

IV

LA CRÉENCIA EN EL MUNDO EXTERNO

1. La pregunta por el origen

En la teoría del conocimiento humeana una creencia está justificada solo si se encuentra adecuadamente respaldada por nuestros razonamientos certeros y demostrativos concernientes a las relaciones de ideas o por nuestros razonamientos probables de carácter inductivo acerca de cuestiones de hecho. Además, con el fin de evitar las falacias y especulaciones que a juicio de Hume caracterizaron a muchos de los textos medievales y escolásticos, todo argumento debe situarse dentro de los límites de su teoría atomista, empirista y subjetiva de las ideas. Teniendo presente estas consideraciones, es razonable esperar que Hume introduzca su investigación acerca de la creencia en una realidad extramental constituida por cuerpos físicos en un tono marcado por un agnosticismo epistémico. Sin embargo, en el THN Hume introduce la sección titulada “*Del Escepticismo con respecto a los sentidos*” con una sentencia controvertida que ha sorprendido a muchos intérpretes:

Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos. (THN 1.4.2.1; SBN 187)

La segunda aseveración de este pasaje es sin duda muy llamativa, puesto que Hume parece aceptar lo que está en tela de juicio —si hay cuerpos o no— sin proveer ningún tipo de argumento. ¿Qué es lo que Hume realmente quiere decir al afirmar que la existencia de los cuerpos es algo que debemos dar por supuesto? ¿Cuál es la intención humeana al afirmar que es inútil que nos preguntemos acerca de esta materia? Claramente no se trata de una imposibilidad lógica. Si uno cree que *p*, debe ser al menos lógicamente posible preguntar sobre la verdad o falsedad de esta creencia. Hume ciertamente estaba al tanto de que una creencia que implica existencia

es en principio algo cuya negación es lógicamente posible y, por lo tanto, algo cuestionable por lo menos desde una perspectiva lógica. De hecho, parte importante de su estrategia escéptica mediante la cual se cuestiona la justificación epistémica del principio de inducción, apela precisamente a la posibilidad de concebir lo contrario de una cuestión de hecho sin caer en contradicción.

Una primera aproximación interpretativa para comprender las afirmaciones de Hume es apelar a la fuerza o imposición psicológica que posee esta creencia. Desde una perspectiva psicológica, la pregunta acerca de la existencia de los cuerpos no sería posible. La creencia en la existencia de cuerpos estaría tan poderosamente arraigada en nuestra psicología que ni siquiera nos sería posible considerar una respuesta negativa. Esta es una propuesta que se fundamenta en la determinación natural que poseen algunas de nuestras creencias. Como hemos visto en los capítulos anteriores, los mecanismos de la naturaleza operan de forma irreflexiva y automática en nuestra mente, imponiendo ciertas creencias cotidianas, pese a la ausencia de garantías epistémicas o normativas. Esto cobra particular importancia cuando Hume se refiere a las posiciones escépticas extremas y asegura expresamente que “la naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones” (THN 1.4.2.1; SBN 187).

Ahora bien, la interpretación psicológica con bases naturalistas conlleva algunos problemas que no podemos ignorar. Uno de ellos se centra en el estatuto de la supuesta imposibilidad de preguntar. Price, por ejemplo, parece estar en lo cierto al recordarnos que “al decir que es psicológicamente imposible considerar un ‘no’ como respuesta, aseveramos tácitamente que podemos considerarla” (1940, 12). Pese a que la naturaleza impone en nuestra psicología ciertas creencias de un modo irreflexivo y mecánico, no hay duda de que al afirmar que no podemos enjuiciar este tipo de creencia efectivamente estamos admitiendo la posibilidad de hacerlo. Así, la

explicación psicológica no es lo suficientemente fuerte como para descartar las reflexiones filosóficas asociadas al escepticismo, especialmente aquellas que nos sugieren que todo aquello concebible en la imaginación es existencialmente dependiente del ámbito subjetivo de lo mental. Este elemento va a ser central para que, una vez desarrollado el argumento de este capítulo, entendamos por qué Hume afirma que la existencia de los cuerpos es un *supuesto*. En particular, la subjetividad constitutiva de las percepciones humeanas hará que nos preguntemos si efectivamente es posible creer o afirmar la existencia de algo específicamente diferente de nuestras percepciones, como lo son los supuestos cuerpos físicos del dominio extramental.

Una segunda aproximación interpretativa que fue particularmente popular entre los comentaristas que participaron del llamado giro lingüístico a comienzos del siglo XX es la lectura *analítica*. Un buen exponente es Price, quien señala que la cuestión humeana de si hay o no cuerpos puede ser interpretada como carente de significado o directamente como una construcción gramaticalmente correcta que no conlleva una pregunta genuina, debido fundamentalmente al rango de generalidad implícita en ella:

Tiene sentido preguntar acerca de un tipo particular de cuerpo si este existe o no. Por ejemplo, tiene sentido preguntar si hay leones en la Antártica... Pero quizás cuando intentamos generalizar este proceso, y preguntamos si es que hay objetos materiales (‘si hay o no cuerpos’), caemos en el sinsentido y nuestra pregunta se transforma en una pseudo-pregunta. (Price 1940, 13)

A mi juicio, la interpretación analítica de Price es muy lejana a lo que Hume explícitamente sostiene en la sección *Del escepticismo con respecto a los sentidos*. Sin embargo, de un modo indirecto nos permite distinguir con mayor claridad entre aquello que es *inútil* cuestionar y lo que es *psicológicamente imposible* de preguntar. Es decir, más que una propuesta alternativa, la lectura analítica de

Price complementa la interpretación psicológica desde una perspectiva contemporánea preocupada por la semántica de nuestras expresiones lingüísticas que el mismo Hume no explicita en su obra. Dado el patente interés de Hume sobre las cuestiones empíricas y contingentes de la experiencia cotidiana, para él ciertamente no es vano o inútil preguntar acerca de la existencia de objetos o percepciones particulares o grupos de objetos o percepciones particulares. Preguntas como “¿existen camellos en la Amazonía?” o “¿hay una manzana en tu bolso?” son legítimas y tienen sentido. Pero, tal como sugiere Price, si generalizamos nuestra investigación y cuestionamos la existencia de todos los cuerpos, estaríamos poniendo en duda el marco referencial más alto y fundamental para todas nuestras preguntas existenciales.

Desde una perspectiva humeana, este tipo de cuestionamiento generalizado acerca de la existencia del mundo externo —de todos los cuerpos— sería inútil en cuanto atenta directamente contra nuestras disposiciones naturales y contra la costumbre, principio necesario para nuestra supervivencia como especie. Desde un punto de vista lógico es posible realizarla, ya que atañe a asuntos de existencia. Desde el punto de vista de su construcción gramatical tampoco hay objeción alguna que podamos hacerle. Sin embargo, parece ser una pseudo-pregunta ya que considerar seriamente una respuesta negativa implicaría la debacle de todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho y existencia. ¿Qué significado puede tener preguntarse algo así, si la respuesta ya está supuesta en todos nuestros razonamientos? Por este motivo creo que la estrategia analítica propuesta por Price, aunque lejana a los textos originales de Hume, permite complementar la interpretación psicológica con bases naturalistas.

¿Cuál es entonces la intención de Hume? Según lo que hemos rescatado de diversas interpretaciones, la intención humeana no es cuestionar el hecho de que creemos en la existencia de cuerpos. Más allá de cualquier consideración de índole teórica o filosófica, Hume sostiene que es un hecho que lo hacemos. Como quedará

evidenciado en las siguientes secciones, su intención tampoco es agotar su investigación con preguntas acerca del valor de verdad, el significado o la justificación epistémica que podamos otorgarle a esta creencia. Mas bien, me atrevo a afirmar que el propósito fundamental de Hume en la sección *Del Escepticismo con respecto a los sentidos* (THN 1.4.2.1; SBN 187) es investigar —asumiendo que creemos en los cuerpos— el origen o génesis psicológica de esta creencia sin perder de vista el marco referencial impuesto por su teoría de las ideas y sin sobrepasar dogmáticamente los dominios de lo cognoscible.

