recientemente un naturalismo humeano que ve en la razón una función capital en el tema de la creencia, la cual considero adecuada y cercana a mi propuesta de ver entre la razón y la imaginación un apoyo mutuo en cuestiones de hecho. Si bien la razón no tiene el papel central en la formación de creencia, tiene un doble papel en cuanto delimita las posibles asociaciones que realiza la imaginación (principio de contrariedad), y en cuanto que una vez dada la creencia, la razón corrige y depura nuestras creencias (principio de distinción).

¹⁴⁷ Miguel A. Badía Cabrera, *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Colombia, 1996, pp. 32-33.

Parte II Los principios de razón

—¡No puedo creerlo! —dijo Alicia.
—¿No puedes? —dijo la reina en tono compasivo—.
Inténtalo otra vez; respira hondo y cierra los ojos.
Alicia se rió.—Es inútil intentarlo —dijo—. Uno no puede creerse cosas imposibles.
—Yo me atrevería a decir que no has practicado lo suficiente —dijo la reina—. Cuando tenía tu edad, siempre lo hacía durante media hora al día.
¡Caramba! A veces me he creído hasta seis cosas imposibles antes de desayunar.
("Alicia a través del espejo". Lewis Carroll)

- Principios de razón: contrariedad y contradicción

Aunque Hume maneja indistintamente los términos de contrariedad y contradicción, mi propósito es distinguir ambos principios. La contrariedad se refiere preferentemente a la posibilidad de concebir algo diferente a los hechos (ideas que varían o contrafácticos), y la contradicción la refiero a sentido lógico de afirmar y negar simultáneamente una misma proposición.

Tanto el vulgo (sentido común) como para el filósofo (teórico) pueden hallarse en una situación de contrariedad al percibir un salto o un hecho contrario a lo que su principio causal le lleva a creer:

Un campesino no puede dar mejor razón de que un reloj se le pare que la decir que normalmente no anda bien. El relojero, en cambio, se da cuenta fácilmente de que [...] si ahora no produce su efecto usual, ello se deberá posiblemente a un grano de polvo que detiene el movimiento [...] la aparente incertidumbre de algunos casos se debe a la oposición oculta de causas contrarias.¹⁴⁸

Esta contrariedad responde a una situación extraña en la que no aparece el acompañante habitual, debido a "causas contrarias", que se oponen a las ideas de constancia y uniformidad. Nos hace tener una

¹⁴⁸ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p.252.

“creencia dubitativa” en lo futuro. En el pensamiento causal resulta contrario a la experiencia asociar al agua con cenizas pero no con la nieve. En estos casos, relacionar ideas contrarias (fuego con nieve) nos aleja de la semejanza y la repetición constante pero no nos lleva a descartar su posibilidad.

Pero Hume avanza hacia un tipo de contrariedad que puede entenderse como contradicción, como un principio de razón y como la sexta relación filosófica:

6. A primera vista podría creerse que la relación de *contrariedad* es una excepción de la regla de *que ninguna relación, del tipo que sea, puede subsistir sin algún grado de semejanza*. Sin embargo, cabe advertir que no hay dos ideas que sean de suyo contrarias, salvo las de existencia y no existencia [...] ¹⁴⁹

En este punto convergen, a mi parecer concebibilidad, posibilidad y contradicción. Como la cita afirma, “cabe advertir que no hay dos ideas que sean de suyo contrarias”, es decir que en cuestiones de hecho podemos pensar en hechos opuestos sin caer en una contradicción lógica, por ejemplo, podemos pensar en que el “el Sol no saldrá mañana” sin que ello represente una contradicción, pues lo contrario a un hecho es posible. Para Hume, el principio de contradicción (no contradicción) no aplica a las cuestiones de hecho. Hume caracteriza la contradicción como “que a una misma cosa le sea posible ser y a la vez no ser.” ¹⁵⁰

Pero si bien la contradicción lógica no corresponde a los principios de asociación de la imaginación, incide en la idea de Hume de que: “No tiene sentido buscar una contradicción en algo que es distintamente concebido por la mente, pues si implicara alguna contradicción no podría haber concebido

¹⁴⁹ Hume, *Ibidem.*, pp.103 -104.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.109.

en ningún caso.”¹⁵¹ Al hablar de que el movimiento de un cuerpo cause el movimiento de otro, Hume afirma:

En efecto, si una inferencia tal pudiera hacerse simplemente partiendo de las ideas del cuerpo, movimiento y choque, ello equivaldría a una demostración e implicaría la imposibilidad absoluta de suponer su contrario. Según esto, todo efecto distinto a la comunicación del movimiento implica una contradicción formal: es imposible no sólo que pueda existir, sino que pueda ser siquiera concebido.¹⁵²

La contradicción en cuestiones de hecho nos llevaría a la imposibilidad de concebir siquiera una opción contraria o distinta del efecto que suponemos, lo cual significa que contradicción es, en el terreno de los hechos, imposibilidad de concebibilidad de algo contrario a lo que hemos experimentado.

Bajo esta igualdad entre contradicción e imposibilidad de concebir, se encuentra a mi juicio la participación de un principio de razón que delimita o muestra, por lo menos, los límites del pensamiento. Al parecer para Hume habría una especie de borde o margen dado por la imposibilidad de concebir y concebir, cabe aclarar, en el sentido más sencillo de imaginar (representación visual) y en el más complejo de asumir que se puede tener una pretensión de que cierta imagen concreta sea considerada de cierta forma (quiliágono).

En este sentido, la imposibilidad de concebir resulta, al igual que la experiencia, un límite en las asociaciones de la imaginación. No podemos dar “un paso más allá de la experiencia”. Podemos concebir casi cualquier cosa, tener la imagen de un unicornio o pensar en una figura de 1001 lados, pero la imposibilidad de concebir contradicciones nos salva de caer en

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵² *Ibid.*, p. 225.

absurdos totales. El mismo hecho no puede ser a la vez causa y efecto de otro.¹⁵³

La razón como medio de corrección de las creencias (razón natural) consolida o intensifica la creencia y evita errores lógicos, provee en suma una mejor manera de analizar las creencias. Esta razón, sobre todo, no se desentiende del ámbito empírico ni de los principios de la imaginación. Creer que la Tierra gira alrededor del Sol y la posibilidad de que no sea así, porque en realidad vemos que es el Sol el que se mueve, es un ejemplo de contrariedad que debilita la vivacidad de la creencia y nos obliga a tener más o mejores evidencias (experiencias). El principio de contradicción como un principio natural nos impide concebir una contradicción, creer y no creer a la vez que la Tierra gire alrededor del Sol. Y como principio lógico de no contradicción, la razón guía nuestro pensamiento y nos advierte de las consecuencias o conclusiones del análisis que podamos hacer de nuestras creencias.

- Principios de razón: de distinción

El principio de distinción se refiere, como vimos, a que todo lo distinguible es separable y viceversa. Este principio, en el caso del proceso de formación de creencias, resulta condición necesaria para que la imaginación asocie las percepciones que ella misma ha separado, esto es, ciertamente la imaginación separa las ideas, en este acto no hay una sujeción a la razón o un apoyo de ésta, pero en tanto que la imaginación relaciona o asocia las ideas, depende de que las percepciones no tengan el vínculo de necesidad o, mejor, de que sean a nuestros ojos percepciones independientes y esto es lo que el principio de distinción aporta a la creencia. Sin el principio de distinción o sin suponer su implicación de independencia, Hume estaría en apuros al resaltar la 'libertad' de la imaginación de asociar las percepciones y

¹⁵³ Cfr. Hume, *Ibid.*, p. 197.

no podría considerar una constelación de percepciones unidas solamente por los principios de asociación.

Con este principio es posible entender de forma independiente a cada percepción y susceptible de varios modos de relación. Al eliminar una relación necesaria con este principio, se da pie a la asociación que la imaginación establece y se da pie a entender y aceptar el ámbito de lo posible en cuestiones de hecho. El principio de distinción, como arma de dos filos, demerita toda relación necesaria pero es una razón para sostener otro tipo de relaciones que la imaginación lleva a cabo; sin la implicación entre lo distinguible y separable, no podríamos hablar de la libertad de la imaginación para unir las ideas –este principio es un recurso utilizado repetidamente por Hume a lo largo del *Tratado*. La distinción concierne a la distinción numérica, de dos percepciones distintas en cantidad (Stoljar, *Distinctions in Distinction*) y no a una distinción de propiedades.

Sin la capacidad de separación de la imaginación no tendría lugar la asociación de ideas pero sin el principio de distinción la creencia se acercaría peligrosamente a la necesidad en la relación de ideas.

A la importante implicación de la distinción de razón se suma la distinción que la razón realiza aparte de las distinciones propias de la imaginación. La distinción de razón que opera en la creencia radica en la comparación entre percepciones. La imaginación puede separar las percepciones simples de una percepción compleja dada (de la manzana, su olor, sabor, figura) sin requerir de algo más, pero cuando decimos, en las pretendidas ideas abstractas, que “la figura es diferente del cuerpo” realizamos una distinción de razón que es capaz de “separar” la idea del cuerpo de la idea de la figura gracias a una segunda percepción con la que comparamos la idea de cuerpo. Para Hume, la razón no separa una percepción simple, sino que distingue una percepción simple de otra mediante una segunda y tercera percepción, esto no significa propiamente

seguir dividiendo las percepciones (*ad infinitum*); es, por el contrario, una distinción hecha de acuerdo a la semejanza y diferencia entre ideas simples:

La mente no habría soñado ciertamente nunca con distinguir entre figura y cuerpo figurado, cuando en la realidad ambos no son ni indistinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que incluso en esta simplicidad pueden contenerse muchas diferentes semejanzas y relaciones. Así, cuando se nos presente una esfera de mármol blanco recibimos tan sólo la impresión de un color blanco dispuesto en cierta forma, [...], Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco, y compararlo con nuestro primer objeto, encontramos dos semejanzas separadas en lo que antes parecía perfectamente inseparable (y que sigue siéndolo en realidad).¹⁵⁴

Pero a pesar de esta posibilidad de la razón no sucede, para Hume, que podamos concebir un cuerpo sin color o sin tamaño, aunque le demos un sentido universal:

Quien nos pida que consideremos la figura de una esfera de mármol blanco sin que pensemos en su color, nos pide lo imposible; lo que esa persona quiere decir en realidad es que consideremos el color y la figura juntos, pero atendiendo a la semejanza con la esfera de mármol negro, o con otra esfera de cualquier color o materia.¹⁵⁵

La distinción depende de la comparación entre percepciones a modo de un escenario de papeles y combinaciones entre las percepciones simples y ante la repetida comparación llegamos a “separar” o, mejor dicho, a percibir de diferente forma las percepciones (en relación con una tercera):

Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una distinción de razón; es decir, consideramos que la figura y el color están unidos porque son indistinguibles, y sin embargo se perciben bajo aspectos diferentes de acuerdo con las semejanzas de que son susceptibles.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

La razón, de esta forma, parece incidir centralmente en el tema de la creencia, pues, por un lado, sostiene la libertad de la imaginación y sus principios bajo la implicación de la ausencia de un vínculo necesario entre percepciones, y por otro lado, tiene la capacidad de distinguir percepciones en un nivel de comparación de ideas que triangula las percepciones, la razón no sólo compara las percepciones que no varían (como el número) sino también las que varían (como el mármol blanco).

