



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El problema del mundo exterior en la Filosofía de Hume

Autor:
Mónder, Samuel

Tutor:

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

P

Tesis 4-2-11

863.735

EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERIOR EN LA FILOSOFIA
DE HUME

Samuel M3nder

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Direcci3n de Bibliotecas



Tesis 4-2-11

INDICE

INTRODUCCION	p. 1
CAP. I: La naturaleza del problema	p. 3
CAP. II: La lógica de la creencia en el mundo exterior	p. 14
CAP. III: Los argumentos escépticos	p. 35
CAP. IV: La conclusión escéptica neutralizada	p. 50
NOTAS	p. 59
BIBLIOGRAFIA	p. 62

INTRODUCCION

En lo que sigue, deseo presentar una reconstrucción plausible de la teoría humeana del mundo exterior. Las hipótesis interpretativas que presento son solidarias con cierta concepción que me he formado acerca del tipo de tarea que Hume se propone llevar a cabo. Sostengo al respecto que lo que Hume intenta es, fundamentalmente, poner de manifiesto los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual. En este sentido, Hume está interesado en mostrar cómo nuestra creencia en objetos públicos se encuentra asociada al uso de ciertos conceptos básicos.

Así, Hume se ocupa, en primer término, de llevar a cabo un análisis de nuestras atribuciones de objetividad. Se ocupa, en consecuencia, de reconstruir la lógica de ciertos conceptos que encuentra íntimamente vinculados a la idea de existencia continua. En esta etapa de la investigación ocupa un lugar central su análisis de la relación de identidad. Hume advierte una fuerte conexión entre las reglas de predicación de la identidad y nuestros criterios de objetividad. La identificación de percepciones discontinuas sólo puede tener sentido si a éstas las suponemos vinculadas a un objeto temporalmente continuo.

Este tipo de observaciones acerca de la forma en que se relacionan ciertos conceptos cotidianos con nuestras creencias básicas, constituyen, al mismo tiempo, la estrategia fundamental que emplea Hume en contra del esce-

ticismo. Hume sostiene que hay un núcleo básico de creencias del que no podemos prescindir en virtud de la relación privilegiada que guarda con el resto de nuestra estructura conceptual.

El primer capítulo de nuestro trabajo estará dedicado a discutir la naturaleza del problema que plantea Hume en torno a nuestro conocimiento del mundo exterior; en el capítulo II, trataremos de reconstruir el mapa que traza de la lógica de nuestra creencia; el capítulo III estará dedicado a analizar los argumentos escépticos; finalmente, en el capítulo IV, trataremos de dar cuenta de la estrategia que emplea Hume para neutralizar el efecto destructivo de estos argumentos.

I. LA NATURALEZA DEL PROBLEMA

En este capítulo discutiremos diferentes maneras de entender la naturaleza del problema que plantea Hume en relación a nuestro conocimiento del mundo externo. Como es sabido, Hume pregunta por las causas de nuestra creencia:

Podemos muy bien preguntarnos qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos,¹ pero es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos. (T 187)

Algunos interpretes han señalado que esta observación de Hume transforma la cuestión en un problema de psicología empírica; otros, que Hume sólo expresa en un lenguaje psicologista un tipo de tarea emparentada más bien con lo que hoy conocemos como análisis filosófico. Nuestra interpretación de la teoría de Hume variará sustancialmente de acuerdo al punto de vista que adoptemos. En consecuencia, comenzaremos por discutir este punto, explicitando la interpretación general de la filosofía de Hume que subyace en cada una de estas líneas interpretativas.

Quienes sostienen la primera línea de interpretación, suelen ser partidarios de un enfoque naturalista de la filosofía de Hume. En este sentido, lo que Hume se propondría es una explicación de nuestras creencias, sentimientos y conductas a partir de ciertas tendencias primitivas (o naturales) de los seres humanos, según el modelo metodológico de la exitosa

ciencia natural de su época. Este objetivo lo lograría mostrando cómo se originan ciertas ideas a partir de la conjunción de ciertas circunstancias y los principios generales que gobiernan la mente humana.

De acuerdo con la otra versión, cualquiera sea la búsqueda inicial que haya emprendido Hume, éste descubre valiosos elementos metodológicos que, aunque primitivos y defectuosos, lo convierten en un verdadero precursor de la filosofía analítica contemporánea. Así, Hume muchas veces cree estar haciendo psicología empírica y se expresa como un científico natural, pero esto se debe a que confunde continuamente sus análisis lógicos con explicaciones psicológicas.

A continuación, reseñaré una breve historia crítica de esta disputa, cuyos protagonistas principales serán Henry H. Price y Norman Kemp Smith. Esto se debe a que, sin duda, éstos son los autores que han fijado el marco de discusión en lo que a nuestro tema se refiere.

En Hume's Theory of the External World,² Price confiesa no estar interesado en cuestiones "históricas". Le interesa, en cambio, mostrar que la teoría humeana del mundo externo puede ser provechosamente reformulada desde la perspectiva de la filosofía analítica contemporánea. Tal reformulación revelaría el interés y la vigencia de esta teoría, ocultos tras el rudimentario modo de expresión que Hume utiliza. Es así como Price se propone la tarea de "ayudar" a Hume a expresar consistentemente su teoría, haciendo abandono de la fachada psicologista que la reviste. Consecuentemente, Price sostiene que la cuestión que trata Hume no tiene tanto que ver con las causas de nuestra creencia, como con la cuestión del signifi-

cado de los enunciados acerca de objetos materiales y sus reglas de uso.³

Como veremos más adelante, la característica fundamental de la reformulación de Price de la teoría de Hume, consiste en la reelaboración de los conceptos de constancia y coherencia que éste presenta, como casos particulares de un principio más general que denomina gap-indifference. Discutiremos este aspecto de la interpretación de Price en el capítulo siguiente. En lo que respecta a nuestra discusión presente, sin embargo, desearía detenerme a considerar el papel que Price hace jugar a las consideraciones acerca del lenguaje en la teoría de Hume.