Hume centra sus reflexiones en un asunto de psicología empírica respecto de “las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos” (THN 1.4.2.2; SBN 187-188), es decir, desea investigar “por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la mente y la percepción” (THN 1.4.2.2; SBN 188). A continuación abordaremos las tres fuentes que podrían haber originado nuestra creencia en el mundo externo. Según Hume, estas fuentes corresponden a tres facultades: los sentidos, la razón y la imaginación. Pondremos especial atención en el hecho de que si nuestra creencia proviene de los sentidos, entonces debe estar garantizada por evidencia empírica. Si la fuente es la razón, entonces la creencia debe poder establecerse *a priori* (mediante relaciones de ideas) o *a posteriori* (mediante razonamientos sobre cuestiones de hecho). El fracaso de estas dos posibilidades de justificación nos llevará a establecer el origen de la creencia en el mundo externo en la concurrencia de ciertos atributos de algunas de nuestras percepciones con las disposiciones naturales de la imaginación.

2. Los sentidos

De acuerdo a Hume, nuestra creencia en la existencia de los cuerpos incluye dos creencias fundamentales:

- (i) Una creencia en la existencia continua de los objetos perceptuales mientras estos no son percibidos.
- (ii) La creencia de que los objetos de la percepción existen distintamente del hecho de ser percibidos.

Hume comprende el segundo punto como incorporando no solo una existencia *externa*, sino también una *independencia* en cuanto a la existencia y a la operación de los objetos de la percepción. Además, Hume sugiere que (i) y (ii) están mutuamente relacionados y constituyen nuestra creencia general en los cuerpos. Si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo mientras no son percibidos, entonces estos deben ser necesariamente distintos e independientes de nuestra percepción. Al mismo tiempo, si ellos son independientes y externos a nuestras mentes, entonces deben continuar existiendo mientras no son percibidos.

Para Dicker (1998, 163) esta supuesta doble implicación entre (i) y (ii) no es absolutamente clara, ya que podrían haber objetos que satisfacen la condición (ii), pero fallan en satisfacer (i), porque existen solo mientras son percibidos. Por ejemplo, considérese el caso en que percibimos algo justo antes de su aniquilación, tal como ocurre cuando una persona percibe un rayo de luz durante una violenta tormenta. En este ejemplo, la verdad de (ii) no implica necesariamente la verdad de (i). El rayo de luz podría dejar de existir justo en el momento en que el sujeto deja de observarlo. Afortunadamente este caso se presenta como una anomalía y no afecta la estrategia global de nuestra exposición. El mismo Hume centra su investigación en aquellas circunstancias más convencionales en que de hecho hay una implicación entre (i) y (ii). Así, siguiendo

a Hume, aceptemos que normalmente (i) y (ii) son creencias que constituyen nuestra creencia general en el mundo externo. Cualquier cargo en contra de la plausibilidad, de (i) o (ii), será un desafío para los fundamentos de nuestra creencia general en los cuerpos. Apliquemos esta estrategia a la percepción sensorial mediante el siguiente ejemplo:

Miro a través de la ventana de mi habitación. Veo un hermoso roble y luego cierro mis ojos por algunos segundos. Vuelvo a abrir mis ojos y veo un roble que se asemeja al que he visto antes. *Naturalmente*, yo *creo* que en este momento estoy viendo el mismo roble que observé hace algunos segundos atrás. Yo *creo* que se trata del *mismo objeto perceptual* que existía antes de que yo cerrara mis ojos. De hecho, yo *creo* que este objeto —el roble que veo ahora— continuó existiendo mientras yo no lo estaba percibiendo.

Las creencias expuestas en este ejemplo parecen ser comúnmente aceptadas y estamos dispuestos a otorgarles legitimidad sobre la base de un sinnúmero de experiencias sensoriales que tenemos día a día. Sin embargo, la teoría de las ideas humeana nos fuerza a sostener algo completamente diferente. De acuerdo a esta teoría “nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones” (THN 1.2.6.8; SBN 67) y estas percepciones siempre “dependen de los órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales” (THN 1.4.2.45; SBN 211), lo cual lleva a Hume a afirmar que ellas son siempre “discontinuas y dependientes de la mente” (THN 1.4.2.14; SBN 193).

Por lo tanto, nuestras creencias empíricas habituales acerca de la continuidad de los objetos que percibimos no se justifican sobre la base de aquello que experimentamos conscientemente cuando percibimos. De hecho, Hume afirma que las percepciones u objetos inmediatos de nuestra percepción consciente no pueden seguir existiendo cuando no son percibidos. Dada su existencia interrumpida y fragmentaria nuestras percepciones se desvanecen o cesan de

existir cuando no son percibidas. Por lo tanto, si entendemos *continuo* como “existiendo en el momento en que no las percibimos” (Bennett 2001, 287), podemos elaborar una primera conclusión en relación a los sentidos:

- (i) Debido a que nuestros sentidos son incapaces de transgredir el ámbito de nuestras percepciones, ellos no pueden originar la noción de *existencia continua* de los objetos de la percepción mientras estos no son percibidos¹⁰⁷.

Con respecto a la noción de distinción, Hume provee dos argumentos de sumo interés. El primero se basa en lo que podríamos llamar la particularidad o singularidad de nuestras percepciones. Cada vez que percibimos, solo somos conscientes de percepciones particulares que por sí mismas “no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá” (THN 1.4.2.4; SBN 189). Hume subraya el hecho de que una impresión particular o individual por sí misma es incapaz de generar alguna idea de “existencia doble” (THN 1.4.2.4; SBN 189)¹⁰⁸. En consecuencia, podemos sacar una nueva conclusión respecto de los sentidos:

- (ii) Nuestras impresiones sensoriales no ofrecen ninguna imagen o idea de algo *distinto, independiente o externo* a nuestras percepciones.

El segundo argumento utilizado por Hume para dar cuenta de la imposibilidad de que los sentidos sean la fuente de la idea de una existencia distinta es especialmente interesante. Aquí Hume nos sitúa en un escenario diferente al anterior en el que los sentidos presentan sus impresiones *como si fueran esas mismas existencias*, es de-

cir, como existencias distintas de la mente y no como imágenes de cosas que poseen este tipo de existencia. Hume no vacila al afirmar que esto implicaría “una especie de falacia e ilusión” (THN 1.4.2.5; SBN 189). Si esto fuera así, nuestros sentidos también deberían ser capaces de establecer una distinción clara y no problemática entre nosotros (la mente) y los objetos que se nos manifiestan durante un episodio sensorial (las percepciones)¹⁰⁹. Es decir, para dar cuenta de una distinción clara entre lo interno y lo externo —entre lo dependiente de lo mental y lo independiente de lo mental— nuestros sentidos deberían ser capaces de proporcionar algún criterio para demarcar entre la mente que percibe y aquello que percibimos. Aquí es interesante considerar el pasaje en que Hume realiza esta objeción en el contexto de su discusión acerca de la idea de existencia distinta de los objetos de la percepción (Cf. THN 1.4.2.5; SBN 189) en conjunto con algunas de sus declaraciones acerca de nuestra idea de identidad personal (Cf. THN 1.4.6.3; SBN 252). En el primer caso Hume sostiene:

A este respecto, podemos observar que todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación. Ahora bien, si los sentidos nos presentasen las impresiones como externas e independientes de nosotros, tanto nosotros mismos como los objetos tendríamos que ser manifiestos a nuestros sentidos, pues de otro modo no podrían ser comparados por estas facultades. Lo difícil es saber hasta qué punto somos *nosotros* objeto de nuestros sentidos. (THN 1.4.2.5; SBN 189)

¹⁰⁷ De un modo más informal esto equivale a decir que obviamente no podemos percibir una existencia continua que no es perceptible.

¹⁰⁸ Aceptar la idea de una existencia doble sería equivalente a aceptar la tesis filosófica que distingue entre la existencia de percepciones fragmentarias que dependen de la mente y la existencia de objetos externos e independientes del ámbito subjetivo de lo mental.