Parte III: La razón crítica o correctora

Como criterio de un análisis claro acerca de las creencias, existe una razón operativa o crítica (correctora para Guerrero del Almo) que esclarece y corrige la creencia. Hume no rechaza a la razón en la creencia, rechaza el papel de producción y justificación que se le quiere asignar, niega la garantía que esperamos encontrar con ella; la razón no desaparece del análisis y explicación de las creencias, lo que Hume anula es la centralidad de la razón en cuestiones de hecho

La consecuencia de llevar el análisis de las creencias a un nivel demostrativo y cierto, culmina con la tesis escéptica radical acerca de la imposibilidad del conocimiento *en cuestiones de hecho*. Hume expresa lo anterior con el desenlace fatal de llevar a sus últimas consecuencias la teoría de las ideas de su tiempo: “[...] cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo”.¹⁵⁷ Este papel destructor de la razón concierne a la exaltación de una razón soberana en todo sentido (“que actúa por sí sola”), absoluta (que actúa de forma incondicionada, ilimitada, sin puntos medios) e infalible (sin lugar a error, actúa siempre correctamente), lo cual garantiza el conocimiento cierto. Entre ideas que no varían, sucede felizmente todo lo anterior, en

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 419.

cambio, entre ideas cambiantes, atadas a impresiones presentes, no se obtiene un conocimiento de esa naturaleza.

Ante este escenario escéptico, o bien suspendemos el juicio (*epoché*) y nos replegamos a la orilla de las discusiones epistémicas señalando los errores de argumentos propuestos ('curando' el pensamiento), a la orilla de las discusiones, o bien, afirmamos la posibilidad del conocimiento de un modo distinto (escéptico mitigado, como el propio Hume propone). Hume pudiera pertenecer al primer disyunto o escepticismo radical, dado que en rigor ninguna creencia está en relación directa con la razón ni puede justificarse, pero existen razones importantes para caracterizar el escepticismo de Hume como un escepticismo diferente (mitigado), ya que nos es imposible suspender el juicio y, como afirma el pirrónico, llegar a "la tranquilidad del alma", creemos en algo inevitablemente:

Esto no significa que Hume esté listo para suspender toda creencia; algunas creencias son irresistibles (T 31, 225). Esto significa que Hume está listo para rechazar toda creencia injustificada, al menos para una persona reflexiva, incluso cuando algunas creencias son irresistibles.¹⁵⁸

En la vida diaria y en la reflexión nos movemos en una base de creencias "irresistibles" (el mundo externo, el propio cuerpo). El escepticismo de Hume se refiere al momento en que la mente oscila entre una creencia y su idea contraria. En estos casos, la vivacidad o debilidad de las ideas contrarias ponen en pugna ambas ideas, el "combate" entre creer en que el Sol saldrá mañana y la posibilidad de que no lo haga, nos hace dudar de lo que inicialmente creíamos, es decir, creemos que el Sol saldrá y después creemos que no saldrá sin alcanzar una estabilidad y esto es más bien una explicación del proceso mental, con resultados conflictivos, que una equipolencia de argumentos (como sucede con el pirrónico); en estricto

¹⁵⁸ Loeb; Louis, *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford Scholarship online, November 2003, p. 14. La traducción es mía.

sentido, la conclusión escéptica radical de Hume es que las creencias no se justifican en tanto no son producidas por la razón (*a priori*) ni por los sentidos (*a posteriori*).¹⁵⁹

La contradicción epistémica incluso entre facultades es manifiesta en el conflicto de tener, por un lado, la creencia que la imaginación produce y, por otro, lo que deberíamos concluir de acuerdo al análisis de la razón. Hume afirma:

El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra.¹⁶⁰

El proyecto naturalista de Hume afirma la posibilidad del conocimiento y propone, con todas las prevenciones de que es capaz y con el criterio práctico de una filosofía útil, cambiar el método de búsqueda (al experimental), transformar la visión acerca del conocimiento (de la certeza del conocimiento a los límites y alcances del mismo), replantear las cuestiones y problemas de la filosofía (eliminar supuestos y compromisos metafísicos, así como conclusiones erróneas), y redefinir, así, el concepto de conocimiento, creencia y fundamento a favor de una claridad del pensamiento y una utilidad en la vida del hombre.

De este cambio de análisis y fundamento, nace la pregunta por el papel de la razón en el tema de la creencia, para entender la participación de la imaginación y poder caracterizarla, es relevante contar con una comprensión de lo que sería su contraparte. La razón no desaparece del

¹⁵⁹ Cfr. Loeb; Louis, *Stability and Justification in Hume's Treatise*, *Op. cit.*, Capítulos I y III. Para Loeb, el mejor modo de enlazar las distinciones epistémicas de Hume con su teoría de la creencia es una teoría basada en la estabilidad de las creencias. Hume (1981), pp. 316-320, en esta página el autor afirma: "...de qué modo retiene la mente en todo momento un grado de seguridad en cualquier asunto" (1891, p. 317).

¹⁶⁰ Hume, *ed. cit.*, p. 421.

tema de la creencia, no se elimina todo tipo de razón y sus principios. Si la razón fuera desterrada de toda actividad en el caso de la creencia, nos hallaríamos ante un mero proceso instintivo y mecánico que obedece solamente a principios de la imaginación y la experiencia, no susceptible de análisis o valoración.

La afirmación que hago es que, para Hume, podemos optar por hacer cosas que puedan producir la creencia de que 'p'. Esto es precisamente porque tenemos algún control de lo que creemos, y porque la fuerza y vivacidad y otras cualidades de las impresiones tienden a formar ciertas ideas creíbles relacionadas a ellas, que nos obligan a evitar creer en las cosas equivocadas. Las imágenes vívidas del poeta nos pueden inducir a creer en su ficción (T. 121); un mentiroso, al repetir sus mentiras puede terminar creyendo sus propias mentiras (T. 117). Más importante aún, Hume nos advierte que la costumbre "puede llevarnos a una comparación falsa de ideas" (T. 161), haciéndonos creer por ejemplo, que nuestro miembro amputado está todavía ahí, que nuestro ser amado que acaba de morir está aún "en su cuarto o en cualquier otro lugar, donde acostumbrábamos encontrarlo" (T. 117). Si la razón no tiene ningún papel en la creencia, como asume la interpretación usual, no hay entonces razón alguna para emplear a la razón con miras a protegernos de creer cosas equivocadas. Y es innegable que Hume nos apremia en este respecto. (T 117).¹⁶¹

Resulta extremadamente difícil rechazar toda especulación o análisis de la razón, tanto como aceptar las consecuencias de recibir a la imaginación y sus principios sin ningún tipo de participación de la razón. En la conclusión al primer libro del *Tratado*, Hume expresa el dilema de su propia conclusión escéptica. O nos apegamos a la razón o seguimos sin ella. Si nos apegamos a la exaltación que se ha hecho de la razón, ninguna creencia queda en pie (se tratará de una razón destructora con el resultado de una filosofía melancólica y un delirio metafísico), y si la abandonamos, estamos a merced de una comprensión caótica del mundo. Ambos consecuentes son igualmente fatales para el conocimiento.

¹⁶¹ T. J. Nuyen, *The Role on Reason in Hume's Theory of Believe*, p. 386.

¿Tendremos entonces que admitir como máxima general que no debe aceptarse nunca un razonamiento refinado o elaborado? Examinemos atentamente las consecuencias de un principio tal. De esa forma quedaría enteramente suprimida toda ciencia y filosofía. Procederíais en base a una cualidad singular de la imaginación, y en puridad (en secreto) tendríais que admitir todas ellas, con lo que expresamente os contradecís. En efecto, esta máxima tiene que ser construida en base al razonamiento precedente, que según se había admitido, resultaba bastante refinado y metafísico. ¿Qué partido tomaremos entonces, ante estas dificultades? Si aceptamos este principio y rechazamos todo razonamiento refinado, caemos en los absurdos más manifiestos. Si lo rechazamos en favor de este otro principio de razonamientos, destruimos por completo el entendimiento humano. De este modo, no cabe sino elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto. Por lo que a mi respecta, no sé qué hacer en este caso.¹⁶²

A pesar de que Hume no sabe “qué hacer en este caso”, el primer libro del *Tratado* ha transcurrido en la respuesta a qué partido tomar “ante estas dificultades”. A mi juicio, “entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto” Hume parece decidir por otra caracterización de razón, decide por una razón crítica y útil, esclarecedora del pensamiento, sin prerrogativas de juez de las creencias, y sin escisión con la experiencia (“Hypothesis non fingo”). La razón en sentido negativo sería efectivamente una razón que finge no estar al tanto de los errores del pensamiento o que es seducida por la imaginación para aceptar ingenuamente las creencias.

El conocimiento no será, en el *Tratado*, cuestión de un filosofar *a priori* ni de un modelo impuesto por sistemas que se alejen de la experiencia y de la naturaleza humana (de los hechos, pensamientos y acciones del hombre). Será un modelo descriptivo o explicativo, que dé cuenta de la causa de los hechos de acuerdo a su origen (como el hecho de la creencia y el hecho del análisis de las creencias).