Sin duda, Price aprecia el lugar que ocupan en la filosofía de Hume las consideraciones lingüísticas, pero no cree que éste haya sido consciente de la verdadera índole de su empresa. Hume, según Price, cree estar haciendo psicología empírica. Para descubrir las verdaderas implicancias filosóficas de su teoría debemos, en consecuencia, "traducir" su lenguaje psicologista a uno que resulte afín con el discurso analítico de la filosofía contemporánea.

Sin embargo, creo que, en este punto, Hume necesita menos ayuda de la que Price y otros filósofos contemporáneos han imaginado. En efecto, en los últimos años se ha venido reconsiderando el papel que juegan las consideraciones acerca del uso ordinario del lenguaje en la filosofía de Hume.

Donald Henze⁴ ha encontrado convincentes argumentos que parecen mostrar que las consideraciones lingüísticas tienen en la filosofía de Hume una importancia más que incidental. Seleccionando un gran número de ejemplos extraídos de los textos de Hume, ha mostrado que éste presta gran atención

al uso ordinario de los términos que los filósofos emplean en sus disputas.

Si bien Hume no desarrolla en forma explícita una teoría acerca de cómo las palabras adquieren significado, en los Libros II y III del Tratado podemos encontrar valiosas observaciones acerca de la forma en que habría concebido la naturaleza del lenguaje. Estas observaciones de Hume están ligadas a su estudio de las convenciones sociales y las desarrolla en particular en relación a los temas de la propiedad y de las promesas. Hume expone una teoría general de las convenciones sociales en la que el lenguaje es considerado una convención paradigmática. Los puntos de vista que desarrolla Hume en relación a este tema han sido tenidos en cuenta en forma muy particular en interpretaciones recientes.

Se ha dicho que Hume no desarrolló explícitamente una filosofía del lenguaje, por haber compartido con sus contemporáneos un punto de vista común que no necesitaba discutir. Esto probablemente sea cierto. Sin embargo, Donald Livingston⁵ ha expuesto buenas razones para hacernos pensar que Hume no suscribía una teoría ideacionista del significado del tipo de la expone, por ejemplo, Locke en el Ensayo. Al mismo tiempo, la investigación llevada a cabo por Peter Jones acerca de las fuentes francesas del pensamiento de Hume, resulta útil para dar cuenta de los puntos de vista que habría compartido Hume con los gramáticos franceses de su tiempo.⁶ Entre éstos, adquiere especial relevancia la figura de Claude Favre de Vaugelas -a quien Hume se refiere en su correspondencia como "el primer gran gramático de Francia"- que recomendaba especial atención al uso ordinario del lenguaje para determinar el significado de las palabras.⁷

Si consideramos estos puntos, creo que el poner énfasis en algunos aspectos lingüísticos de la filosofía de Hume, es una tarea que se parece bastante poco a la de llevar a cabo una "traducción", tal como parece haberlo supuesto Price. En cambio, es una tarea que tiene que ver, más bien, con una explicitación y generalización de los puntos de vista que sostuvo Hume acerca de la naturaleza del lenguaje.

La extraordinaria influencia que ha tenido la obra de Kemp Smith⁸ es bien conocida. No se limita, claro, a las cuestiones de las que nos estamos ocupando: ha tenido que ver con una verdadera revolución en lo que respecta a la interpretación de la totalidad de la filosofía de Hume. Frente a quienes veían en Hume sólo a un escéptico interesado en argumentaciones destructivas que en última instancia se volvían en contra de su propia filosofía, Kemp Smith supo identificar la naturaleza constructiva del proyecto filosófico humeano. Así, supo comprender que las argumentaciones escépticas no cumplen un papel del todo destructivo en la filosofía de Hume.

Los argumentos escépticos nos enseñan no sólo que la razón no es el fundamento de nuestra vida moral ni de nuestra vida social (como había advertido Hutcheson) sino que tampoco lo es de nuestras creencias más fundamentales y ni siquiera de nuestra vida intelectual. Pero esta decepción nos es necesaria para advertir el verdadero sostén no racional que proporciona la naturaleza para todas estas actividades humanas. Mos-

trar cómo la naturaleza lleva a cabo esta tarea es el el objeto de la ciencia de la naturaleza humana y en esto consiste la tarea positiva de la filosofía de Hume.

Kemp Smith se ocupa del problema de la creencia en objetos exteriores en los capítulos XXI y XXII de su libro sobre Hume. La naturaleza, nos dice, opera por medio de la imaginación y ésta, a su vez, por medio de ficciones. Si tomamos como "teoría" o "filosofía" estas ficciones, serán presa fácil para el escéptico. Este las condenará, justamente, denunciando su carácter ficticio. Pero, entonces, errará en apreciar su verdadera naturaleza. Ni el escéptico ni el dogmático son capaces de reconocer que la creencia descansa sólo sobre causas y no sobre fundamentos o razones.⁹

Kemp Smith señala que las dificultades que encuentra el escéptico en la creencia del sentido común aparecen sólo cuando tratamos de dar razón de ésta. Las dificultades nada tienen que ver con el hecho de la creencia, sino con "la manera en que la conclusión se deriva y los principios de los que deriva".¹⁰ Las razones que damos en su defensa son malas razones y no pueden ser de otro modo porque nuestra creencia en el mundo exterior no se encuentra fundada en razones de ningún tipo.