¹⁰⁹ Hume posteriormente va a decir que es concebible que una percepción exista con independencia de la mente al discutir la noción de identidad personal. Por lo tanto, concuerdo plenamente con Allison (2008, 232) cuando dice que la falacia y la ilusión de la cual habla Hume no puede referirse al supuesto de que las percepciones existen de esta manera, sino que radica en la idea de que esta forma de existir sería en principio detectable por nuestros sentidos.

Esta cita incluye dos planteamientos de importancia. Primero, se introduce un criterio de *incorregibilidad* perceptual propio de las epistemologías de la primera modernidad. Según este criterio todas las impresiones se manifiestan a la consciencia como realmente son. No es posible equivocarse o creer falsamente, por ejemplo, que uno está experimentando una percepción roja o que uno tiene dolor¹¹⁰. Segundo, ya que no podemos equivocarnos acerca de la naturaleza de las percepciones que experimentamos, debemos preguntarnos acerca de si estas se presentan o no como existiendo externamente o con independencia de nosotros. Tal como sugiere Allison, la pregunta fundamental aquí es “si la relación y situación de las percepciones respecto de uno mismo es inmediatamente percibida, como de hecho lo sería si la diferencia entre los objetos y nosotros fuera identificable por los sentidos” (2008, 233).

La sugerencia de Hume es que para distinguir adecuadamente entre lo que percibimos y nosotros mismos, es necesario primero que los sentidos nos entreguen una percepción de nosotros mismos. Aquí entramos en el territorio de la idea de identidad personal, tema que el mismo Hume describe como uno de los más *abstrusos* en filosofía, reconociendo que tendremos que “recurrir a la más profunda metafísica para darle respuesta satisfactoria” (THN 1.4.2.6; SBN 189). Pese a las dificultades que presenta cualquier proyecto filosófico destinado a determinar con claridad la idea de un *yo*, en el pasaje siguiente Hume se apresura y afirma que “es absurdo... imaginar que los sentidos puedan distinguir en ningún

¹¹⁰ Este criterio de incorregibilidad ha tenido una gran importancia histórica en todos los argumentos escépticos basados en la posibilidad de error perceptual. También ha servido como premisa fundamental para postular la existencia de datos sensoriales, es decir, de entidades no-físicas y dependientes del ámbito mental con las que nos relacionamos de forma directa en todo episodio perceptivo. Filósofos como Price (1932) o Robinson (1994) postulan que la existencia de estas entidades es algo evidente a la introspección. Es decir, cuando a un sujeto le parece que algo posee una cualidad sensorial F, entonces hay algo que posee aquella cualidad F. Este algo existente se establece introspectivamente sobre la base de las apariencias y no se identifica con ningún objeto espacio-temporal que supuestamente percibimos. Es precisamente de la mediación de los datos sensoriales o percepciones humeanas de donde surge el tradicional problema epistemológico del velo de la percepción.

momento entre nosotros mismos y los objetos externos” (THN 1.4.2.6; SBN 190). Esta opinión se ve respaldada por las opiniones que Hume específicamente expresa sobre este tema más avanzado el THN, en la sección acerca de la idea de identidad personal, donde da cuenta de la imposibilidad de detectar u observar algo distinto a una u otra percepción particular:

...siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular... cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo* y puede decirse que verdaderamente no existo... puedo aventurarme a afirmar que todos los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento. (THN 1.4.6.3; SBN 252)

Hume piensa que la idea de un *yo* considerado como algo distinto de nuestras percepciones es tan inconcebible como la idea de una sustancia, en la cual podrían apoyarse un grupo de percepciones. Cuando percibimos nuestro cuerpo o partes de nuestro cuerpo y les atribuimos existencia real o material, sin duda vamos más allá de los límites de nuestra experiencia sensorial. Si focalizamos la investigación en la entrega de nuestros sentidos, debemos descartar de raíz la posibilidad de cualquier *yo* trascendental, sustancial o empírico. Considerando la teoría humeana de la sustancia, su visión respecto de la identidad personal y, en general, la naturaleza subjetiva de nuestras percepciones, los sentidos no son capaces de establecer la distinción deseada. Así, podemos resumir el tercer punto del argumento humeano respecto a los sentidos del siguiente modo:

- (iii) No es posible atribuir externalidad o independencia a nuestras percepciones si nuestros sentidos no pueden distinguir clara y distintamente entre *nosotros mismos* y *los objetos de la percepción*.

Si consideramos los tres puntos que hemos mencionado, nos damos cuenta de que nuestros sentidos no pueden ser la fuente de nuestra creencia acerca de cuerpos continuos y distintos. La teoría de las ideas humeana se sustenta en una ontología subjetiva de las percepciones que podría tener importantes secuelas escépticas. En la teoría humeana no parece haber lugar para una diferencia específica entre una *supuesta* dimensión extramental de objetos espacio-temporales continuos y distintos que percibimos y su efímera manifestación en el ámbito subjetivo de lo mental¹¹¹.

3. La razón

Hume afirma que las operaciones de nuestro entendimiento pueden dividirse en dos clases o categorías exclusivas y conjuntamente exhaustivas. La primera categoría corresponde a nuestros razonamientos que conciernen *relaciones de ideas*. En esta categoría la verdad o falsedad de una proposición puede “descubrirse por la mera operación del entendimiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo” (EHU 4.1.1; SBN 25). La segunda categoría corresponde a aquellos razonamientos que conciernen *cuestiones de hecho y existencia* en los que “sólo la experiencia nos proporciona información” (THN 2.3.3.2; SBN 413). La proposiciones propias de las *relaciones de ideas* son auto-evidentes o demostrables, es decir, proposiciones cuyo valor de verdad o certeza no depende del mundo empírico o de la experien-

cia que nosotros tengamos de él. Se trata entonces de un dominio epistemológico en el que no acudimos a la experiencia y reinan las demostraciones lógicas y el principio de no-contradicción. Por el contrario, aquellas proposiciones que versan sobre cuestiones de hecho dependen enteramente de la experiencia y siempre aseveran o implican existencia.

La distinción anterior puede también comprenderse en términos de la capacidad que la razón tiene para comparar y descubrir relaciones entre ideas. Si consideramos a la razón como una facultad mediante la cual somos sensitivos o detectamos relaciones entre ideas, entonces las categorías mencionadas en el párrafo anterior se traducen en dos formas de razonamiento: el razonamiento *demostrativo* y el razonamiento *probable*. Tal como nos sugiere Kail (2007, 36-47), en el primer caso la facultad de la razón es sensitiva a relaciones necesarias y en el segundo caso a la relación filosófica de causalidad (la que presupone la relación natural de causalidad)¹¹². Ambos tipos de razonamientos consisten en la comparación de ideas que se relacionan de un modo u otro. En palabras de Hume, “todas las clases de razonamientos no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí” (THN 1.3.2.2; SBN 73), pero como hemos visto la diferencia radica en la naturaleza de esas relaciones. La razón demostrativa detecta relaciones de necesidad que pueden establecerse con independencia de la experiencia, en cambio la razón probable funda sus operaciones en ella y establece asociaciones solo contingentes.

¹¹¹ Pears señala que bajo estos supuestos no es posible decir algo como “tú caminaste fuera de la habitación” (1990, 170), sino que tendríamos que limitarnos a decir que “las impresiones en tu campo visual fueron reemplazadas por otras impresiones muy diferentes” (1990, 170). Por lo tanto, el problema no se detiene simplemente con la concepción humeana de los objetos materiales o con su visión fenoménica del cuerpo. Si admitimos que la mente no está en el espacio —tal como lo hace Hume en pasajes de la sección *De la Inmaterialidad del Alma* en el THN— al parecer tendríamos también que admitir que solo usamos palabras espaciales como *externo*, *interno* o *más allá* en un sentido metafórico.