La teoría de la creencia es para este autor una descripción de cómo llegamos a creer en lo que creemos. Y si bien la teoría de la creencia

¹⁶² Hume, *ed. cit.*, p. 420.

pertenece o es propia de una psicología y si bien puede, por ello, acusarse a Hume de un psicologismo, concuerdo con Stroud, Smith, Michaud, Garret, entre otros, en que Hume es un naturalista desde el punto de vista filosófico, ya que la naturaleza como la realidad física y única, es representada por un conjunto de procesos regulares con leyes principalmente mecánicas y en el caso de la naturaleza humana, este proceso regular de orden mecánico se acompaña de la reflexión, auto observación y análisis lógico. Hume no admite una razón separada de la experiencia ni una experiencia separada absolutamente de la razón. Formula una explicación (teoría) de la producción de las creencias (del paso de lo observado a lo no observado), considerando al ser humano un individuo propio de la naturaleza y, dado que analiza de forma genética y causal las creencias, valora otras explicaciones o teorías, junto con la propia, donde nuevamente se hace presente la razón operante y donde se retoman las cuestiones y los problemas epistémicos como la justificación de la creencia, su fundamento y su relación con la experiencia (consecuencias epistémicas).

La razón soberana se ha emancipado de los compromisos metafísicos y de nociones oscuras como sustancia, ha seguido una línea clara y coherente de sus inferencias pero no puede ir hasta el extremo de autoanularse. La opción adecuada a los ojos del pensador escocés consistiría en asumir una razón crítica que regule y oriente el análisis de las creencias, de tal forma que detecte, por un lado, los errores del pensamiento y que, por otro, señale los límites y alcances del pensamiento (un tipo de razón natural).

En el primer caso, nos enfrentamos a una situación conflictiva entre aquello que efectivamente creemos y lo que la razón dictamina acerca de lo que creemos. Por ejemplo, ante una multiplicidad de percepciones, el principio de distinción nos llevaría a concluir que sólo tenemos percepciones diferentes e independientes pero, por el contrario, creemos en un solo objeto.

Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción, con partes similares y en un orden similar al que tenían en su primera manifestación, no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencias contradice su perfecta identidad y nos lleva a considerar como aniquilada la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción.¹⁶³

Es posible llevar este conflicto a la más radical oposición y anular toda creencia por falta de justificación, a modo de una constante pugna entre razón, experiencia e imaginación, expresión de una mente o realidad bicéfala. Pero también es posible y mayormente beneficioso, considerar la contrariedad entre creencia y razón como parte de la naturaleza humana que corre por dos líneas de pensamiento (demostrativo y causal), líneas que convergen de un modo antagónico en el tema de las cuestiones de hecho y que, sobre todo, aclaran el pensamiento y muestran la incompatibilidad de ambas líneas.

La oposición entre aquello que de hecho creemos y el dictamen final de la razón sobre eso que creemos es propia de la naturaleza humana, consiste en una oposición favorable a la claridad del pensamiento y a determinar los límites de las facultades que lo componen.

La razón entendida de estas dos últimas formas expuesta, esto es, como razón inductiva y como razón correctora, pero especialmente como facultad reflexiva y correctora, que la más cercana al sentido que se le suele dar en la vida cotidiana, es la que considero que juega un papel fundamental en el conocimiento de las cuestiones de hecho.¹⁶⁴

¹⁶³ *Ibid.*, p. 334.

¹⁶⁴ Guerrero del Amo, José A., *La razón correctora el papel de las reglas generales de la inferencia causal*, ed. cit., 48.

De este modo, detectar errores o incongruencias en nuestras creencias forma parte de nuestro pensamiento, nos permite corregirlo y depurarlo en dos sentidos. El primero de ellos pertenece a la corrección de la propia creencia, a manera de una razón instintiva que entra en acción ante nuestras creencias, con esto podemos en lo cotidiano mejorar nuestra vida y nuestro pensamiento acerca del mundo, es un modo de autoreflexión y autoanálisis de lo que creemos. El segundo sentido corresponde a una razón correctora o crítica de la teoría y del método con que explicamos el mundo, razón que Hume utiliza para depurar a la filosofía de su tiempo y con la que podemos entender por qué Hume lleva la teoría de las ideas hasta sus últimas consecuencias.

Concuerdo con Guerrero del Alamo en el tercer sentido que da a la razón, toda vez que la imaginación a generalizado su asociación:

3) En estos casos, la razón/entendimiento (en el sentido 4), por medio de la reflexión sobre los rasgos esenciales y accidentales en la producción de un efecto determinado debe corregir dicha tendencia de la imaginación (T, 147-148) a llevar más allá de la cuenta el orden encontrado en la experiencia.¹⁶⁵

Un sistema de explicación como el científico depura su observación y su método, y procura una coherencia interna de su explicación que contrasta con la experiencia, y según mi intuición interpretativa, esta explicación está relacionada con los dos principios aquí expuestos. Paradójicamente, Hume parece recomendar a la ciencia la claridad que puedan dar estos principios y a la filosofía parece recomendar un modo experimental de reflexión enlazado con estos principios.

Este es el modo en que Hume divide ambos ámbitos del pensamiento y propone para la filosofía y la ciencia del hombre un marco mínimo de reglas de pensamiento. El principio de no contradicción es común a los dos tipos de sistemas, sea que el científico no se percate de que está haciendo uso del principio de razón o que el filósofo atienda a este principio en el análisis de

¹⁶⁵ Guerrero del Amo, *Ibidem.*, p. 50.

un pensamiento acerca de hechos; sea incluso que la gente común viva sin atender a esta situación.

Estos dos principios dados por la razón motivan una lectura del *Tratado*, donde la razón y la imaginación no son dos facultades absolutamente antagónicas. Esta manera de enlazar razón e imaginación puede pensarse como una dicotomía, donde uno de los elementos complementa al otro, en este caso, la razón crítica sería el complemento de la imaginación sujeta a principios naturales, y ambas facultades dependen, en el caso de la creencia, de una experiencia presente.

Capítulo VI Exploración de la imaginación en la predicción y los experimentos mentales

La presente investigación cierra con este capítulo dedicado a la dilucidación personal que consiste en explorar ámbitos a los que nos puede llevar la imaginación que Hume delinea y ámbitos que él mismo utiliza o vislumbra en el *Tratado* y que nos hace patente la idea de tiempo (temporalidad) en el tema de la creencia. El primero de ellos se refiere a la creencia en hechos futuros (creencias predictivas) y el segundo al ejercicio de de la imaginación en el tema de los experimentos mentales. La creencia predictiva es indispensable en la vida cotidiana y en los sistemas de explicación del mundo, para lo cual, la imaginación se convierte en un instrumento de proyección en la temporalidad lineal en que actuamos y en la temporalidad científica, y ambos ámbitos, para Hume, se desarrollaran bajo el pensamiento causal. Los ejercicios de situaciones no observables pero concebibles concierne al ámbito de lo imaginable, que toma, por un lado, el camino de ejercicio argumentativo o de análisis de las creencias y, por otro, resulta un elemento necesario en el modelo de experimentación científica.

Es conveniente aclarar que las creencias de este apartado son distintas a las creencias de las cuales hemos hablado anteriormente. En este capítulo no me refiero a creencias que están respaldadas en experiencias pasadas semejantes o en una repetición constante, como es el caso de las creencias a las que llamaré “seguras”, en donde todas las experiencias pasadas son iguales y nos aseguran la inferencia de un efecto o causa. En este capítulo me refiero, junto con Hume, a las creencias que no nacen de la repetición constante en la experiencia. Hume tiene en mente aquí creencias futuras o predictivas no seguras y las imágenes de escenarios contrarios a la creencia. Ahí donde la totalidad de nuestras experiencias pasadas no sean semejantes en un 100% se encuentran el azar y la predicción de eventos que o parecen tener una línea causal adecuada o bien delimitada por las experiencias pasadas.

A estas creencias las llamaré creencias “problemáticas”, en virtud de la división kantiana entre apodíctico, asertórico y problemático:

La modalidad de los juicios es una función muy especial de los mismos que se caracteriza por no contribuir en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, cualidad y relación, nada queda ya que constituya el contenido del juicio), y referirse tan sólo al valor de la cópula, en relación con el pensar en general. Problemáticos son aquellos juicios en los cuales el afirmar o negar se admite sólo como posible (voluntario). Asertóricos, cuando es considerado como real (verdadero). Apodícticos son aquellos en los cuales se advierte como necesario.¹⁶⁶

La utilidad de esta caracterización consiste en decir que hay creencias con un grado de probabilidad mayor o menor, y que son distintas de las que estamos seguros, a este tipo de creencias seguras, Hume les llama “pruebas”.

Las predicciones y los casos contrarios que no proceden de una repetición constante y en las que no hay una superioridad explícita o evidente de experiencias pasadas son, para Hume, “probabilidades”. En estos casos la creencia no se “siente”, diría Hume de la misma forma, hay un momento de duda o mejor dicho de incertidumbre, una “pugna” entre creer algo y no creerlo.

¿Qué sucede con la imaginación en este tipo de creencias problemáticas? ¿Se trata de otro tipo de creencias que están fuera del alcance de la explicación de Hume? La imaginación como fundamento y puente, creo yo, se conserva pero su relación con las experiencias pasadas (memoria) es conflictiva, ya que si la cantidad de experiencias pasadas es menor al 100%, entonces la imaginación parece ir en dirección a la analogía

¹⁶⁶ Immanuel, Kant, *Crítica de la razón pura, Lógica Trascendental, Analítica trascendental, función lógica del entendimiento de los juicios*, p. 68.

y, en este sentido, la semejanza entre dos cadenas de percepciones nos llevarían a creer en, por ejemplo, una sustancia (vacuna) benéfica para el ser humano, después de ser aplicada en otros animales semejantes al humano.

Es notable que Hume tome en cuenta las implicaciones que pueda tener su teoría de la creencia, pues en vez de evadir o esconder las implicaciones y consecuencias, Hume muestra y, en este caso, se enfrenta a creencias complicadas a la vista de su propia explicación.¹⁶⁷

- Predicción y conocimiento

Nuestro pensar cotidiano y teórico se conforma de creencias o sistema de creencias. Creer significa que tenemos en mente que es el caso que P, pero también tenemos creencias en donde 'es el caso' se transforma en 'será el caso que P' o en 'es posible (concebible) que P'. ¿Qué nos puede decir Hume en torno a esto y qué interpretación se puede hacer de ello?

Todos nuestros razonamientos acerca de la probabilidad de causas están basados en la transferencia del pasado al futuro. Basta la transferencia de cualquier experiencia pasada a otra futura para proporcionarnos una visión del objeto [...].