La tarea de Hume, en consecuencia, no consiste en brindar una justificación última de nuestra creencia, sino sólo en mostrar sus verdaderas causas a partir de una adecuada concepción de la naturaleza humana. De todos modos, pese a su fuerza, los argumentos escépticos son incapaces de destruir la creencia vulgar desde el momento en que la naturaleza misma, no dejándonos lugar a elección, nos determina a creer en objeto exteriores.¹¹

Vemos, de este modo, que la concepción del tipo de discurso de Hume acerca de nuestra creencia en el mundo externo varía fundamentalmente de la de Price. Como vimos, para Price, la tarea de Hume consistía en un análisis de nuestras aserciones acerca de objetos materiales. Para Kemp Smith, en cambio, el interés de Hume está centrado en las causas de nuestra creencia en objetos materiales y, es más, sostiene que para plantear correctamente el tema debemos olvidar la cuestión de la legitimación de la creencia. Plantear de este modo la cuestión sería elegir un mal terreno. Las creencias, que son "más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa" (T 183), no requieren legitimación, como no la requieren nuestras pasiones; la naturaleza es su última sanción. No debemos extrañarnos, entonces, de que cuando planteamos la cuestión desde el punto de vista de la legitimidad aparezcan problemas insalvables.

Kemp Smith alega la ineficacia de la razón para modificar nuestras creencias básicas. Estas son de una naturaleza pasional y nuestra razón, encontrándose absolutamente subordinada a nuestras pasiones, no puede hacer valer sus reclamos. Teniendo en cuenta este punto, Hume rehusaría involucrarse en cuestiones de fundamentación que juzga estériles.

Nos encontramos aquí con dos tesis diferentes que conviene deslindar: una, relativa a la imposibilidad de la razón de producir cambios en nues-

tras creencias básicas (en general, en nuestras pasiones) y otra, relativa a la naturalización del proyecto filosófico humeano. Comenzaremos por discutir la primera tesis.

Creo que las observaciones críticas de Hume en relación a la capacidad de los seres humanos de modificar sus pasiones en virtud de consideraciones racionales, no tienden a mostrar que la racionalidad no juega ningún papel en nuestras vidas. Sólo tienden a restringir el rol que tradicionalmente se le ha atribuido a la razón. Estas restricciones y la cuestión relativa al ámbito de influencia que Hume reserva para el ejercicio de la razón se discuten, en forma particular, en los Libros II y III del Tratado.

En verdad, Hume admite la capacidad de los seres humanos de modificar sus pasiones (sus creencias, su modo de actuar) conforme a consideraciones acerca de cuestiones de hecho. La razón, como facultad del juicio, en tanto capaz de reflexión crítica, puede procurar información confiable acerca del estado de cosas en el mundo. Nuestras pasiones, señala Hume, suelen ir acompañadas de algún tipo de juicio y su satisfacción depende de que éste sea acertado. En este sentido, la razón cumple una función correctora permitiendo una mejor adaptación a la realidad. La razón tiene ocasión de desempeñar este papel, según Hume, cuando los mecanismos pasionales han sido puestos en marcha sobre la base de suposiciones falsas en cuanto a la existencia de objetos que en verdad no existen, o bien cuando han sido puestos en marcha sobre la base de una consideración errónea en relación a la adecuación de medios a fines.¹²

En un trabajo reciente, David Norton¹³ reclama que sea reconsiderado el rol de la razón en la filosofía de Hume. Ciertamente, Hume proclama

que "la razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones y nunca puede pretender ningún otro oficio que el de servir las y obedecerlas"(T 415). Pero, probablemente, como señala Norton, el modelo de esclavitud que Hume tenía en mente al pronunciarse de esta manera era el romano, en donde los esclavos griegos -que poseían un saber que sus amos valoraban- instruían a los hijos de éstos, influyendo, de este modo, sobre el conjunto de la sociedad.

Estas consideraciones nos obligan a revisar las tesis de Kemp Smith. Sin embargo, hay un buen punto en ellas que deseo destacar: Kemp Smith advierte que la estrategia de Hume en contra del escepticismo consiste en neutralizar el poder destructor de sus argumentaciones, señalando su ineficacia para modificar nuestras opiniones corrientes. Pero no tenemos que suponer que esto se debe a la subordinación de la razón a las pasiones. De este punto nos ocuparemos en el capítulo IV.

Como vimos, una segunda tesis de Kemp Smith es la relativa a la naturalización del proyecto filosófico de Hume. Respecto de este punto, creo que debemos ser muy cuidadosos. El naturalismo de Hume puede ser entendido de dos maneras distintas: como la decisión de abandonar cierta problemática ligada a las disputas tradicionales de los filósofos, o como la resistencia al abandono, por parte de los filósofos, de los métodos usuales mediante los cuales resolvemos en la vida cotidiana cuestiones relativas a la verdad o la falsedad de nuestros juicios, evaluamos testimonios, etc.