¹¹² Kail (2007) afirma que la razón probable se ocupa de la relación filosófica de causalidad, pero no debemos olvidar que la relación de causalidad también es una de las tres relaciones *naturales* o principios naturales de asociación especificados por Hume, que son fundamentales para explicar nuestros hábitos inferenciales hacia el futuro y lo inobservado. A mi juicio, Kail está en lo correcto cuando afirma que para Hume “nuestra capacidad de razonar sobre la base de la relación *filosófica* de causalidad presupone que tenemos hábitos de inferencia —relaciones *naturales* entre ideas— que surgen a partir de la experiencia de causa y efecto” (2007, 42-43). Esto sugiere que la razón probable no posee autonomía respecto de los mecanismos de asociación natural de la imaginación. En otras palabras, cuando hablo de razón probable, presupongo el rol fundamental que cumple la relación natural de causalidad en este tipo de razonamientos.

La división entre dos tipos de razonamiento —razonamientos demostrativos sobre relaciones de ideas y razonamientos probables acerca de cuestiones de hecho y existencia— se ha llegado a conocer como *el tenedor de Hume* (Cf. Cap. II de este libro), ya que se presenta como una herramienta punzante de lucha en contra de algunas de las pretensiones cognoscitivas del racionalismo moderno (axioma causal, inducción, etc.) y de diversas formas de dogmatismo. En el contexto de nuestra discusión acerca del origen de nuestra creencia en cuerpos continuos y distintos, el tenedor de Hume posee una aplicación inmediata. O bien esta creencia se funda *a priori* en el ámbito de las relaciones de ideas o *a posteriori* sobre la base de nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho. La primera posibilidad queda descartada inmediatamente debido a la naturaleza de nuestros razonamientos demostrativos y la constatación de que todo juicio que asevere o implique existencia se funda en la relación de causalidad:

Las únicas existencias de que estamos ciertos son las percepciones que, al sernos inmediata y conscientemente manifiestas, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el fundamento primero de todas nuestras conclusiones. La única conclusión que podemos inferir cuando vamos de la existencia de una cosa a la de otra se hace por medio de la relación de causa y efecto, que muestra que hay una conexión entre ellas y que la existencia de una depende de la de la otra. (THN 1.4.2.47; SBN 212)

Nuestra creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos no puede fundarse *a priori*. Esto implicaría una violación directa del tenedor de Hume. Por ello él rechaza inmediatamente cualquier tipo de aproximación demostrativa y considera la segunda alternativa, la posibilidad de que esta creencia se funde en nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho. Ahora bien, para que nuestra creencia surja de la experiencia tendríamos que ser capaces de realizar una inferencia desde lo observado (nuestras

percepciones) a lo inobservado (la supuesta existencia continua y distinta de ellas). Este tipo de inferencias debe sustentarse en la relación de causalidad, ya que este es el único mecanismo que “nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual (*present testimony*) los sentidos, o de los registros de nuestra memoria” (EHU 4.1.3; SBN 26)¹¹³. Lamentablemente esto no es posible dentro del marco de la teoría de las ideas que rige a la epistemología humeana. Para inferir de una causa a un efecto tendríamos que haber experimentado una conjunción habitual entre las impresiones involucradas en la inferencia. En este caso, solo es posible haber experimentado percepciones observadas y no las problemáticas percepciones *inobservadas* o imperceptibles que la inferencia necesita:

Pero como no hay otros seres presentes a la mente que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos. Es im-

¹¹³ El planteamiento de Hume sobre la memoria es otra temática altamente problemática dentro de su filosofía. Al comienzo del THN, Hume dice que “ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las vívidas ni las tenues, pueden aparecer en la mente a menos que les hayan precedido sus correspondientes impresiones a fin de prepararles el camino, la imaginación no se ve obligada con todo a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada a este respecto, sin capacidad alguna de variación” (THN 1.1.3.2; SBN 9). Esta descripción distingue entre las ideas de la memoria y la imaginación en términos psicológicos —dada la diferencia de grado de fuerza y vivacidad— y en términos de la preservación del orden y la forma original con que se manifestaron sus impresiones. Sin embargo, posteriormente Hume admite que “es imposible hacer presentes las impresiones pasadas a fin de compararlas con sus impresiones presentes y ver si su disposición es exactamente similar” (THN 1.3.5.3; SBN 85). Si esto es efectivo, entonces el criterio de orden y forma de aparición no es adecuado y solo podemos respaldar la diferencia en términos del impacto psicológico, algo que Hume mismo reconoce como insatisfactorio. Por ejemplo, Hume admite que “del mismo modo que, al perder fuerza y vivacidad, puede debilitarse una idea de la memoria hasta el punto de ser tomada por idea de la imaginación, esta última puede adquirir a su vez tal fuerza y vivacidad que sea tenida por idea de la memoria, con lo que tiene los mismos efectos de esta sobre la creencia y el juicio” (THN 1.3.5.6; SBN 86). Todo esto implicaría que incluso en aquellos casos de inferencia causal genuina, el “registro de nuestra memoria” no sería lo suficientemente confiable como fuente de testimonio de lo que realmente percibimos, es decir, como fuente del modo en que se manifestaron sus impresiones correspondientes.

sible, por tanto, que a partir de la existencia o de cualquier cualidad de las percepciones podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de los objetos, ni tampoco satisfacer siquiera nuestra razón en este punto. (THN 1.4.2.47; SBN 212)

Hume nuevamente desecha la posibilidad de fundar en la razón nuestra creencia en cuerpos continuos y distintos, en este caso específico en la razón probable acerca de cuestiones de hecho. La propuesta de Hume establece con claridad que “no podemos establecer ninguna conclusión acerca de entidades no-experienciables, esto es, acerca de entidades que en principio ni siquiera podrían ser sentidas” (Price 1940, 26). Por lo tanto, nuestra creencia en el mundo externo carece de justificación o bases normativas dentro del marco impuesto por la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

Sin embargo, pese a lo claro del proceso de argumentación, en el pasaje citado (THN 1.4.2.47; SBN 212) Hume insiste en quebrantar su neutralidad ontológica acerca de lo no cognoscible utilizando el término *objeto* para distinguirlo del término *percepción*, es decir, como sinónimo de percepción no perceptible u objeto físico no percibido. Desde un punto de vista epistemológico la insistencia de Hume en tratar estos “objetos inobservables” como existencias específicamente diferentes de nuestras percepciones o, al menos, como objetos que existen más allá de nuestra experiencia inmediata, carece de justificación. Hume ya ha provisto argumentos robustos para establecer que este tipo de juicios no pueden justificarse normativamente o fundarse en nuestra razón, sea de manera *a priori* o *a posteriori*. Si Hume insiste en hacer afirmaciones ontológicas y hablar como si existiera una realidad incontrovertida más allá de los límites de nuestra experiencia presente y pasada, es porque él —tal como todos nosotros— *supone* este dominio y está sesgado por las poderosas e irreflexivas inclinaciones naturales de la imaginación. Sin duda, él está consciente de esta fuerza psicológica ciega de la

naturaleza y gran parte de su interés, en adelante, se centrará en dar cuenta de por qué insistimos en creer, esperar y proyectar lo que él mismo ha demostrado ser insostenible desde la perspectiva de la razón (demostrativa y probable) y los sentidos.

4. Constancia y coherencia

Hume quiere entender cómo y por qué de hecho creemos en la existencia de cuerpos continuos y distintos. Tras el intento fallido de encontrar la raíz y el fundamento de esta creencia en la razón o en los sentidos, Hume señalará que el único origen posible de la creencia en un mundo externo debe surgir de la concurrencia de ciertos atributos de algunas de nuestras impresiones con algunas cualidades de la facultad de la imaginación. Para entender la génesis psicológica de esta creencia, debemos comenzar entonces por aclarar cuáles son aquellos atributos que caracterizan a nuestras impresiones.

Hume es enfático al señalar que estos atributos son solo dos y veremos que no son atribuibles a todas nuestras impresiones. El primero de ellos es la *constancia*, es decir, la manera “uniforme” (THN 1.4.2.18; SBN 195) en que se nos manifiestan algunas de nuestras impresiones. El hecho de que algunas impresiones se presenten siempre de la “misma forma” (THN 1.4.2.18; SBN 194) se ha interpretado también como una “obstinación en la recurrencia” (Price 1940, 32) o simplemente como una “uniformidad” (Bennett 2001, 290) en el aparecer:

Luego de un breve examen, encontramos que todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar

los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. (THN 1.4.2.18; SBN 194)

Un elemento clave de esta cita es que Hume detalla que la *constancia* no es una característica de todas nuestras impresiones, sino solo de aquellas a las que le atribuimos existencia externa. Los ejemplos que Hume utiliza —montañas, casas y árboles— apuntan a percepciones que percibimos como existiendo independientemente de nosotros. Hume evita la referencia a cualquier tipo de impresiones dependientes del ámbito mental, tales como la sensación de dolor o de placer, porque a este tipo de impresiones emocionales normalmente no le atribuimos una existencia continua y distinta.