Para Hume, las creencias sobre hechos futuros inseguros no son conocimiento al igual que la creencia de lo actual (que haya en este momento un vaso de agua en mi mesa). El pensamiento futuro o predictivo

¹⁶⁷ La creencia en milagros resulta un tipo de creencia que rebasa la teoría de la creencia de Hume y que impone otro tipo de análisis, un análisis que explique la razón que aviva la idea creída en contra de todo orden causal o ley natural. Un milagro, por definición, altera las leyes causales, sea por voluntad divina o por algo desconocido. Será necesario descartar aquellos casos en los que somos nosotros quienes ignoramos alguna ley natural que explica un hecho contrario a la ley de gravedad (que una manzana se eleve en vez de caer). El testimonio de otros es, en este caso, lo que aviva la idea de la creencia pero esto contraviene la idea de que dada la costumbre y la causalidad se forman las creencias. Las creencias en milagros no sólo parecen ser otro tipo de creencias sino un tipo de creencia radicalmente opuesta a la explicada por Hume. Un estudio detallado y crítico de este tema lo realiza Robert Fogelin en *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton University Press, 101 pp.

corre la misma suerte de toda creencia, sin posibilidad de justificación lo correcto es describir el proceso mediante el cual llegamos a creer que algo sucederá. La diferencia respecto de las creencias acerca de lo presente consiste en el número de experiencias pasadas que respaldan la relación causal y la idea de uniformidad.

Hume realiza una diferencia radical pero clara en lo referente a lo que pueda ser o no conocimiento.

Los filósofos que han dividido la razón humana en conocimiento y probabilidad, definiendo lo primero como evidencia surgidas de la comparación de ideas, se ven obligados a incluir todos nuestros razonamientos basados en causas y efectos bajo la común denominación de probabilidad [...] Quizá sería más conveniente, por esta razón, [...], dividiéramos la razón humana en tres clases: *conocimiento, pruebas y probabilidades*. Entiendo por conocimiento la seguridad surgida de la comparación de ideas. Por pruebas, los argumentos derivados de la relación de causa y efecto, y que están enteramente libres de duda e incertidumbre. Por probabilidad, la evidencia todavía acompañada por la incertidumbre.¹⁶⁸

La probabilidad a la que Hume hace referencia se divide a su vez en los casos de azar (negación de una causa específica) y de causalidad. La predicción en cada caso mantiene un orden causal distinto a los casos de las creencias predictivas basadas en la repetición constante. Los principios de asociación en estos terrenos no están apegados de forma sólida la costumbre, pues los casos de experiencias pasadas no tienen las mismas percepciones (“experiencia imperfecta”), de ahí la “incertidumbre” en la creencia o conjetura a la que llegamos.

De esta forma, la creencia predictiva puede ser de dos modos. Las creencias seguras serían aquéllas en las que todos los casos de experiencias pasadas son similares y con una su repetición constante, lo que Hume denomina ‘pruebas’. Y las creencias inciertas que, a su vez, dependen del azar o de una oposición de causas. Creer que el Sol saldrá mañana

¹⁶⁸ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., p. 244.

corresponde al tipo de creencia segura; en cambio, y creer en un resultado de la lotería favorable a nuestra persona y creer que una sustancia será mejor que otra como vacuna ante un porcentaje mínimo de ventaja, son ejemplos de creencias inciertas: “La probabilidad, o razonamiento por conjetura, puede dividirse en dos clases: la basada en el azar, y la debida a las causas. Vamos a examinar por orden cada una de ellas.”¹⁶⁹

- Los casos de azar

Hume ofrece para la explicación de los casos de azar el ejemplo de un dado con seis caras diferentes, cuatro con una misma figura y dos con otra.¹⁷⁰ Al aventar el dado, nuestra creencia por azar nos lleva a pensar en más de una causa y más de un efecto, nos lleva a pensar en varias causas y efectos fuera de nuestro alcance, por mucho que sepamos, como físicos, de las condiciones de fuerza y gravedad. Suponemos, por el número de posibilidades, que el dado caerá con la figura repetida en los cuatro lados y si estos sucede varias veces nuestra creencia, aunque incierta, incrementará.

El jugador cree en cierto modo que será esta figura la que caiga más veces, a pesar de que, en proporción con el número de casos en contrario siga teniendo alguna duda y vacilación. Y según disminuyan estos casos en contrario, incrementándose la superioridad en otra parte, adquirirá su creencia nuevos grados de estabilidad y seguridad.¹⁷¹

Sin embargo, al momento de estar el dado en el aire, la mente supone o imagina las dos figura sin poder decidir sólidamente por una: “mientras que las causas obligan al pensamiento a considerar el dado como cayendo y volviéndose sobre una de sus caras, el azar presenta en cambio todas ellas

¹⁶⁹ Hume, *Ibidem.*, p. 244.

¹⁷⁰ Cfr. Hume, *Ibidem.*, p. 246-247.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 247.

como iguales, haciendo que consideremos a cada cara, como igualmente probable y posible.”¹⁷²

El azar para Hume “no es nada real de suyo”, es en todo caso “la negación de la causa”, y tiene un efecto opuesto al de la idea de causalidad. Hume explica:

[...] al azar le es esencial dejar a la imaginación perfectamente indiferente para considerar la existencia o no existencia del objeto, que se entiende en este caso como contingente. La causa marca el camino a nuestro pensamiento, y en cierto modo nos obliga a examinar determinados objetos en determinadas relaciones. El azar puede servir tan sólo para destruir esta determinación del pensamiento [...]¹⁷³

En el azar nos encontramos ante la posibilidad de uno u otro resultado y esto significa para Hume una cuestión por dirimir, pues supongamos que tenemos un número mayor de experiencias de una figura del dado y menos de la otra.

La cuestión es de qué modo un número superior de casos iguales actúa sobre la mente produciendo creencia o asentimiento, pues no parece que haga esto ni por argumentos derivados de la demostración ni por otros derivados de la probabilidad.¹⁷⁴

El ejemplo se aún más complejo si consideramos un dado de seis lados con seis figuras distintas. Aunque hayamos aventado el dado toda la noche y haya un número mayor de una cara que otras, seguimos en la probabilidad que representa la cara o figura elegida (6 a 1). Estas consideraciones nos hacen concluir con Hume que: “es el impulso original y, en consecuencia, la vivacidad del pensamiento debida a las causas, lo que es dividido y separado por la combinación de casos de azar.”¹⁷⁵

¹⁷² *Ibid.*, p. 248.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 244.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 248- 249.

La respuesta de Hume a estos casos será, por supuesto, que creemos que caerá determinada figura (sea de dos o seis figuras) en virtud de las experiencias pasadas en donde haya caído varias veces la figura elegida. En todos los casos, no obstante, el número menor de casos contrarios disminuye la probabilidad del número superior.

El tema del azar en las creencias nos permite destacar dos factores relevantes. El primero de ellos consiste en advertir que Hume habla tanto de imaginación como de transición, ambos factores son afectados por “los casos en contrario”. En varios momentos de estos párrafos Hume hace referencia a esto, por ejemplo:

Consideremos, pues, gradual y cuidadosamente cuál debe ser la influencia de estas circunstancias sobre el pensamiento y la imaginación.¹⁷⁶

La imaginación pasa de la causa, que es el lanzamiento del dado, al efecto, consistente en que el dado se vuelva sobre una de sus caras; y siente una especie de imposibilidad, tanto de detenerse en el camino como de formar cualquier otra idea.¹⁷⁷

La explicación de las creencias por azar nos plantea a nosotros y a Hume mismo una cuestión medular respecto de la vivacidad. Como ha mencionado “la vivacidad del pensamiento se separa del “impulso original”, provocando la indiferencia de la imaginación, pero: “La vivacidad de la idea está siempre en función de los grados del impulso o tendencia a la transición; y según, la doctrina precedente, creencia es lo mismo que vivacidad de la idea.”¹⁷⁸

Es la relación o transición de la impresión presente a la idea de la creencia la que se ve seriamente afectada, pues si el impulso original disminuye también disminuye la intensidad de la idea de la creencia, lo cual parece contrario a lo que, según Hume, es una creencia. Cuando no todas

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 247.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 248.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 249.

nuestras experiencias pasadas son semejantes y cuando, a pesar de esto, se cuenta con un número mayor de casos iguales y un número menor de casos diferentes, la intensidad que se hereda en la creencia segura se va debilitando pero no llega a desaparecer. Lo anterior no elimina sino que disminuye la consistencia de la semejanza y debilita la fuerza o tendencia de pasar de una percepción a otra, pues es por la costumbre que realizamos todo tipo de asociación en dirección a un solo “acompañante habitual”.

En este sentido, bajo el azar existe:

- 1) un pensamiento causal que deja abierta la posibilidad de varias causas y efectos,
- 2) un número superior de experiencias a otro, y
- 3) una degradación de la intensidad de la creencia en razón de la disminución del “impulso original” o de la “tendencia a la transición”.

Este tipo de creencia incierta, como la he llamado, impide, por último, que la imaginación prefiera o tienda a asociar una determinada impresión presente con una idea determinada. Hume destaca: “al azar le es esencial dejar a la imaginación perfectamente indiferente para considerar la existencia o no existencia del objeto, que se entiende en este caso como contingente.”¹⁷⁹

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 244.

- Creencias predictivas

Otra de las creencias inciertas pero capitales en la vida diaria y en la ciencia es aquélla que tiene un número de experiencias en donde el efecto esperado no sucede y aunque sea menor por una sola experiencia nos lleva a asentir de forma inestable en la idea que nos proporciona el número mayor de experiencias a favor de esa idea. Pensar en hechos futuros consiste en pensar en la posibilidad de que no será el caso que P y que una sola experiencia pasada puede ser causa de un hecho futuro.

No hay probabilidad tan grande que no admita una posibilidad en contrario, pues de otro modo dejaría de ser probabilidad para convertirse en certeza. La probabilidad de las causas, que es la más amplia, y que ahora examinamos, se sigue de experiencias opuestas; y es evidente que una experiencia pasada prueba al menos una posible experiencia futura.¹⁸⁰

La cantidad de experiencias con que se forma la creencia incierta acerca de hechos futuros va de la mano con la relación causal y la temporalidad (contigüidad). En esta creencia existen grados de probabilidad y asentimiento de acuerdo a la cantidad de experiencias iguales. Hume explica:

El caso primero no tiene fuerza, o tiene bien poca; el segundo añade algo de fuerza; el tercero llega a ser más notable. Y así, lentamente y paso a paso llega nuestro juicio a alcanza seguridad plena. Pero antes de alcanzar este grado de certeza, atraviesa por varios grados inferiores; y en todos ellos deberá ser estimado solamente como presunción y probabilidad.¹⁸¹

La experiencia imperfecta es ocasión de una transición igualmente imperfecta, y esto puede ser dos modos. Hume asume que “en todas nuestras experiencias pasadas” una percepción ha seguida a otra y al nivel de este tipo de experiencias totales o casi totales se refiere a la noción de prueba. Pero en el caso de las probabilidades existe un grado menor de

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 250.

experiencias pasadas iguales, y esto, a su vez, puede ser de dos maneras. La primera consiste en tener un número mayor de experiencias iguales ante un número menor de experiencias en que el efecto esperado no tiene lugar. La segunda concierne a un número de experiencias en donde las experiencias son contrarias al efecto esperado.