El terreno que tradicionalmente disputa el escéptico, tiene que ver con cuestiones tales como las de la legitimidad y la verdad. Si suponemos que la estrategia que emplea Hume consiste en ceder el terreno

al escéptico tras haberlo declarado infecundo, entonces no podrá volver a ocuparse de esos temas. Las inquietudes teóricas de Hume deberán verse necesariamente restringidas a una especie de psicología del error. El psicólogo tratará de explicar el origen de las ideas que el lógico escéptico descubra como ficticias.

Pero podemos entender el naturalismo humeano de otra manera. Podemos entenderlo como la negativa a aceptar que el filósofo cuenta con un punto de acceso a la realidad privilegiado; que cuenta con métodos de una naturaleza radicalmente distinta a la de aquellos que utilizamos en la vida cotidiana para decidir nuestras disputas.¹⁴ Por mi parte, estoy dispuesto a suscribir esta última interpretación. Creo que el problema de la justificación de nuestras creencias ocupa un lugar central en la filosofía de Hume y que sus puntos de vista, al respecto, no son meramente negativos. En este contexto, las observaciones psicológicas que caracterizan a la filosofía de Hume, adquieren, a su vez, un nuevo significado.

Creo que tanto Price como Kemp Smith registran tendencias ciertas del discurso filosófico humeano. Sin embargo, hay demasiado análisis lógico en la filosofía de Hume como para hacer de él un mero psicólogo experimental y, al mismo tiempo, no resulta recomendable disfrazar sus explicaciones psicológicas tratando de hacerlas pasar por análisis lingüísticos. ¿Cómo pueden convivir, entonces, ambas tendencias?¹⁵

Creo que podemos armonizar estos rasgos tan peculiares del discurs-

so filosófico de Hume, si aceptamos que participan de un proyecto teórico único: el de describir la lógica de ciertas prácticas sociales, tales como las de la aprobación moral, la obligatoriedad de las promesas, la justificación de nuestras creencias, etc. En este contexto, explicar el origen de nuestras creencias básicas, resulta relevante para contribuir a clarificar su estructura lógica. Esta estructura, por otra parte, no puede ser descubierta a priori.

En los capítulos que siguen, desarrollaré una interpretación de la teoría de Hume acerca del mundo externo solidaria con las tesis que he adelantado hasta aquí.

II. LA LOGICA DE LA CREENCIA EN EL MUNDO EXTERIOR

De acuerdo con Hume, hay dos características que podemos señalar sólo de aquello a lo que le atribuimos existencia externa. Por una parte, los objetos del mundo exterior, según creemos, no dependen de nuestra percepción para su existencia; por otra parte, continúan existiendo aun cuando hemos dejado de percibirlos. Las dos características que señala Hume como íntimamente vinculadas a nuestra creencia en objetos exteriores son, en consecuencia, la continuidad y la independencia de la percepción.

Sin embargo, parece que nos encontramos con algunas dificultades. Para comenzar, el criterio de continuidad parece ser demasiado amplio. Según Price¹⁶, que el sentido común atribuya existencia continua sólo a los objetos del mundo exterior parece muy dudoso, ya que parecería poder atribuirse ese tipo de existencia a algunas de nuestras impresiones "internas", en particular a lo que Hume llama impresiones de reflexión. Por ejemplo, puede resultar que durante un largo tiempo me encuentre enojado con cierta persona. Se supone que aunque me encuentre ocupado en diversas tareas y mi vida continúe en su curso normal, el enojo "me dura". Al cabo de algún tiempo puede suceder que me encuentre con dicha persona y ésta me pregunte si sigo enojado. Esto hace suponer que el sentido común reconoce que hay cierto tipo de eventos mentales que pertenecen a

la clase de cosas que pueden perseverar en su existencia aun cuando no sean percibidas. Esto explica, por otro lado, que el lenguaje de la psicología psicoanalítica contemporánea y las teorías acerca del inconsciente, no resulten chocantes para el hombre común (aunque sí para algunos filósofos).

Price señala que, afortunadamente, nada de esto debilita la posición que defiende Hume. Sólo muestra que su teoría deberá dar cuenta no sólo del realismo ingenuo de las sensaciones, sino de lo que él denomina "realismo ingenuo introspectivo". En ambos casos la tarea consistirá en descubrir las características de las impresiones que hacen que les atribuyamos existencia continua. Desde tal perspectiva, el proyecto original de Hume no se modifica.

Pero, ¿es cierto que el sentido común atribuye existencia continua a ciertas entidades mentales? Si respondemos afirmativamente, al menos deberemos señalar que, si atribuye existencia continua a los enojos, o si es capaz de hablar de deseos inconscientes, no lo hace en el mismo sentido en que habla de la existencia continua de los objetos físicos y de los cuerpos no percibidos. Desde luego, no me refiero a una cuestión estadística acerca de lo que piensa el hombre de la calle. Señalo que sólo superficialmente las expresiones que utilizamos son similares.

Resulta obvio que podemos declarar un enojo sin que nuestro pulso se altere y sin necesidad de percibir directamente ninguna sensación particular que nos revele la existencia de nuestro enojo. Nada de esto quita que estemos verdaderamente enojados. Pero, si esto es así, es porque al decir que estamos enojados, no estamos describiendo una sensación que (momentaneamente) no tenemos. El error consiste en suponer que todos los

enunciados que parecen descriptivos lo son en verdad.

Cuando decimos que estamos enojados no siempre estamos describiendo un estado interno. Por consiguiente no se trata de un enunciado introspectivo descriptivo y, si esto es así, no hay ningún realismo introspectivo que explicar.