Ahora bien, la cita mencionada podría también confundir al lector. Hume abiertamente utiliza un lenguaje de objetos físicos y asume la existencia de montañas, casas y árboles mientras estos no son percibidos, pese a que de acuerdo a su doctrina oficial “toda impresión es una existencia interna y efímera” (THN 1.4.2.15; SBN 194). Si acotamos nuestras observaciones a la doctrina de las ideas que el mismo Hume defiende, los ejemplos citados no se refieren más que a percepciones complejas que efectivamente dependen del ámbito mental para existir. Tal como dice Price, en todos estos ejemplos Hume “no podría hablar de estar mirando eso *nuevamente* o de *volver* a verlo, ya que no habría un ‘eso’ al cual regresar” (1940, 32). Quizás, para no caer en este embrollo conceptual habría sido mucho mejor que Hume hubiera hablado de impresiones o percepciones complejas y no de casas, sillas u objetos.

¿Es Hume inconsistente al utilizar un lenguaje de objetos materiales y asumir su existencia externa en este pasaje? ¿Por qué habla de objetos materiales y no de percepciones como lo demanda su teoría de las ideas? Este es un problema que no atañe solo al pasaje recién citado, sino a gran parte de las afirmaciones que Hume hace en la sección *Del Escepticismo con respecto a los sentidos*. Si bien Hume claramente cree en la existencia de cuerpos continuos

y distintos, el contexto filosófico de sus reflexiones y su teoría de las ideas no le permiten expresarse con tal nivel de ambigüedad, a no ser que él mismo dé cuenta de manera explícita de una estrategia diferente. De hecho, hay evidencia textual que sugiere que en el contexto de su investigación acerca de la génesis de nuestra creencia en el mundo externo, Hume se sitúa intencionalmente en una perspectiva diferente que explica la ambigüedad en el uso de los términos. Según Allison (2008, 235), Hume estaría hablando desde el punto de vista de un observador *vulgar*, es decir, desde la perspectiva no filosófica de un observador común que no distingue entre percepciones y objetos materiales. Así lo enunciaría el mismo Hume en el siguiente pasaje:

A fin de evitar toda ambigüedad y confusión a este respecto, señalaré que voy a explicar aquí las opiniones y creencias del vulgo en lo referente a la existencia de los cuerpos, y que, por consiguiente, tendré que conformarme enteramente al modo que éste tiene de pensar y expresarse. (THN 1.4.2.31; SBN 202)

Como veremos después Hume caracteriza negativamente la posición del vulgar contrastándola con la del filósofo que distingue entre nuestras percepciones subjetivas y los objetos materiales (casas, sillas, mesas, montañas, etc.) que no dependen de nosotros para su existencia.¹¹⁴ Por el contrario, el observador vulgar habla de objeto, impresión, casa o montaña indistintamente para referirse a aquello que es inmediatamente accesible durante una experiencia, es decir, el vulgar habla y describe su experiencia sin realizar ningún tipo de distinción ontológica entre nuestras percepciones y aquellos objetos materiales extramateriales que suponemos existen con independencia. Por lo tanto, en muchos de estos pasajes Hume habla como si fuera un observador vulgar y esto explicaría la ambigüedad terminológica

¹¹⁴ Ver capítulo V, sección 3.

de sus expresiones, pero en ningún caso tenemos que identificarlo con el vulgar o con el filósofo, ya que desde un punto de vista teórico estricto él reconoce que solamente tenemos acceso epistémico a percepciones (impresiones o ideas, simples o complejas).

Teniendo en cuenta que Hume nos habla desde la perspectiva vulgar, retomemos la discusión central. Vimos que Hume introduce la constancia como un atributo que no caracteriza a todas nuestras impresiones, sino solo a aquellas a las que les atribuimos existencia externa. Para comprender adecuadamente lo que Hume nos quiere decir, piénsese en el siguiente episodio: S se encuentra mirando directamente un libro que tiene en sus manos y luego voltea su cabeza en otra dirección para observar una pintura colgada en la muralla a su espalda. Luego, S vuelve a mirar el libro que tiene en sus manos. Puede esquematizarse este episodio perceptual del siguiente modo¹¹⁵:

- (i) $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, A_6 \dots$
- (ii) B_1, B_2, B_3
- (iii) $A_{10}, A_{11}, A_{12}, A_{13}, A_{14}, A_{15}$

Durante (i) S está percibiendo una serie continua de percepciones semejantes del tipo A. Durante (ii) S está percibiendo un tipo diferente de percepciones, llamémoslas percepciones semejantes del tipo B. Por último, durante (iii) S está percibiendo una *nueva* serie de percepciones semejantes muy parecida a la serie que observó durante (i). Desde una perspectiva humeana la situación descrita también podría ilustrarse como un episodio en el que percibe:

- (i) Una serie ininterrumpida de percepciones semejantes del tipo A.
- (ii) Interrupción (experiencia de una serie ininterrumpida de percepciones semejantes del tipo B).
- (ii) Una serie ininterrumpida de percepciones semejantes del tipo A.

Hume llama *constancia* a aquel atributo o característica que poseen ciertas series de percepciones como (i) y (iii) que se asemejan mucho y que, pese a la interrupción de series diferentes como (ii), las experimentamos como continuas e ininterrumpidas. Así, cuando observamos un objeto perceptual tras una interrupción, nosotros *creemos* que se trata del mismo objeto que observábamos antes del quiebre. Hume sugiere que podemos imaginar todo tipo de situaciones e interrupciones, por ejemplo AAAAABBBBAAAAAA O AAAAABBBCCDDAAAAAA, y siempre nos inclinaremos a confundir la primera serie de As con la segunda serie de As, creyendo que se trata de lo mismo. En su explicación psicológica, Hume señala que uno experimenta las series "sin la menor alteración" (THN 1.4.2.18; SBN 195) y lamentablemente parece definir la constancia en términos de una similitud o semejanza *exacta*. Esto es un desacierto, ya que no podemos ignorar la brecha existente entre las series. Por tanto, a pesar de lo dicho por Hume, es importante clarificar que (i) y (iii) no pueden conectarse o asociarse vía una relación de similitud exacta, sino solo por un parecido cercano. Las series parecen ser idénticas, pero no lo son.

Es hora de introducir el segundo atributo o característica de nuestras impresiones, que en concurrencia con la imaginación, nos induce a creer en la existencia continua de los cuerpos. Hume argumenta que la constancia no es absolutamente perfecta y que en ocasiones los objetos de nuestra experiencia no solo cambian de lugar, sino que son interrumpidos con frecuencia. Por ello debemos apelar a la *coherencia* de nuestras impresiones:

¹¹⁵ Esta forma de esquematizar los episodios perceptuales desde una perspectiva humeana es similar a la utilizada por Price (1940, capítulo III) y Stroud (1977, capítulo V). Si bien la estructura es limitada, la idea es dar cuenta del carácter fragmentario de percepciones que son diferentes, pero que se experimentan como percepciones similares. Los subíndices intentan dar cuenta de la diferencia numérica de las percepciones y las letras intentan dar cuenta de la semejanza que se aprecia entre percepciones numéricamente diferentes. En principio, también podríamos hablar de tipos de percepciones (en base a la semejanza existente entre ellas) y de ejemplificaciones (*tokens*) de un tipo.

Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una coherencia y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos. Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me han acostumbrado ya a ver una alteración similar producida en un espacio de tiempo similar, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos. (THN 1.4.2.19; SBN 195)

El ejemplo de Hume sugiere que muchas de las series de percepciones continuas que experimentamos ahora —pese a las diversas alteraciones e interrupciones— preservan (son coherentes con) las mismas relaciones temporales propias de otras series semejantes de percepciones continuas y alteradas que hemos experimentado en el pasado. Piénsese en el siguiente episodio perceptual:

(i) $A_1, A_2, A_3, B_1, B_2, B_3, C_1, C_2, C_3, D_1, D_2, D_3$

Supongamos que (i) corresponde a la experiencia perceptual que habitualmente hemos tenido al observar una llama de fuego que lentamente disminuye su tamaño. En efecto, hemos experimentado esta serie muchas veces en el pasado al observar cómo se consume lentamente el fuego de una chimenea. Supongamos ahora (ii) que miramos el fuego; luego (iii) que dejamos la chimenea por media hora, y, finalmente, (iv) que volvemos a la chimenea y miramos el fuego:

(i) $A_1, A_2, A_3, B_1, B_2, B_3$

(ii) -----

(iv) D_1, D_2, D_3

La idea de Hume es que en el pasado nuestra experiencia perceptual no tuvo la forma de una serie interrumpida $A_1, A_2, A_3, B_1,$

B_2, B_3 ----- D_1, D_2, D_3 como ahora. Nuestra experiencia pasada era muy similar respecto al inicio y el final, pero la serie estaba conectada por una seguidilla de percepciones C_1, C_2, C_3 . Sin embargo, Hume parece estar efectivamente en lo cierto al argumentar que la experiencia perceptual presente $A_1, A_2, A_3, B_1, B_2, B_3$ ----- D_1, D_2, D_3 es *coherente* con mi experiencia anterior del tipo (i), a pesar de la brecha en el medio. Price resume la idea central de una manera adecuada:

(...) Se dice que dos impresiones sensoriales (o dos *sets* de impresiones sensoriales) que poseen una brecha temporal entre ellas son *coherentes*, si cada una de ellas se asemeja respectivamente a la primera y a la última parte de una serie continua, que tiene aproximadamente la misma extensión de tiempo entre ellas: esta serie continua siendo de la misma clase o tipo de las series que frecuentemente han sido observadas en el pasado, siempre en el mismo orden. (Price 1940, 36)

La propuesta humeana es que relacionamos una sucesión presente de percepciones interrumpidas como perteneciendo al mismo tipo de series continuas observadas en el pasado. Esto contribuiría, por ejemplo, a nuestra creencia de que entre un fuego grande y uno pequeño hubo una instancia intermedia en la que la llama era mediana. Nosotros asociamos las mismas relaciones temporales entre nuestras series perceptuales sobre la base de nuestras experiencias habituales (acostumbradas) y la semejanza de aquellas percepciones que las constituyen.

5. Imaginación e identidad

Ahora es necesario que expliquemos cómo es que la *coherencia* y la *constancia* nos inducen a creer en la existencia continua e independiente de los cuerpos. Hume asegura que la coherencia es un principio “demasiado débil para sostener por sí solo un edificio tan vasto como éste de la existencia continua de todos los cuerpos externos” (THN 1.4.2.23; SBN 198-199) y centra su discusión especialmente en la importancia de la constancia de las percepciones. Para entender lo que podríamos llamar la *atribución de la identidad* por parte de la imaginación vale la pena recordar que para la teoría de las ideas de Hume cada percepción es particular, independiente y diferente de las demás. Así, durante la observación de una serie continua de percepciones semejantes AAAAAAAAAA, cada percepción simple o compleja del tipo A ($A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, A_6, \dots$) es particular¹¹⁶. Esto significa que nuestras percepciones son numéricamente diferentes. Considérense las siguientes series perceptuales:

- (i) $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, A_6$
- (ii) $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5, A_6, B_1, B_2, B_3, A_7, A_8, A_9, \dots$

Si todas nuestras percepciones son numéricamente diferentes, es fundamental que aclaremos los tres puntos que se detallan a continuación:

- 1) ¿Por qué creemos que durante (i) observamos el mismo objeto?
- 2) ¿Por qué creemos que durante las últimas etapas de (ii) observamos el mismo objeto que observamos antes de la interrupción, es decir, durante la primera etapa de (ii)?
- 3) ¿Por qué en ambos casos, (i) y (ii), atribuimos una exis-

¹¹⁶ En palabras de Hume, las percepciones son “distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado...” (THN 1.4.6.3; SBN 252).

tencia distinta e independiente de lo mental a nuestras percepciones? ¿Cuál es la implicancia de esta atribución?

La respuesta a estas interrogantes está íntimamente relacionada con la efectividad psicológica que posee la relación natural de semejanza en nuestra imaginación. En opinión de Hume, si experimentamos una serie continua e ininterrumpida de percepciones como (i), no tenemos bases epistémicas para categorizar estas diferentes etapas como etapas en las que percibimos lo mismo. Por ejemplo, imaginen una serie en la que vemos un libro en t_1 , vemos un libro en t_2 , y finalmente vemos un libro en t_3 . La tesis de Hume nos obliga a aceptar que desde la perspectiva de su teoría de las ideas no hay justificación epistémica alguna para categorizar estas instancias, como instancias en las que un sujeto observa el mismo libro. Sin embargo, Hume nos dice que cuando percibimos una serie continua de percepciones que se conectan por una relación de semejanza, entonces nuestra imaginación, mediante una disposición o instinto natural, nos conduce a creer que percibimos un objeto idéntico a través del tiempo:

La misma naturaleza y esencia de la relación consiste en conectar nuestras ideas entre sí, facilitando, cuando una aparece, la transición a su idea correlativa. El paso entre ideas relacionadas, pues, es tan suave y fácil que produce poca alteración de la mente, y parece como si se estuviera siguiendo una misma dirección; y como la continuación de una misma acción es efecto de la contemplación continua del mismo objeto, ésta es la razón de que atribuyamos identidad a toda sucesión de objetos relacionados. El pensamiento se desliza a lo largo de la sucesión con la misma facilidad que si considerara un solo objeto, y de este modo confunde la sucesión con la identidad. (THN 1.4.2.34; SBN 204)

Es de suma importancia reparar en la terminología que Hume utiliza en esta cita. Nos dice que el paso de las ideas es tan expedito que “parece como si” se estuviera siguiendo una misma dirección. Afirma que nosotros atribuimos identidad y que el pensamiento se desliza con la misma facilidad que si considerara un solo objeto. El uso de estas expresiones enfatiza una vez más la doctrina oficial de Hume, donde la idea de identidad tiene el estatuto de una “ficción” (THN 1.4.2.29; SBN 201), es decir, de algo *fingido* por la mente como efecto de la relación de semejanza y de las disposiciones naturales de la imaginación.

Ahora bien, lo que sucede en aquellas situaciones en que experimentamos una interrupción en las series de percepciones es mucho más complejo¹¹⁷. En estos casos no solo está en juego la creencia de que las percepciones que vemos tras la interrupción son las mismas que vimos antes de esta, sino también la creencia de que estas continuaron existiendo mientras no eran percibidas. La respuesta humeana para estos casos es que la constancia de estas percepciones es tal que la interrupción entre series similares no produce alteración en ellas. Es decir, a pesar de la interrupción las series parecen ser idénticas. Esta respuesta es altamente naturalista y sustentada en la fuerza de la semejanza y en nuestra experiencia pasada:

Esta semejanza es observada miles de veces y de un modo natural conecta entre sí muchas ideas de esas percepciones discontinuas, por medio de la más fuerte relación, con lo que lleva a la mente a pasar fácilmente de una a otra. (THN 1.4.2.35; SBN 204)

La sugerencia es que la transición de la imaginación en los casos de percepciones interrumpidas es tan natural y fácil como en aquellos casos de percepciones continuas e ininterrumpidas. Por cierto,

¹¹⁷ Por ejemplo, en el caso en que un sujeto observa una silla y luego cierra los ojos. Tras un rato, el sujeto vuelve a abrir los ojos y se encuentra con un nuevo grupo de percepciones que se asemejan a las que observó anteriormente.