En el primer modo pensemos en la erupción de un volcán, registramos sus movimientos, calendarizamos los mismos y por experiencias pasadas predecimos que muy probablemente hará erupción. Sin embargo, no es así. El número de experiencias (movimiento del volcán) es suficiente para creer que hará erupción pero también para creer que no lo hará a causa de las experiencias en las que no lo ha hecho. En el segundo modo, contrariedad, pensemos en una intervención de ingeniería a favor de fortalecer una carretera en mal estado que, contrario a lo esperado, ocasiona que la carretera se colapse en vez de quedar firme.

En cualquiera de los dos casos nos encontramos con el resultado de una transición imperfecta de la impresión presente a la idea relacionada: “Cuando la conjunción de dos objetos es frecuente pero no enteramente constante, la mente se ve determinada a pasar de un objeto a otro, pero no con un hábito tan perfecto como cuando la unión es ininterrumpida[...].”¹⁸²

¹⁸² *Ibid.*, p. 252.

- La imaginación y las creencias problemáticas

Las creencias problemáticas, como les he llamado, tienen tres consideraciones generales. La primera, como vimos, consiste en que lo probable implica la posibilidad de su contrario. Aunado a lo anterior, Hume se refiere a la cantidad de experiencias pasadas como un criterio que hace prevalecer una la proyección de una idea o hecho futuro.

En segundo lugar, los elementos componentes de esta posibilidad y probabilidad tienen la misma naturaleza, difiriendo solamente en número, no en especie. Se ha observado que todos los casos individuales son enteramente iguales, y que la única circunstancia que puede conceder a un suceso contingente ventaja sobre otro consiste en el número superior de casos en que se presente.¹⁸³

El estado de la cuestión es: dado que las creencias inciertas pierden la vivacidad y disminuyen en el número de experiencias pasadas, ¿cómo podemos entender las creencias en el futuro (probabilidad o posibilidad), toda vez que una creencia es una idea vivaz que hereda la intensidad de la impresión presente y depende de la repetición constante. Si bien es cierto que la creencia incierta es menor en grados de vivacidad y experiencia, sigue siendo una creencia y una creencia vital y fundamental para la vida y la investigación. ¿acaso la vida y la teoría se mantienen sobre el débil hilo de este tipo de creencias?

Hume reconoce la dificultad de la explicación que parece llevarlo a una contradicción; sin embargo, piensa que la vivacidad que se tiene en hechos actuales no puede ser la misma en las creencias futuras, en éstas la vivacidad debe tener un origen distinto a la repetición constante y a la vivacidad heredada, es una creencia que adquiere su vivacidad con una combinación de impresión presente e imaginación.

Con este tipo de creencias se muestra la estrecha relación de la imaginación con la experiencia y los variados modos de transición de la

¹⁸³ *Ibid.*, p. 256.

impresión presente a la idea vivaz. El papel de la imaginación como puente, delineado en el capítulo IV, queda en estos casos fracturado en la línea de la experiencia. Habíamos dicho que el fundamento genético se compone una parte sensitiva y otra imaginativa. La costumbre, junto con la impresión presente, corresponde a la base sensitiva, y la idea de causalidad y uniformidad corresponden a la base imaginativa de la creencia.

De esta forma, las creencias problemáticas quiebran fuertemente tanto la costumbre como la idea de uniformidad a raíz de la ausencia de una repetición constante. Y, aunque esto no llega a desbaratar la vivacidad ni la transición, minimiza el hábito, la fuerza de la transición, la transición misma y, en general, la creencia.

Como la costumbre no depende de deliberación alguna, actúa instantáneamente, sin dar tiempo a reflexión. Pero en nuestros razonamientos probables no tenemos sino unos pocos ejemplos de este modo de proceder [...] en este tipo de razonamientos tomamos conscientemente en consideración, por lo común, la contrariedad de sucesos pasados: comparamos cuidadosamente los distintos aspectos de la contrariedad, sopesando experiencias de cada lado. De aquí que podamos concluir que este tipo de razonamientos no surge *directamente* del hábito, sino que lo hace de un modo *indirecto* [...]¹⁸⁴

Tenemos pues un modo paradójico o por lo menos análogo de ver estas consideraciones, pues la idea, por definición, es una percepción débil (menor en intensidad que la impresión), la creencia por su parte es una idea vivaz (en dependencia con la experiencia sensorial y la imaginación); y las creencias inciertas son ideas vivaces en cierto grado menor a la creencia segura.

La creencia contraria que acompaña a la posibilidad, implica que se trata en este caso de un modo de ver cierto objeto, del mismo modo que la probabilidad supone lo opuesto. En este punto los dos grados de creencia son análogos. La única forma, pues, en que el número mayor de componentes o

¹⁸⁴ *Ibid.*, 253.

similares en la que puede ejercer su influencia y prevalecer sobre el número menor de la otra, es produciendo una aparición más fuerte y vivaz de su objeto.

La creencia contraria que acompaña a la posibilidad, implica que se trata en este caso de un modo de ver cierto objeto, del mismo modo que la probabilidad supone lo opuesto. En este punto los dos grados de creencia son análogos. La única forma, pues, en que el número mayor de componentes similares en la una puede ejercer su influencia y prevalecer sobre el número menor de la otra, es produciendo una aparición más fuerte y vivaz de su objeto. Cada parte muestra un aspecto particular, y al unirse todos estos aspectos entre sí producen un aspecto general, que será más pleno y distinto en razón del número mayor de causas o principios de que se derive.¹⁸⁵

Considero que la problemática de la cantidad de experiencias pasadas se convierte aquí en una condición de posibilidad más para el tema de la creencia, ya que será requisito indispensable en creer con seguridad. El papel de la imaginación rebasa la significativa tarea de ser responsable de la transición de la impresión a la idea. La proporción de lo conservado por la memoria; la medición de las experiencias pasadas, la repetición constante y la conjunción constante son factores que determinan la transición y la vivacidad.

No estimo que Hume, con estas observaciones, descarte la pertinencia de las predicciones o de las hipótesis, pues el estudio de ellas se sujeta a la explicación que formula, el problema radica en dar cuenta del proceso que determina este tipo de creencias. Si las creencias de este tipo se apartan del proceso regular de las creencias seguras, es posible todavía hallar el camino mental que las provoca.

Cada probabilidad tiene una posibilidad en contrario. Esta posibilidad está compuesta de partes cuya naturaleza es idéntica a la de las partes componentes de la probabilidad; y, en consecuencia, tienen la misma influencia sobre la mente y el entendimiento. La creencia correspondiente a la probabilidad es un

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 257.

efecto compuesto formado por la concurrencia de varios efectos, derivados de cada parte de probabilidad.¹⁸⁶

Más aún, considero que la producción de estas creencias no se altera en el terreno de la imaginación sino en el campo de la experiencia, la cual hemos visto, aviva la idea creída. El peso del problema se encuentra del lado de la experiencia y con ello cabe preguntar a Hume por la vivacidad de una idea que no tiene una repetición constante de experiencias anteriores. En este orden de explicación, la imaginación juega un papel mucho más delicado y vital respecto de la vida cotidiana y la teoría. El papel de puente o enlace de la imaginación sobresa en este punto y aunque se pierde la vivacidad de la creencia problemática, la imaginación y las experiencias pasadas guardan una estrecha relación.

[...] si la transferencia del pasado al futuro estuviera basada simplemente en una conclusión del entendimiento, no daría lugar a creencia o seguridad alguna. Cuando transferimos al futuro experiencias opuestas, lo más que podemos hacer es repetir esas experiencias contrarias [...] y esto no podría darnos seguridad en un suceso singular sobre el que razonamos a menos que la fantasía fundiese todas las imágenes coincidentes, y extrajera de ella una sola idea o imagen, cuya intensidad y vivacidad estará en proporción del número de experiencias de que se deriva [...] es evidente que la creencia no surge simplemente de la transferencia del pasado al futuro, sino de alguna operación de la *fantasía* conectada con esta transferencia.¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 257.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 260.

- Causalidad y creencias en hechos futuros

Las creencias problemáticas, además, se pueden separar en dos tipos de predicciones. Por un lado, cuando encontramos en las experiencias pasadas una repetición constante entre dos eventos (A y B) y tenemos ante nosotros uno de ellos (A), creemos (esperamos) a su acompañante habitual (B), en este sentido, la creencia que nace de una sola experiencia pasada adelanta un evento y, pero llega a ser cada vez menor la vivacidad de la idea al paso del tiempo.

Así, cuando un borracho ha visto morir a su compañero a causa de su vicio, queda impresionado por el ejemplo durante algún tiempo, temiendo que le suceda algo parecido. Pero según se va perdiendo gradualmente la memoria del suceso va retornando su antigua confianza, y el peligro parece menos cierto y real.¹⁸⁸

Por otro lado, cuando las experiencias pasadas (A y B) se enlazan con otras experiencias y/o creencias, afirmamos un evento futuro, distinto a los anteriores (C), en este sentido, de A y B predecimos C, y también anunciamos la percepción de C.

Al analizar estas creencias podemos distinguir entre la creencia de que P sucederá y entre la creencia implícita o el supuesto de que P será percibida o que será accesible a nuestros sentidos. Sin embargo, pensar que será el caso que P no implica que P será percibida. La predicción de un evento, así, no conlleva necesariamente su percepción, puede haber casos en los que eventos futuros no puedan ser percibidos. Predecimos un eclipse y, con ello, sostenemos que se percibirá, pero también podemos predecir la igualdad de la energía universal, aunque eso quede fuera de nuestro acceso sensible.

Una experiencia pierde fuerza cuando es transferida a casos no exactamente semejantes, aunque es evidente que aún pueda retener la fuerza suficiente para poder ser fundamento de probabilidad mientras subsista algún grado de semejanza.¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 265.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 263.