Muchas veces, cuando declaramos un enojo, estamos, simplemente, expresando una actitud. En cierto sentido importante, cuando digo que estoy enojado con cierta persona, estoy dando cuenta del tipo de actitudes que pueden esperarse de mí con respecto a esa persona. Sin embargo, no es necesario afirmar, por el momento, que todo nuestro lenguaje acerca de eventos privados deba ser traducido a un lenguaje acerca de conductas y propensiones para actuar. Sostengo simplemente que ciertas expresiones acerca de eventos privados -aquellas que hablan acerca de eventos privados no percibidos- sólo pueden tornarse inteligibles en virtud de su traducibilidad a un lenguaje acerca de objetos públicos. ¿De qué otro modo entenderíamos que alguien tenga una sensación (de enojo, de temor, etc.) que no siente?

Si hago estas observaciones, es porque creo que las consecuencias de la confusión a la que he hecho referencia son más graves para la teoría de Hume de lo que Price supone. En efecto, si tanto los enojos como los deseos y los temores poseen existencia continua en el mismo sentido en que suponemos que la poseen los objetos públicos del mundo exterior, resulta claro que no podemos sustentar nuestras atribuciones de objetividad bajo tal criterio.

En lo que se refiere al criterio de existencia independiente, el problema reside, fundamentalmente, en la ambigüedad del término 'independiente'.

diente. Siguiendo a Russell¹⁷ en algunas de sus observaciones acerca de los problemas que se originan al plantear el problema del mundo externo en términos de "independencia", podemos decir que algo es independiente de otra cosa en sentido lógico (independencia lógica) o en sentido causal (independencia causal). En el primer sentido, lo que queremos decir es que es lógicamente posible existir para una sin la otra; en el segundo sentido, que no hay entre ambas relación causal tal que la una sucede sólo como efecto de la otra.

Russell señala que "el único modo (...) en que una cosa puede ser lógicamente dependiente de otra es cuando una es parte de la otra"¹⁸. Este es el concepto de independencia que utiliza Hume cuando dice que "la suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción" (T 208). La razón que da es la siguiente: "... lo que llamo mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes... Ahora bien, como toda percepción puede distinguirse una de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular..." (T 207). En consecuencia, para Hume, en este sentido, cualquier percepción es independiente de la mente.

Sin embargo, apenas unas páginas más adelante Hume sostiene, como veremos más adelante, que algunos "experimentos" son capaces de convencernos claramente de que "nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y espíritus animales" (T 211). Los experimentos en cuestión tratan de mostrar una relación causal entre nuestras percepciones y nuestros órganos sensoriales, tal que aquellas ocurren sólo como efectos de éstos. De este modo, el criterio de independencia, si

bien no agrega algo diferente a lo que dice el de continuidad, lo torna más "operativo", ya que brinda la posibilidad de ser contrastado mediante inferencias causales.

Los criterios de continuidad e independencia se encuentran vinculados de tal manera que

si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. (T 188)

Sin embargo, a raíz de la peculiaridad del criterio de independencia que señalamos, ambos criterios ocuparán roles protagónicos en diferentes etapas de la argumentación de Hume. En efecto, el criterio de independencia se encuentra vinculado a nuestros razonamientos causales. Así, Hume argumentará -en lo que podríamos denominar la etapa escéptica de su argumentación- que a partir de ciertos razonamientos de tipo causal podemos objetar la creencia del sentido común en objetos independientes de la percepción (y, siendo esto así, los objetos de nuestros sentidos no continúan existiendo cuando dejan de ser percibidos). En cambio, el criterio de continuidad se encuentra vinculado a otro tipo de mecanismos inferenciales que generan la creencia en un mundo de objetos públicos. De la descripción de estos mecanismos nos ocuparemos en lo que resta de este capítulo.

Hume señala dos "cualidades peculiares de algunas impresiones" que originan nuestra opinión favorable a su existencia continua. Estas cualidades son su constancia y coherencia¹⁹. En este sentido, veremos cómo se diseña un original dispositivo para dar cuenta de nuestra creencia en el mundo externo.

Según Hume,

todos los objetos a los que le 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. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma manera uniforme, y no cambian porque yo haga alguna interrupción o deje de percibirlos. (T 194-195)

Es necesario comprender cuál es la cuestión básica a la que apunta la observación de Hume. No sólo tiene que ver con la similitud que guardan entre sí algunas de nuestras percepciones. La cuestión verdaderamente relevante tiene que ver con las reglas de predicación de la identidad. Lo fundamental no es que los objetos no cambien. Todos sabemos que los objetos de nuestro mundo suelen cambiar. Lo fundamental es que sean susceptibles de algún criterio de identidad. La observación de Hume, en lo fundamental, apunta a que, llegado el caso, debo poder identificar una impresión presente a los sentidos con aquella otra, por ejemplo, percibida antes de cerrar los ojos o volver la cabeza. Es en este sentido que digo que es constante. Antes de proseguir con el análisis del concepto de constancia, veremos cómo esto puede hacerse también mediante

el uso de reglas de coherencia.

Evidentemente, no todos los objetos son tan permanentes como las montañas, mesas y libros del ejemplo que utiliza Hume para introducir el concepto de constancia. Estamos habituados a que los objetos cambien y, algunas veces, aun hasta el grado de tornarse irreconocibles tras una breve interrupción. Hume toma ahora como ejemplo el caso de los leños de un hogar que son consumidos por el fuego.

Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios siguen conservando una coherencia, y siguen dependiendo regularmente unos de otros. (T 195)

La descripción que hace Hume de este mecanismo es compleja. Para él, en general, coherencia es sinónimo de regularidad. ¿De qué tipo de regularidad? Hume nos proporciona dos ejemplos. En el primer ejemplo, el de los leños citado más arriba, parece suponerse el conocimiento de una regularidad causal. Conozco el efecto del fuego sobre la leña, de otra manera, probablemente me inclinaría a pensar que alguien se llevó de mi hogar los leños y, en su lugar, colocó cenizas y carbón. En este caso hay reglas que podemos expresar mediante conexiones causales que me permiten vincular impresiones disímiles (leña-carbón-cenizas) como estados de un mismo objetos.

De este modo, la experiencia me provee de ciertas reglas que me permiten identificar una serie de impresiones diversas como una serie de apariciones de un mismo objeto, a pesar de las diferencias que puedan encontrarse entre los miembros de esa serie. De esta manera, adjudicamos tanta constancia a ese objeto como la que podríamos adjudicar a una montaña.

El segundo ejemplo (cfr. T 196), supone una interesante ampliación del concepto. Es cierto que la experiencia nos acostumbra a que ciertas experiencias sucedan a otras. Sin embargo, en cierto sentido, estas regularidades no son del todo perfectas.

Es cierto, por ejemplo, que puedo estar acostumbrado a escuchar cierto sonido chirriante al mismo tiempo que se abre mi puerta. Pero, también es cierto que esta regularidad muchas veces se interrumpe. De hecho, puedo interrumpirla muy fácilmente tapándome los ojos o los oídos. Sin embargo, aunque no dirija mi mirada hacia la puerta, si escucho el sonido al que me he acostumbrado, infiero que la puerta se está abriendo. No supongo irregularidades en las relaciones causales, si la "falla" puede ser atribuida a los sentidos.

Pero, en este punto, Hume advierte que este mecanismo rebasa los límites de la inferencia causal. Mediante la inferencia causal, habituados a una conjunción constante de impresiones, inferimos una de la otra. Pero, por hipótesis, jamás percibimos una impresión en conjunción constante con una "percepción no percibida" y es esto, justamente, lo que ocurre en este caso. Hume señala, en consecuencia, que se trata del ejercicio de una singular cualidad de nuestra imaginación, que excede al hábito, otorgando mayor regularidad a nuestra experiencia.

... la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando se acaben sus objetos del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. (...) Y como la mente ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformidades entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible. (T 198)

Esta observación de Hume puede ser interpretada como una interesante observación psicológica. Observaciones de este tipo son las que han hecho que algunos interpretes se interesasen en reconstruir la teoría de lo mental de Hume en relación a los puntos de vista que expresa en su teoría del mundo externo²⁰. Sin embargo, creo que, en lo que a nuestro tema se refiere, el valor de esta observación reside en sus implicaciones no psicológicas. La observación psicológica, consiste en señalar cómo se originan ciertas reglas que prescriben mayor uniformidad a nuestra experiencia de la que ésta posee por sí misma. Sin embargo, al apreciar el funcionamiento de estas reglas, nos vemos llevados fuera del ámbito de la psicología.

Ciertamente, el sujeto espera una conjunción constante del tipo de las que describe Hume, pero también sabe cuáles son las condiciones bajo las cuales su espera será defraudada. Estas condiciones tienen que ver más con las reglas de la verificación de los enunciados causales, que con reglas de la imaginación. Conocer el significado de un enunciado causal, supone también conocer las reglas que estipulan las condiciones de falsación del enunciado en cuestión. Cualquiera que sepa lo que 'la causa del ruido es la puerta que se abre' significa, sabrá que este enunciado no se falsa abriendo la puerta y tapándose los oídos. Por otra parte, en el caso, por ejemplo, de lastimarme y no sentir dolor, la imaginación no seguiría "su camino" suponiendo que hay un dolor que no percibo. Esto, como veremos más adelante, en virtud del significado de 'dolor'.

La observación de Hume, en consecuencia, debe ser tomada en el siguiente sentido: cierta propensión de la naturaleza humana -aquella que tiende

a suponer en nuestra experiencia la mayor regularidad posible- instituye un conjunto de reglas, o más bien hace posible su institución, tales que nos permiten llevar a cabo un conjunto de actividades entre las cuales se debe contar, particularmente, el establecer inferencias acerca de lo no observado. Ahora bien, suponer regularidades de este tipo, nos compromete, como lo señala Hume, con entidades no percibidas. Ahora bien, hablar de entidades no percibidas es hablar de objetos. El corolario es el siguiente: describir nuestra experiencia en términos de coherencia supone describir un mundo de objetos públicos.

Así, las reglas de coherencia actúan, por un lado, como reglas que nos permiten referir a entidades no percibidas; pero, por otro lado, en un sentido amplio, el término 'coherencia' sirve de título general para un conjunto de reglas -reglas causales, reglas de perspectiva, etc.- que nos permiten adscribir diversas impresiones a apariciones de un mismo item.