la *constancia* puede ser definida adecuadamente como el confundir el primer caso con el segundo de manera natural e irreflexiva. ¿Es adecuada esta analogía directa que hace Hume entre ambos casos? Pese a que en ambos casos la imaginación *finge* una idea de identidad, a juicio de importantes comentaristas la analogía no parece sustentarse. Por ejemplo, Pears (1990) ha señalado pertinentemente que la transición ficticia de la imaginación en los casos de observación ininterrumpida es muy diferente a la que se produce en aquellos casos de observación interrumpida. En el primer caso se trata de una transición que opera sobre la base de lo que está siendo observado en el presente, mientras que en el segundo caso hay un déficit mayor de justificación epistémica por el simple hecho de que inferimos desde lo que hemos observado hacia lo desconocido. Para comprender mejor la diferencia veamos la siguiente tabla explicativa:

| <u>Experiencia Perceptual Ininterrumpida</u> | <u>Experiencia Perceptual Interrumpida</u> |
|--|--|
| (A ₁ , A ₂ , A ₃ , A ₄ , A ₅ , A ₆ ...) | (A ₁ , A ₂ , A ₃ , A ₄ , B ₁ , B ₂ , B ₃ , A ₅ , A ₆ , A ₇ ...) |
| (a) <i>Percibimos continuamente</i> (sin interrupción) percepciones semejantes y temporalmente discontinuas. | (a) <i>No percibimos continuamente</i> percepciones semejantes y temporalmente discontinuas. |
| (b) <i>Imaginamos</i> una percepción única y temporalmente continua basándonos en lo que percibimos en el presente | (b) <i>Imaginamos</i> una percepción única y temporalmente continua asumiendo más de lo que percibimos en el presente. |
| (c) Les atribuimos una identidad perfecta. | (c) Les <i>atribuimos</i> una identidad perfecta. |

En ambos casos hay una contradicción entre la información que nos proporcionan los sentidos y la propensión natural de nuestra imaginación. Según Hume, la imaginación soluciona esta contradicción “sacrificando un principio a favor del otro” (THN 1.4.2.37; SBN 206) a través de una *ficción* de identidad. Sin embargo, es evidente que la existencia de percepciones que no son percibidas se asume expresamente solamente durante la ocurrencia de series interrumpidas. Solo allí la ficción de la identidad se basa en datos que no poseemos y que transgreden los límites de la razón probable y la sensación. Para que podamos inferir de un objeto a otro necesitamos haber observado conjunciones constantes entre objetos similares en el pasado. Por lo tanto, este tipo de inferencias es imposible si se trata de objetos o percepciones que no hemos observado. Hume asume o *supone* que estas series interrumpidas están conectadas por una existencia continua, externa e independiente, sin clarificar cómo es que somos capaces de imaginar, inventar o fingir una idea para la cual no tenemos una correspondiente impresión.

¿Por qué Hume insiste en esta interpretación a pesar de su carácter contradictorio? Su enfoque naturalista es sin duda riesgoso y sirve para explicitar nuevamente que su objetivo fundamental aquí no es el análisis conceptual o la justificación epistémica, sino una investigación empírica y descriptiva acerca de hechos psicológicos. En este caso lo que está en juego es sin duda una concurrencia de los atributos de constancia y coherencia con las propensiones naturales de la imaginación que nos hacen continuar e ir más allá de las regularidades que de hecho hemos observado. En este contexto, Hume afirma que “la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando no se acaben sus objetos” (THN 1.4.2.22; SBN 198) y que cuando nuestra mente “ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformidad entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible” (THN 1.4.2.22; SBN 198).

La imaginación se presenta una vez más como una facultad eminentemente sensitiva o pasional. Ya hemos mencionado el rol que esta tiene en la explicación humeana del origen de la idea de conexión necesaria, donde nuestra mente siente una determinación de pasar de una percepción a la otra como resultado de la costumbre. Este *sentimiento* se identifica con la impresión interna de reflexión que provee la idea de necesidad. Sin embargo, basta una mirada superficial para darnos cuenta de que en el caso de la creencia en cuerpos continuos y distintos, la estrategia humeana adopta una posición naturalista aún más extrema que se aleja cabalmente del dominio tradicional de la justificación epistémica (relaciones de ideas y cuestiones de hecho). Respecto a la existencia de cuerpos continuos y distintos no hay ninguna regularidad entre lo observado y lo inobservado que nos pueda afectar. Es decir, no hay ningún tipo de impresión, ya sea de sensación o de reflexión, que cumpla un rol análogo al sentimiento de determinación que Hume menciona como elemento fundamental en el caso específico del origen de la idea de necesidad. Por el contrario, según Hume, en este caso la imaginación simplemente finge o supone que aquello que hemos observado continúa existiendo mientras no lo estamos percibiendo.

El gran problema que enfrenta Hume radica en cómo conciliar este tipo de actividades suplementarias de la imaginación con el principio empírico. Los casos en que la imaginación finge o supone se desmarcan de la caracterización tradicional de la teoría de las ideas humeana restringida al ámbito de lo que es concebible, es decir, restringida al ámbito de las percepciones. Cuando la imaginación *supone* o *finge* contenidos mentales, estos no corresponden a la categoría de las percepciones humeanas, ya sean estas impresiones o ideas. Si agregamos a esto el hecho de que Hume asegura que toda creencia —incluyendo nuestra creencia vulgar en los cuerpos— se distingue fundamentalmente por el modo que tenemos de concebir una idea (THN 1.3.7.4-5; SBN 96), la situación es aún más problemática.

¿Qué tipo de contenido mental es el que suponemos o fingimos cuando creemos en la existencia continua y distinta de los objetos? Esta pregunta sin duda constituye uno de los temas interpretativos más difíciles de la obra humeana. Según la teoría de las ideas de Hume solo es posible concebir percepciones (ideas o impresiones). Sin embargo, lo que parece estar en juego en algunas de nuestras creencias fundamentales no son percepciones en el sentido tradicional, sino ficciones o suposiciones de la imaginación. Lo que debemos aclarar entonces es la naturaleza de estas suposiciones o ficciones dentro de la teoría humeana y analizar el rol que cumplen en creencias cuyo fundamento no podemos detectar dentro del dominio de lo concebible. Una primera aproximación al tema radica en la diferencia entre aquello que podemos *concebir* y aquello que solo podemos *suponer*. Centremos nuestra discusión momentáneamente en un excelente comentario realizado por Strawson:

Cualquier cosa que cuente como una genuina *concepción* de algo debe poseer contenido descriptivo en términos de la teoría de las ideas: debe tener un contenido basado o copiado directamente de una impresión. De manera diferente, una suposición de que algo existe o es el caso puede ser una *suposición* genuina, es decir, una suposición genuina acerca de algo y por tanto inteligible en el sentido actual del término, sin ser rica en contenido (o significativa o inteligible) en términos de la teoría de las ideas. (Strawson 2000, 37)

Esta indicación de Strawson nos sirve para clarificar dos aspectos que debemos tener en cuenta al momento de abordar el rol de nuestra imaginación cuando finge o supone la existencia continua y distinta de los objetos cuando estos no son percibidos. Primero, desde la perspectiva de la teoría de las ideas aprobada por Hume estos supuestos o ficciones poseen una connotación negativa. Al no satisfacer los requerimientos del principio empírico, no son capaces de otorgarnos una concepción clara o una idea provista de contenido descriptivo acerca de una existencia continua y distinta. Por

lo tanto, bajo la mirada estricta que impone el principio empírico humeano, estas suposiciones o ficciones no satisfacen ni los requerimientos semánticos, ni los requerimientos de justificación (relaciones de ideas o cuestiones de hecho) propios de aquello que podemos concebir genuinamente, es decir, de nuestras percepciones.

Sin embargo, hay un segundo aspecto que no podemos ignorar y que el mismo Hume parece no reconocer adecuadamente. La imposibilidad de satisfacer el principio empírico de la teoría de las ideas no es suficiente para despojar a las suposiciones o ficciones de la imaginación de todo contenido, al menos en el caso de la ficción de una existencia continua y distinta de los cuerpos. Esta ficción ciertamente es algo dispuesto naturalmente por la imaginación que —pese a ser una pseudo-idea y estar desprovista del contenido descriptivo propio de una concepción— es coherente y tiene sentido, independientemente de cualquier consideración referencial o genética¹¹⁸.