En el caso del eclipse tenemos experiencia de eventos pasados en que el sol ha sido atravesado por un punto negro cada 100 o 150 años. Tenemos pues que cada 100 o 150 años (A) sucede el eclipse de Venus (B). El 5 de Junio se cumplía el tiempo de los 100 años (A), por tanto ese día nuestra percepción de un círculo amarillo en el cielo iba a ser atravesada por un punto negro (B). En el caso de la degradación de la energía (A) y la inmovilidad de los cuerpos (B), sostenemos el evento de la inmovilidad total (C), una percepción distinta a la repetición del par asociado de A y B, a pesar de que no podrá ser percibida, pues si con la igualdad de energía universal viene la inmovilidad total, no tenemos manera de percibir esta última.

Mediante el uso de herramientas que incrementan la observación o percepción podemos ahora ver con el telescopio la trayectoria de los planetas y la alineación que llegan a tener en el eclipse pero por mucho que nos esforcemos en percibir la inmovilidad universal, esto es imposible; en otros casos, predecimos los sucesos futuros en el tiempo y adelantamos así el tiempo sin que tengamos una percepción sensorial definida de él o como sucede con la redes neuronales donde percibimos zonas de actividad pero no la actividad misma.

Con todo, sea que aseguremos la percepción del evento futuro o no, nuestro pensamiento sobre el mundo se desarrolla a la base de la explicación causal, es decir, no sólo la repetición constante motiva la creencia predictiva, la relación causal participa de forma capital en estas creencias, ya que con ella se establece una dependencia entre eventos. La trayectoria de Venus interfiere entre las trayectorias del Sol y de la Tierra, es la causa de que por unas horas los tres astros se encuentren alineados y es además la causa de que nosotros percibamos un punto negro en el Sol. En el caso de la energía cósmica, la degradación de la energía (A) es causa de la inmovilidad universal (C) aunque ello no pueda ser percibido.

- **Contrafácticos**

La noción de causalidad se refiere a que, por un lado, el evento A provoca la existencia de B (un eclipse o la inmovilidad) que antes no existía. Pero por otro lado, podemos pensar en situaciones distintas y semejantes a la percepción actual y plantear con ello la debilidad de la creencia.

Predecimos el movimiento de una bola de billar (B) ante el evento presente de la fuerza que ejerce la bola blanca (A), y hemos percibido en todos los casos este resultado (el golpe a la bola de billar y el movimiento consecuente), en este caso el movimiento de la bola de billar es efecto de la fuerza aplicada. Creemos que el sol saldrá mañana (B) porque en nuestras experiencias pasadas después de la noche, el frío matutino y la oscuridad (A), percibimos el calor y la luz solares, y vemos el círculo amarillo (B) o lo suponemos en el cielo (si el día está nublado). No obstante, podemos suponer que ante algún cambio los hechos pudieron haber sido de otro modo. A estas posibilidades de situaciones contrarias (donde no suceda el efecto esperado) les llamamos “contrafácticos” y Hume hace uso de estos para rechazar la supuesta necesidad en la relación de hechos.

Tenemos una red de percepciones espacio-temporales que la imaginación recorre y hace varias cosas, rellena, enlaza, supone. Y tenemos la alternativa de imaginar o crear escenarios distintos al presente o actual. Lo primero corresponde a las creencias predictivas y las segundas, al ejercicio de experimentos mentales.

La capacidad de pensar en otros escenarios y situaciones tiene que ver con la imaginación entendida como concebibilidad, lo cual trae consigo la posibilidad epistémica de explorar nuestras creencias actuales respecto de las concepciones que podamos hacer en lo posible. Estas creencias abonan a los experimentos del pensamiento donde, además de un hecho actual o fáctico que pertenece al mismo universo actual o fáctico, tenemos un mundo y un evento posible, y una noción de concebibilidad favor del conocimiento.

El reflejo de un evento en una proposición modal puede tomar la forma 'es necesario que P' o 'es posible que P'. La proyección de estos casos conserva la explicación causal en el sentido de creer que existe una relación causal entre eventos posibles. Sea que la verdad vacua o que el conocimiento modal sea contingente o justificado mediante la experiencia (a posteriori), parece, aunque no para Lewis, que existe alguna dependencia y conexión entre los ejemplos y los mundos posibles. Un mundo en el que cada día salen dos soles, pertenece a un universo posible en el que el contrafáctico es causado o tiene lugar gracias a una conexión entre eventos.¹⁹⁰

Estas creencias consisten en elaborar situaciones semejantes en los que el resultado es distinto al actual o lo presente, por ejemplo, podemos concebir en el sentido de imaginar que pudiera no haber escrito este párrafo o esta tesis y en lugar de ello hubiera escrito una tesis o un párrafo relativo a la relación entre la imaginación en Hume y en Kant, o hubiera escrito un texto en torno a la amistad entre Hume y Rousseau. Ambas situaciones pudieron ser el caso en este mundo presente o actual y no lo fueron, pero pueden ser el caso en otro mundo posible. Si la creencia actual se analiza bajo esta lente de lo posible, entonces la comparación o relación entre las posibles tesis y los posibles mundos es una herramienta útil al análisis de las creencias.

Asumimos en la noción de concebibilidad una participación central de la imaginación, pues pensar en mundo y situaciones posibles implica imaginar los escenarios que complementen el análisis de casos bajo las abstracciones que requiera una epistemología modal. Concebir es crear en la mente un mundo distintos al actual y ni la razón ni la abstracción logran esto sino mediante la imagen y la posibilidad de representar y considerar posible lo proyectado.

Suponer un condicional como 'si la manzana se elevara en vez de caer, entonces la ley de gravedad sería cuestionable', significa poner a

¹⁹⁰ David Lewis, "Possible Worlds" en *David Lewis (1973): Counterfactuals*, Oxford: Blackwell, pp. 84-91. (Reimpreso por Blackwell, 2001).

prueba una ley científica o una afirmación de la “filosofía moral” que o bien se aclara con el ejemplo opuesto o bien se debilita. Es posible que la ley de gravedad esté en relación directa con otras leyes naturales que expliquen suficientemente el hecho posible de que la manzana se eleve, y es posible también pensar que la ley de gravedad no es una explicación suficiente para el caso de la caída de los objetos.

CONCLUSIONES

Soy lo suficientemente artista como para dibujar libremente sobre mi imaginación. La imaginación es más importante que el conocimiento. El conocimiento es limitado. La imaginación circunda el mundo [...] Cuando me examino a mi mismo y mis formas de pensar, llego a la conclusión de que el regalo de la fantasía ha significado más para mí que mi talento para absorber el conocimiento positivo.

(Einstein, entrevista, 1929, p. 5; en http://www.saturdayeveningpost.com/wp-content/uploads/satevepost/what_life_means_to_einstein.pdf)

El giro que Hume realiza en el ámbito epistémico nos traslada hacia un proyecto donde la experiencia y la observación determinan las preguntas y respuestas de toda búsqueda del conocimiento. La teoría de las ideas del pensador escocés acota, por su parte, la problemática del conocimiento a las cuestiones de la mente y a relación entre ideas. Bajo este horizonte teórico, la imaginación emerge como la facultad dominante en la producción de creencias en tanto en ella y mediante ella se realiza la relación causal y se explica la creencia desde su origen y su producción.

Explorar desde la perspectiva filosófica el alcance de la imaginación propuesto por Hume, nos coloca en una encrucijada teórica, ya que o bien seguimos por la vía epistémica o por la vía del conocimiento, la mente y sus facultades (filosofía de la mente). Respecto de la epistemología, la propuesta de una epistemología naturalizada quedaría todavía por construir desde el enfoque humeano, pues sin verdad ni justificación ¿qué elementos pertenecerían a este tipo de epistemología?

Y respecto del conocimiento, ¿qué proyección tendría la relación dicotómica entre imaginación y razón? Una posibilidad interesante está en explorar la presencia de la imaginación en el conocimiento desde el problema de la mente, la concebibilidad y la predicción — la propuesta de Timothy Williamson (2013) sería un buen punto de partida.

El alcance de la imaginación en la teoría de la creencia de Hume se extiende a las creencias de lo posible (para la vida cotidiana y para la ciencia). La imaginación es una facultad operativa en la inferencia acerca de hechos futuros, y es la facultad con que creamos escenarios alternos que, junto con la concebibilidad, se vuelve, por lo menos, en una herramienta en el análisis modal de las creencias y en los experimentos mentales.

Los escenarios posibles o la concebibilidad no son meras representaciones, sino posibilidades. Por un lado, si todo lo concebible es posible, entonces aquello que la imaginación me permite pensar rebasa el ámbito de las percepciones. Lo que es epistémicamente concebible es ontológicamente posible. ¿Cómo adscribir a Hume este tipo de afirmaciones cuando ha reiterado que no podemos dar un paso más allá de nuestras percepciones? Efectivamente Hume no descarta la posibilidad de una metafísica ni elimina la posibilidad de que exista realmente la mesa, lo que rechaza es la posibilidad de demostrar esto y con ello afirmar el conocimiento de lo que sería el mundo externo.

Una de las vías de análisis inmediata en el tema de la creencia son los experimentos mentales, ellos son hoy día una herramienta filosófica y científica de análisis y construcción de hipótesis. Para ello, normalmente se utiliza un escenario imaginario, como los casos epistémicos del ‘cerebro en una cubeta’ o de ‘los casos Gettier’.

A estas posibilidades de exploración se suman las consideraciones humanas de la imaginación en el marco de la reflexión estética y en el área de la investigación científica. Respecto de la experiencia estética, encontramos a un contemporáneo de Hume quien, puede decirse, traslada la

propuesta de Hume a un tema recurrente en las discusiones de esa época: el genio. Alexander Gerard (1728-1795) nos ofrece un vasto enfoque en torno al genio, a la imaginación, a la memoria y al juicio (estético y científico) con fuertes resonancias de la teoría de Hume en cada párrafo, quizá de mejor confección y orden. Estos tres factores son las herramientas de la invención y creación del genio pero:

[...] es la imaginación, con sus operaciones y leyes, lo que debería ser especialmente examinado con el objeto de explicar la naturaleza del genio. Las otras facultades que la asisten, particularmente el juicio [...] necesitarían ser examinadas, aunque sólo se las considerará de modo secundario.¹⁹¹

El genio es para Gerard “la facultad de la invención, lo que significa aquello por los que el hombre está cualificado para hacer nuevos descubrimientos en ciencia o para producir obras de arte originales”.¹⁹² El desarrollo y claridad de la obra de Gerard permite observar las repercusiones de la obra humeana. Baste un ejemplo:

Esto [la exhaustividad de la imaginación] tiene lugar cuando los principios asociativos son fuertes y adecuados para actuar en una extensa esfera. Si son débiles llamarán en su ayuda a la memoria. Incapaces de guiar nuestros pasos en un país desconocido, se mantienen en los caminos a los que les hemos acostumbrado y, mediante las conexiones que recordamos, se decían a sugerirnos ideas.¹⁹³

En el marco de la investigación científica Gerald Holton (1985) tiene ecos importantes de la propuesta de Hume, la imaginación temática se sostiene, por ejemplo, en el principio de uniformidad y realiza, desde la historia de la ciencia moderna, un estudio de la imaginación en los métodos de la ciencia, incluyendo los experimentos mentales en la investigación científica. La imaginación para este autor es visual, metafórica y temática. La

¹⁹¹ Gerard, Alexander, *Un ensayo sobre el genio*, pp. 37-38. El análisis de la relación entre Hume y Gerard se encuentra en: Engell, James, *The Creative Imagination, Enlightenment to romanticism*, Harvard University Press, Londodn, 1981. 415 pp.