Si bien la coherencia, como vimos, procura un efecto propio, su efecto, en cierto sentido, se subordina al de la constancia. Me refiero a lo siguiente: identificar impresiones discontinuas, ciertamente, involucra el empleo de reglas de coherencia. Esto vale tanto para el ejemplo de fuego como para el de la montaña. En este sentido, un objeto es, en verdad, un "club" de percepciones cuyas condiciones de membresía están dadas por ciertas reglas de coherencia. Pero la identificación de percepciones discontinuas (constancia), procura en sí misma un efecto original. La identifica-

ción de percepciones discontinuas, señala Hume, sólo puede tener sentido si a éstas se las supone vinculadas a un objeto temporal continuo del cual forman parte en calidad de "estados" del mismo objeto. En consecuencia, describir nuestra experiencia en términos de identidad (atribuir constancia a nuestras percepciones) sólo puede tener sentido si se supone la existencia de entidades temporalmente continuas. En conexión con este punto, deberemos detenernos a examinar el modelo de análisis que propone Hume de los enunciados contingentes de identidad.

Hume señala que la "facilidad" de la transición de una percepción a otra en virtud de las leyes de asociación de la imaginación, nos permite agrupar series de percepciones fuertemente **conectadas**. Así es cómo, dada la serie de percepciones p_1, p_2, \dots, p_n , la imaginación pasa inadvertidamente de p_1 a p_n llevada por la facilidad de la transición. De este modo, "confunde" ambas percepciones atribuyéndoles identidad numérica. Este es un hecho psicológico. Se trata de una tendencia natural de los seres humanos que da origen a la idea de identidad.²¹

Sin embargo, Hume señala que es evidentemente erróneo atribuir identidad numérica a percepciones diferentes y que, al darnos cuenta de este error, nos vemos llevados a reconstruir la idea de identidad de un modo enteramente diferente.²²

El desafío, en este punto, es el siguiente: debemos tratar de dar cuenta de nuestra propensión a identificar p_1 y p_n a sabiendas de que se trata de existencias distintas. La solución que damos a este conflicto, consiste, según Hume, en que dejamos de pensar la relación de identidad como una relación entre percepciones aisladas. La relación de iden-

tividad, ahora, es una relación que se establece entre determinadas percepciones (por ejemplo p_1 y p_n), por un lado, y una serie temporal ininterrumpida de percepciones, por el otro.²³ Podríamos reconstruir este análisis de los enunciados contingentes de identidad del siguiente modo: dada la serie temporal continua de percepciones p_1, p_2, \dots, p_n , identificar p_n con p_1 significa identificarlos como miembros de la misma serie. Así es cómo, según Hume, al identificar percepciones discontinuas nos comprometemos a aceptar entidades no percibidas, a saber: aquellas que completan la serie continua a la que adscribimos todas las percepciones que identificamos como miembros de ésta.

Nos vemos llevados a suponer entidades no percibidas como consecuencia de completar series interrumpidas de percepciones, de acuerdo con las reglas de coherencia y constancia. Resultará útil detenernos un momento en el análisis de Price de estas reglas, ya que ilustra muy bien esta propiedad de los mecanismos que diseña Hume de completar series interrumpidas de percepciones.

Price ha hecho notar que las diferencias entre constancia y coherencia no son tan grandes como para que se justifique, en verdad, que nos refiramos a ellos como principios irreductibles. Price, en consecuencia, ha propuesto reunir ambos principios en uno solo.

Según Price²⁴, constancia y coherencia tienen algo bastante importante en común: se trata, en ambos casos, de características de series de percepciones. El punto de partida es una serie continua de impresiones frecuentemente repetida. Esta serie continua de impresiones constituye el modelo respecto al cual subsecuentes series discontinuas de percepciones se comparan. La imaginación procede a completar estas series discontinuas,

completando sus interrupciones por asimilación a las series continuas modelo.

¿Cuál es, entonces, la diferencia entre constancia y coherencia? En el caso de la constancia, la serie modelo está conformada por miembros que guardan una estrecha similitud entre sí. Podríamos representarla del siguiente modo: $A_1 A_2 A_3 A_4 A_5$, donde la repetición de la misma letra representa la similitud cualitativa de los miembros de la serie. En el caso de la coherencia la serie modelo sería de la forma ABCDE, donde cada miembro difiere del resto en sus cualidades o relaciones espaciales (o ambas cosas).

Sin embargo, la característica que constancia y coherencia tienen en común es de mucha mayor importancia. Esta característica es la "indiferencia" a la ocurrencia de interrupciones en la serie de impresiones en la serie de impresiones. Así es como Price denomina a este principio Gap-indifference (Indiferencia a las interrupciones). Este sería el principio genérico del cual constancia y coherencia son especies. Tome la forma de constancia o de coherencia, el procedimiento mediante el cual opera este principio es el mismo: se trata de un pasaje que va de una similitud observada entre dos series de impresiones -una continua, la serie modelo (de forma $A_1 A_2 A_3 A_4 A_5$ o ABCDE), y otra discontinua (de forma, por ejemplo, $A'_1 A'_2 \dots A'_5$ o bien A'B'....E')- a la postulación de una similitud completa entre ambas, postulando un grupo de percepciones no percibidas ($A'_3 A'_4$ o C'D') que completan la serie discontinua por asimilación a la serie continua modelo.

Ahora bien, he intentado mostrar que el postular miembros no percibidos en una serie de impresiones discontinuas depende de ciertas propie-

dades lógicas de los mecanismos de constancia y coherencia. La descripción de Price de estos mecanismos puede resultar de utilidad, siempre y cuando no perdamos de vista este punto. Price, por su parte, explica el hecho de que postulemos miembros no percibidos recurriendo a una explicación causal basada en los efectos de la imaginación.²⁵ Pero esto, en primer lugar, no parece conciliarse con su propuesta de considerar el problema que intenta resolver Hume como no causal²⁶ y, en segundo lugar, este tipo de explicación psicológica presenta algunos problemas, por ejemplo: ¿por qué no postulamos series completas cuando percibimos series fragmentarias de impresiones de dolor? ¿se trata de un "capricho" de la imaginación?