El estatuto que posee nuestra ficción o suposición de una existencia continua y distinta de los cuerpos genera conflictos con el empirismo genético que el mismo Hume propone para una ciencia del hombre. Él está plenamente consciente de que esta creencia no puede ser el efecto de la costumbre o del hábito, ya que, si es así, estaríamos hablando de “un hábito adquirido gracias a algo que nunca estuvo presente a la mente” (THN 1.4.2.21; SBN 197). Su explicación acerca de cómo adquirimos la idea de una existencia continua y distinta de los cuerpos es insatisfactoria, ya que no describe con suficiente claridad cómo es posible que la imaginación cumpla un rol activo gestando la formación de un contenido mental que en principio no estaba disponible para ser pensado. Ahora bien, pese a que Hume no nos indica claramente *cómo* ocurre esta transición natural en la que *fingimos* un mundo externo de cuerpos continuos y distintos, nos da algunas claves que nos permiten comprender *por qué* lo hacemos. Consideremos algunos pasajes en los

¹¹⁸ Ver capítulo V, sección 4.2.

que el pensador escocés se refiere a nuestra suposición de cuerpos continuos:

El recadero me entrega un carta; y cuando la abro, me doy cuenta por el modo de escribir y por la firma de que me la envía un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que nunca podré dar una explicación de este fenómeno que pueda concordar con mi experiencia en otros casos, si no despliego en mi mente el mar y el continente entero que nos separa, y si no supongo los efectos y la existencia continua de postas y barcasas, según mi memoria y observación. (THN 1.4.2.20; SBN 196)

Intérpretes como Bennett (2001) se detienen en la relevancia que posee la expresión “dar una explicación” (*account for*) en este pasaje. A su juicio, el problema central para Hume “no es el *reconciliar* la experiencia presente con algo, sino mas bien *explicarla* de una forma que la conecte con la experiencia pasada” (Bennett 2001, 292). El énfasis en la explicación nos permitiría comprender por qué la imaginación se proyecta naturalmente más allá de los límites de la experiencia, pese a la ausencia de garantías epistémicas para hacerlo y a la imposibilidad de reconciliar este gesto audaz con la naturaleza fenoménica y subjetiva que caracteriza a nuestras percepciones. *Suponemos* un mundo externo de objetos materiales sin percibirlo y actuamos *como si* existiera, porque nos ayuda a entender nuestra experiencia subjetiva como parte de una “compleja teoría acerca de cómo esas cosas se relacionan unas a otras y con mis percepciones” (Bennett 2001, 293). Al mismo tiempo, este supuesto nos ayuda a entender nuestras experiencias pasadas de una forma más coherente y a predecir eventos futuros provistos al menos de una confianza psicológica. Por lo tanto, más allá de las dificultades propias del análisis genético humeano hay una dimensión utilitaria de la creencia en los cuerpos que es patente. Es decir, hay un *como si* que respalda utilitariamente esta creencia y nos permite entender, al menos en parte, por qué la imaginación introduce esta ficción instintivamente.

La búsqueda humeana acerca de “las causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos” (THN 1.4.2.2; SBN 187-188) llega a su fin con una moraleja que se repite en varias secciones importantes del THN. Si no podemos encontrar el origen de algunas de nuestras creencias más fundamentales en la evidencia empírica de los sentidos o en el poder de la razón (*a priori* o *a posteriori*), el candidato humeano por excelencia es la facultad de la imaginación que opera naturalmente, es decir, llevando a los hombres por su instinto y predisposición a dar siempre por supuesto un “universo externo que no depende de nuestra percepción” (EHU 12.1.7; SBN 151)¹¹⁹. La cura del escepticismo radical respecto de la existencia del mundo externo es producto de la acción instintiva y natural de la imaginación y no de una estructura trascendental o lógico-categorial *a priori* que condicione la posibilidad misma de la estructura empírica del mundo.

Según Hume, los procesos imaginativos naturales nos llevan a creer y actuar *como si* existiera un mundo continuo y distinto de objetos materiales. Esto es un *factum* psicológico en principio inverificable y producto de una ficción. Si de hecho existiera una dimensión ontológica de objetos materiales continuos y distintos, esta estaría fuera de nuestro alcance cognoscitivo. Es importante recordar que Hume explícitamente señala que no podemos concebir nada específicamente diferente a nuestras percepciones y que todo nuestro conocimiento se funda en ellas. Si en ocasiones Hume se dirige al lector utilizando expresiones como “objeto material”, “cuerpos” y “percepción” indistintamente, como si fueran lo mismo, es porque él intencionalmente se ha situado en la perspectiva del observador vulgar, es decir, del observador común que ciegamente confunde nuestras percepciones con un supuesto mundo externo.

¹¹⁹ Price señala que para Hume la constitución de la naturaleza humana involucra lo que él llama el *Principio de Inercia*, una “tendencia no solo a generalizar, sino a extender nuestras generalizaciones tan lejos como sea posible, incluso cuando carecemos de evidencia, y a continuar buscando un ordenamiento incluso cuando a primera vista no lo encontramos” (1940, 59).

¿Es completamente falsa la perspectiva vulgar? ¿Acaso Hume no piensa que es posible sostener con fundamento una doctrina realista en la que hay objetos continuos y distintos, más allá de si creemos o no creemos en ellos? Esta temática también cumple un rol esencial en la sección *Del escepticismo con respecto a los sentidos*, especialmente cuando Hume caracteriza la posición vulgar y la distingue de la lectura filosófica característica de su época. Retomaremos este interesante tema en el capítulo final de este libro para evaluar e intentar posicionar a Hume dentro de las caracterizaciones y teorías perceptuales que él mismo distingue, pero ahora solo me interesa finalizar haciendo hincapié en un aspecto que a mi juicio es crucial para entender la función que cumple la posición natural del vulgar.

En la filosofía de Hume, la perspectiva *vulgar* parece constituir naturalmente el punto de partida para cualquier reflexión filosófica. Lo vulgar es lo que comúnmente aceptamos antes de cualquier consideración teórica. Es solo una vez que tomamos consciencia de ello que Hume expone las deficiencias inherentes a este punto de partida. Es la actitud reflexiva propia del análisis filosófico la que incesantemente lleva a Hume a reducir al absurdo la justificación de nuestra creencia vulgar en la existencia de cuerpos continuos y distintos, tratándola abiertamente como una “falacia” (THN 1.4.2.44; SBN 210) basada en la suplementación ficticia de la imaginación.

El vulgar es ciertamente aquel que aún no ha reflexionado filosóficamente sobre los límites de su experiencia. Sin embargo, la perspectiva vulgar es también aquella que ciega y naturalmente se impone con más fuerza salvándonos del escepticismo propio de la filosofía. Por ello, pese a que sabemos que nuestra creencia en el mundo externo es solo un supuesto —un producto ficticio, audaz e injustificado de la imaginación— Hume no duda en cerrar esta importante sección del THN apelando al punto de partida vulgar que la motivó con dos importantes declaraciones. Nos dice que “sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún

remedio” (THN 1.4.2.57; SBN 218) y agrega que, sea cual sea nuestra opinión, está seguro de que en una hora más uno estará “convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno” (THN 1.4.2.57; SBN 218).

6. Lecturas complementarias

Anderson, Robert (1975) “Hume’s Account of Knowledge of External Objects”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 12, pp. 471-80.

Bennett, Jonathan (2001) *Learning from Six Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, capítulo 37.

Broughton, Janet (1992) “What Does the Scientist of Man Observe?”, *Hume Studies*, vol. 18, pp. 155-68.

Dicker, Georges (1998) *Hume’s Epistemology & Metaphysics*. London: Routledge, capítulo 6.

Fogelin, Robert (1985) *Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul, capítulo 6.

Kail, P. J. E. (2007) *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, capítulos 1, 2 & 3.

Kemp Smith, Norman (1941) *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan and Co. Limited, 1964, capítulos 5 & 22.

Price, H.H. (1940) *Hume’s Theory of the External World*. Oxford: Clarendon Press.