¹⁹² Gerard, Alexander, *ed. cit.*, p. 36.

¹⁹³ Alexander, Gerard, *Ibidem.*, p. 39.

historia de la ciencia manifiesta estos tipos de imaginación en las figuras de Galileo, Newton, y Kepler.

Hasta aquí hemos visto tres de las herramientas más importantes de la imaginación científica en acción. Tal vez ello nos ayude a desembarazarnos de esa noción tan común de la ciencia como proceso mecánico, casi irresistible, de inducción a partir de “hechos” incontestables.¹⁹⁴

En *Las desventuras del conocimiento científico* (1997) Gregorio Klimovsky toca el tema de las asunciones y presupuestos científicos que a través de la visión filosófica reconoce en toda teoría científica, la cual también se separa de la problemática filosófica en razón de sus intereses primordiales. La “zona teórica” debe su campo a la base empírica pero no hereda los problemas de ésta (su justificación y existencia).

Desde esta perspectiva, los datos de la base empírica son aquellos que cualquier persona puede obtener de la vida cotidiana, con el auxilio del lenguaje ordinario, y que están provistos ya de un suficiente poder de conceptualización básica. A partir de ellos, el científico tratará de formular suposiciones que involucran entidades de la zona teórica y que permitan justificar nuestras creencias y explicar las regularidades que hallamos en la vida cotidiana.¹⁹⁵

La exposición de Klimovsky abarca los experimentos mentales y la contrastación de hipótesis como una herramienta metodológica a favor de la ciencia. Para este autor:

Es interesante destacar en la historia de la filosofía y a propósito de los intentos para justificar nuestras creencias, las reflexiones del filósofo David Hume, quien otorga a la inducción un papel peculiar, el de ser, en realidad, la única razón genética por la cual producimos nuestras creencias en las leyes científicas y también, en cierto modo, en las relaciones causales [...] Este análisis de Hume no pretende constituirse en prueba metodológica, sino que se trata simplemente de una indicación genética muy parecida, por otra parte, a lo que luego señalaría la escuela de Pavlov en relación

¹⁹⁴ Holton, Gerard, *La imaginación en la ciencia*, en <http://es.scribd.com/doc/79635241/La-imaginacion-en-la-ciencia-Gerald-Holton>, p 27 (consultado en marzo 2013).

¹⁹⁵ Klimovsky, Gregorio, *Las desventuras del conocimiento científico*, p. 38.

a los llamados “reflejos condicionados”; las asociaciones que nos han quedado grabadas en nuestra psiquis por su importancia o éxito pueden ser extendidas en lo futuro a todas la situaciones semejantes.¹⁹⁶

En la historia de la filosofía también es posible rastrear la presencia de la imaginación, en la vena kantiana de la primera versión de la *Crítica de la razón pura* (1781), en la que la imaginación es condición de posibilidad de la intuición pura, así como un puente que modifica las imágenes en su paso hacia el entendimiento y concepto. La imaginación se torna, en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume y en la *Crítica de la razón pura* de Kant, en signo y señal de un ámbito todavía más complejo: lo no observado.

En Hume, lo no observado o no percibido mediante los sentidos es asunto únicamente de la imaginación y sus principios de asociación; en Kant, lo no observado sería por principio un hecho del conocimiento por explicar, el cual toma una doble dirección en la sensibilidad y en el entendimiento, la imaginación se dirige, así, hacia las condiciones de posibilidad tanto de lo observado como de lo no observado. En este punto atribuyo a Kant la tarea de esclarecer esa ‘necesidad’ entre hechos. En la *Estética Trascendental* y *Analítica trascendental* principalmente, Kant renuncia a la búsqueda genética de las percepciones, rechaza la experiencia como fundamento y límite tanto como la asunción de entidades metafísicas (pensantes o extensas).

La mirada crítica de Kant no da por sentado su objeto (el conocimiento); más bien, analiza las posibilidades del conocimiento en las reconocidas palabras de ‘condiciones de posibilidad’ y en una interrogante trascendental: ‘¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales tiene lugar el hecho del conocimiento humano?’.¹⁹⁷ Y dos de las posibles respuestas que,

¹⁹⁶ Klimovsky, *Las desventuras del conocimiento científico*, ed. cit., p. 126. Un texto cercano a la noción de semejanza se encuentra en Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning*, Routledge, London, 2001, pp. 3-89.

¹⁹⁷ Cfr. Estudio preliminar de Kuno Fischer, en *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 84.

a mi entender, el autor aporta son la imaginación como condición necesaria y la necesidad contenida en la noción de causa y efecto (sintético *a priori*). No es la prioridad de la teoría del conocimiento el distinguir entre certeza de error, ni delimitar el método adecuado para el conocimiento de hechos o de ideas; la prioridad es reconocer las condiciones sin las cuales no puede suceder el conocimiento. El valioso giro kantiano en este sentido confronta, primero, y, luego, concilia dos condiciones consideradas opuestas, la imaginación es condición-base de la sensibilidad y del entendimiento, y la noción de necesidad es condición de comprensión de los hechos.

La síntesis de la aprehensión está, pues, inseparablemente ligada con la síntesis de la reproducción. Y como aquélla constituye el principio trascendental de la posibilidad de todos los conocimientos en general (no sólo de los empíricos, sino también de los puros *a priori*), la síntesis reproductiva de la imaginación pertenece a los actos trascendentales del espíritu, y en vista de éstos, llamaremos también a esta facultad, facultad trascendental de la imaginación.¹⁹⁸

En todos estos ámbitos de investigación, ¿qué nos podría aportar este fundamento genético? La caracterización de un fundamento genético de la creencia que se confronta con un fundacionismo clásico y que posibilita otras vías epistémicas como la epistemología genética (J. Piaget, J. Baldwin) o cognitiva (gnoseología), referentes a la estructura, coherencia, validación y condiciones del conocimiento y ajenas al análisis tripartito clásico ('p es verdadera', 'S cree que p', 'S está justificado en creer p'). Para Piaget, por ejemplo, la transitividad o la inclusión (grupo) son fundamento del aprendizaje del niño y una estructura responde a otra que a su vez tiene una génesis o base.

¹⁹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 243. Un estudio interesante en torno a la razón y al fundamento se encuentra en: Maldonado, Rebeca, *Kant, la razón estremecida*, UNAM, México, 2009, 305 pp.

[...] en determinados casos, el estudio genético de la construcción de las nociones y de las operaciones permite responder a cuestiones planteadas por la ciencia en lo que concierne a sus procedimientos de conocimiento y, en estos casos, la psicología del niño se prolonga de forma natural hacia una 'epistemología genética'.¹⁹⁹

Más adelante afirma:

Resumiendo; génesis y estructura son indisolubles. Y son indisolubles temporalmente, o sea que si estamos en presencia de una estructura en el punto de partida, y de otra estructura más compleja, en el punto de llegada, entre ambas se sitúa necesariamente un proceso de construcción, que es la génesis.²⁰⁰

Es incluso recomendable regresar a la "idea vivaz relacionada a una impresión presente" y analizar con una lupa rigurosa y formal las posibles confusiones, falacias (conscientes y no conscientes) y contradicciones de la explicación de la creencia de Hume y señalar las repercusiones que esto tenga en la teoría y en su naturalismo. En lo personal prefiero dirigir mi atención a las relaciones que se puedan hacer de la caracterización de la imaginación como fundamento y puente de la creencia y trasladar esto al tema del conocimiento y analizarlo con la mirada contemporánea de Stephen Stich (1990), para quien la evaluación cognitiva a partir de una explicación pragmática favorece la comprensión y el estudio de las facultades cognitivas, entre las cuales estaría la imaginación.

La lectura naturalista de la creencia que asumo en este trabajo caracteriza a la imaginación respecto de la experiencia, las percepciones o contenidos mentales, y respecto de la relación entre ella y la razón. Es probable que una lectura escéptica del tema hubiera impedido caracterizar de esta forma a la imaginación y nos llevaría por una insistente discusión centrada en la crítica a la razón y a las pretensiones racionalistas. Por ello, creo pertinente provocar una reflexión en la que la imaginación y sus implicaciones sean motivo de una discusión que tome otros derroteros en el

¹⁹⁹ J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, Trad. Jordi Marfá, Editorial Labor, España, 1991, p. 106.

²⁰⁰ J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, ed. cit, p. 186-187.

ámbito epistémico y que favorezca también una interpretación naturalista de Hume más apegada a sus objetivos.

El espectro de posibilidades de dar continuidad a la presente investigación es amplio y múltiple. Es, además, un modo de vincular con Hume los alcances y las implicaciones de una imaginación que sea fundamento y puente. El camino a seguir queda abierto para el lector y para mí.

Bibliografía

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, (Vol. I y Apéndice) Editado por y con índice analítico de L. A. Selby - Bigge, Oxford University Press, 1987.

_____ *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Great Britain, Third edition, 1975, 417 pp.

_____ *An Abstract of a Treatise of Human Nature*, Edited by Keynes and Sraffa, Thoemmes, Bristol, 1990, 32 pp.

_____ *The letters of David Hume*, Edited by J. Y. T. Greig, Vol I, Oxford University Press, 1932, 532 pp.

_____ *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edited by Kemp Smith, Thomas Nelson and sons, Great Britain, 1947, 249 pp.

_____ *A Dissertation on the Passions, The Natural History of Religion*, Edited by Tom Beauchamp, Clarendon Press, Oxford, 2007, 317 pp.

Referencias:

Tratado:

Tratado de la Naturaleza humana, Trad. Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981, 427 pp.

Investigación:

Investigación sobre el entendimiento humano, Trad. San Félix, Vidarte y Ors, Itsmo- Ágora, Madrid, 2004, 399 pp. Edición Bilingüe.

Abstract:

Un compendio de un tratado de la naturaleza humana, Trad. García Trevijano y García Artal, Revista Teorema, Valencia, 1977, 32 pp. Edición Bilingüe.

_____ *Escritos impíos y antirreligiosos*, Trad. José Tasset, Akal, Madrid, 2005, 143 pp.

_____ *Diálogos sobre la religión natural*, Trad. Carlos Mellizo, Aguilar, Buenos Aires, 1981, 169 pp.

- 1.- Acuña Vigil, Percy Cayetano, *La inducción en la obra de David Hume*, en Hatún Llaqta: Revista electrónica [Http://www.urbanoperu.com](http://www.urbanoperu.com) , N° 110108 – 08, 2007.
- 2.- Alsina, Fidel, *La imaginación razonada: La actividad del investigador científico*, Montena aula, Madrid, 1989, 126p.
- 3.- Aristóteles, *De anima*, Trad. Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires, 2008, 165pp.
 _____ *Metafísica, L VI y VII*, Trad. Blánquez Y Torres Samsó, Sarpe, Madrid, 1985.
 _____ *Tratados de lógica: Organon, Vol II (Analíticos segundos)*, Trad. Miguel Candel SanMartin, Gredos, Madrid, 1982.
- 4.- Ayer, A. J., *Hume*, Oxford University Press, London, 2000, 135 pp.
- 5.- Badía Cabrera, Miguel A., *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Universidad de Puerto Rico, 1996. 427pp.
- 6.- Barco Collazos, José Luis, *Sobre la teoría de la imaginación en la filosofía de Hume*, Universidad de Navarra, 2007, pp. 131-143.
- 7.- Blackburn, Simon, *Reason and Prediction*, Cambridge University Press, Freat Britain, 1973, 171 pp.
- 8.- Blanco Regueira, José, *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1981, 105 p.
- 9.- Bonjour, Laurenece, *Epistemology*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, 2002, 289 pp.
- 10.- Bronowski, Jacob, *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*, Gedisa, Barcelona, 1981, 152 p.
- 11.- Byrne, Ruth M. J., *The Rational Imagination :how people create alternatives to reality*, Cambridge, Massachusetts :The MIT Press.
- 12.- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, Trad. Eugenio Imaz, F.C.E., México, 1997, 405 pp.
- 13.- Cocking, J. M., *Imagination, A study in the History of Ideas*, Routledge, London, 1991, 297.pp.
- 15.- Correira y Schnieder (comp), *Metaphysical Grounding*, Cambrigde, U.Press, 2012, 309 pp., (Capítulo I y VII).
- 16.- Cottingham, John, *The Racionalists*, Oxford, U. Press, 1988.

- 17.- Currie and Ravenscroft, *Recreative Minds, Imagination in Philosophy and Psychology*, Clarendon Oxford University Press, New York, 2002, 233 pp.
- 18.- Debray, Régis, Bricmont, Jean, *A la sombra de la Ilustración*, Trad. Pable Hermida Lazcano, Paidós, Barcelona, 2004, 168p.
- 19.- De Paul, Michael (Comp.), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman and Little Publishers, Boston, 2001, 93 pp.
- 20.- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Trad. López y Graña, Grados, Madrid, 1987, 214 pp.
Discurso del método, trad. Eduardo Bello Reguera, Técnos, Madrid, 1999, 96 pp.
- 21.- Ezequiel, De Olaso, *Escepticismo e Ilustración*, Ed. La imprenta, Universidad de Carabobo, Venezuela, 1981, pp. 100.
- 22.- Ferraris Maurizio, *La imaginación*, La balsa de la medusa, Madrid, 1999, 195 pp.
- 23.- Festini Illich, Nelly, *La imaginación en la Teoría kantiana del Conocimiento*, Biblioteca de la Universidad Peruana de filosofía, Lima, 1948.
- 24.- Flew, Antony, *Hume's Philosophy of Believe*, Thoemmes, England, 1997, 286pp.
- 25.- Fogelin, Robert, *Hume's Skeptical Crisis*, Oxford University Press, 2009, 174pp.
- 26.- Furlong, E. J., *Imagination*, Georg Allen and Macmillan, Great Britain, 1961, 125pp.
- 27.- Frasca-Spada, Marina, "Quixotic Confusions and Hume's Imagination", en *Impressions of Hume*, Edited by Frasca-Spada, Clarendon Press, Oxford, 2005, p- 161-186.
- 28.- García, Eraña y King (comp.), *Teorías de la justificación en la epistemología contemporánea*, Vol I, UNAM-IIFS, México, 2013, 474 pp.
- 29.- Garret, Don, *Reasons to Act and Believe: Naturalism and Rational Justification in Hume's Philosophical Project*, Philos Stud (2007) 132, 1–16.
- 30.- Gérard, Alexander, *Un ensayo sobre el genio*, Trad. Herminio Andújar, Ediciones Siruela, Madrid, 2009, 216p.
- 31.- Goodman, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, Harvad University press, London, 1983, 131 pp.

- 32.- Holton, Gerald, *La imaginación científica*, Trad. Juan José Utrilla, F.C.E., 1985, 272p.
- 33.- Kail, P. J. E., *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2007, 264 pp.
- 34.- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Trad José del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1973, 792 pp.
- _____ *Filosofía de la Historia*, trad. Eugenio Ímaz, F.C.E., México, D.F., 2006, 155 pp.
- 35.- Kemp Smith, Norman, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, Londond 1964, 568 pp.
- 36.- Kneller, Jane, *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge University Press, 2007, 172 p.
- 37.- Lecaldano, Eugenio, *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Editori Laterza, Milan, 2003, 292 pp.
- 38.- Loeb; Louis, *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford Scholarship online, November 2003, pp. 280.
- 39.- López Sastre, Gerardo (comp.), *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, España, 2005, 239 pp.
- 40.- Lyons, Jack C., "General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume's Treatise", en *Hume Studies*, Volume XXVII, Number 2 (November, 2001) 247-278.
- 41.- Malherbe, Michel, *La Philosophie Empiriste de David Hume*, Librairie Philosophique J. Vrin, France, 1992, 319 pp.
- 42.- Meeker, Kevin, "Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?", en *Hume Studies* Volume XXIV, Number 1 (April, 1998), pp. 31-52.
- 43.- Michaud, Yves, *Hume et la Fin de la Philosophie*, Quadrige, Puf, France, 1999, 288 pp.
- 44.- Modell, Arnold, *Imagination and the Meaningful Brain*, Bradford Book, The MIT Press, London, 2003, 253 pp.
- 45.- Mounce, H. O., *Hume's Naturalism*, Routledge, New York, 1999, 148 pp.
- 46.- Noxon, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, Trad Carlos Solís, Alianza Editorial, Madrid, 1987, 194 pp.
- 47.- Nuyen, A. T., "The Role of Reason in Hume's Theory of Believe", en *Hume Studies*, Volume XIV, Number 2 (November, 1988), pp. 372-389.

- 48.- Ordoñez Pinilla, Camilo Andrés, *¿Es posible justificar el principio de uniformidad de la naturaleza?*, en Saga, Universidad de Colombia, <http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga14/Ordonez.pdf>
- 49.- Pecher y Zwaan, *Grounding cognition*, Cambridge University Press, New York, 2006, 326 pp.
- 50.- Penelhum, *Hume*, Macmillan Press, Great Britain, 1975, 223 pp.
- 51.- Popkin, Richard, *The History of Scepticism*, Oxford University Press, New York, 2003, 415 pp.
- 52.- Radcliffe, E. (ed.), *A companion to Hume*, Part I, Edited by., Blackwell Publishing, UK, 2009, p. 1-156.
- 53.- Read and, Richman (comp), *The New Hume Debate*, Routledge, Great Britain, 2007, 284 pp.
- 54.- Reid, Thomas, *Inquiry and essays*, edited by Beanblosson y Lehrer, Hackett Publishing, Indiana, 1983, 371 pp.
- 55.- Ruano de la Fuente, Yolanda, *Razón y pasión en Hume (sobre la miseria de la razón demostrativa)*, en: *Isegoría*, Revista de Filosofía Moral y Política, No. 36, Universidad Complutense, Madrid, 2007.
- 56.- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1966, 334 pp.
- 57.- Schaffer, Jonathan, *Grounding, transitivity and contrastivity*, en *Metaphysical Grounding*, Correia y Schnieder, Capítulo IV, University Press, London, 2012.
- 58.- Schlereth, Thomas, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1997, 230 pp.
- 59.- Stoljar Daniel, "Distinctions in Distinction", en: Jesper Kallestrup and Jakob Hohwy 2008 (eds.) *Being Reduced: New Essays on Causation and Explanation in the Special Sciences* (Oxford University Press), pp. 263-279.
- 60.- Strawson, P.F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, New York: Columbia University Press, 1985.
- 61.- Streminger, Gerhard, "Hume's Theory of Imagination", en *Hume Studies* Volume VI, Number 2 (November, 1980), 91-118.
- 62.- Stroud, Barry, *Hume*, Trad. Antonio Ziri6n, UNAM, M6xico, 1986, 376 pp.
- 63.- Szab6 Gendler, Tamar, *Intuition, imagination, and philosophical methodology*, Oxford :Oxford University Press, 2010.
- 64.- Vald6s y Fern6ndez (Comp.), *Normas, virtudes y valores epist6micos*, UNAM, M6xico, 2011, 550 pp.

- 65.- Walton, Kendall L., *Mimesis as a Make – Believe*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, 450 pp.
- 66.- Warnock, Mary, *Imagination and Time*, Oxford, Blackwell, 1994, 193 pp.
- 67.- White, Alan R., *The Language of Imagination*, Oxford, B. Blackwell, 1990.
- 68.- Wilbanks, Jan, *Hume's Theory of Imagination*, Martinus Nijhoff, The Hauge, Netherlands, 1968, 178 pp.
- 69.- Williamson, Timothy, *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford, 2013, pp. 1-29.
- _____ *Knowledge and its limits*, Oxford, New York., 2002, pp. 341.
- 70.- Wilson, Jessica, "What is Hume's Dictum, and Why Believe It?", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXX No. 3, May 2010, 595-637 pp.
- 71.- Winters, Barbara, "Hume on Reason", en *Hume Studies*, Volume V, Number 1 (April, 1979), 20-35.
- 72.- . Wright, J, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Great Britain, 1983.
- 73.- Zamora Águila, Fernando, *Filosofía de la imagen: lenguaje, imagen y representación*, 2006, ENAP, México. 371pp.