Sin embargo, nuestra propuesta de hacer recaer la mayor parte del peso del análisis humeano de nuestras atribuciones de identidad sobre la lógica de nuestras atribuciones de identidad, parece susceptible de algunas críticas. En verdad, parecería que pueden presentarse algunos contra-ejemplos obvios respecto a la inferencia de entidades no percibidas a partir de la constancia de nuestras impresiones. Sugerimos hace un momento que había que decir algo más de lo que decía Price acerca de los mecanismos humeanos para poder dar razones de por qué completamos algunas series de impresiones fragmentarias y no otras. Señalamos alguna particularidad de aquellas series a las que atribuimos existencia continua, que tenía que ver con la lógica de la identidad. Sin embargo, ¿no se nos presenta el mismo problema? Parecería que puedo decir que, del mismo modo que cada vez que miro por la ventana veo la montaña, cada vez que me pincho el dedo siento dolor y, en este sentido, mi dolor es tan constante como la montaña.

Para eludir esta objeción debemos preguntarnos si podemos decir cosas tales como "este dolor de cabeza es el mismo que tuve el año pasado" en el mismo sentido en que decimos "esta montaña es la misma que ví el año pasado".

Debemos deslindar dos tipos de identidad. Sólo podemos decir que padecemos el mismo tipo de dolor que sufrimos el año pasado. Es decir, sólo podemos predicar identidad a lo que a la especie de dolor se refiere (identidad específica). Sin embargo, no podríamos decir que tenemos el mismo dolor en lo que atañe al mismo evento particular (identidad en sentido numérico). En este sentido, tampoco podríamos decir que sentimos el mismo dolor de muelas que siente nuestro vecino, aunque, claro está, podríamos decir que compartimos el mismo dolor en sentido específico.

El corolario es por demás interesante. Si no puedo decir que hoy tengo el mismo dolor de cabeza (en sentido numérico) que el que he tenido el año pasado, esto no se debe a consideración alguna de tipo empírico acerca de la naturaleza de los dolores. ¿Qué tipo de observaciones podríamos hacer para decidir la cuestión? En este caso, diríamos simplemente que se está haciendo un uso incorrecto del término de identidad, o como quizás diría Hume, violando las "propiedades del lenguaje". Esto, porque expresiones tales como 'este dolor' y 'esta montaña' no son susceptibles de compartir las mismas formas gramaticales en lo que al uso de la identidad respecta.

En rigor, debemos confesar que no poseemos criterio alguno que nos impida afirmar que el dolor que hoy siento es idéntico numéricamente a otro pretérito, a menos que se interponga algún criterio gramatical.

Sin embargo, aun podría argumentarse que quizás sea cierto que la constancia de nuestras percepciones se funda en algunos detalles gramaticales, pero que, en tal caso, Hume construye su teoría del mundo externo sobre la base de la gramática de los dolores y, quizás también, de nuestros estados anímicos y emociones. En el caso de las imágenes mentales parecería, sin embargo, que el esquema de la identidad fracasa. En efecto, ¿qué me impediría decir que cada vez que duermo sueño con la misma montaña? En este caso, mi montaña onírica sería tan constante como mi montaña de la vigilia. ¿Por qué no he de creer, entonces, que ésta continúa existiendo aun cuando no la imagino?

Al decir que imaginamos algo, utilizamos este término en un doble sentido. Por una parte, podemos estar describiendo una actividad psíquica, pero también estamos categorizando ontológicamente lo que describimos. En este sentido, estamos diciendo que lo que se describe no es real. Una vez sobreentendida esta indicación, puedo referirme a lo imaginado como si en verdad se tratase de un objeto del mundo exterior. Puedo decir que escalé la montaña, que sus paredes eran sólidas y, también, que era la misma montaña con la que soñé días pasados.

Pero, ¿cómo he tomado la decisión respecto a la irrealdad de mi relato? He abierto los ojos y me he encontrado apoyado sobre mi máquina de escribir, tal como hace algunos instantes. Mi creencia en cierto tipo de regularidades (coherencia) hace imposible que incluya en mi sistema de la realidad mis vivencias de alpinista.²⁷

Puede plantearse con otra cuestión de mayor generalidad. Hemos hecho notar que la identidad es una relación que sólo tiene sentido en tanto aplicada a objetos. Si hemos de hablar en términos de identidad, enton-

ces, lo haremos suponiendo un discurso acerca de objetos. Pero, si es este último el que requiere aclaración, Hume deberá privarse del uso de conceptos de identidad para no incurrir en circularidad.²⁸

Creo que esta objeción gana peso sólo si a la pregunta de Hume ("qué causas nos inducen a creer...") le otorgamos un sentido exclusivamente psico-genético. Constancia y coherencia deberán ser entendidos en este caso como mecanismos psicológicos. Si luego decimos que la constancia de nuestras impresiones origina nuestra creencia en entidades no percibidas, ciertamente se puede replicar que hacer uso de este mecanismo supone ya estar en posesión de dicha creencia. Ahora bien, en el caso de que la tarea de Hume consista, como hemos sugerido, en una aclaración del significado de nuestra creencia, resultará de utilidad establecer las conexiones lógicas que ésta mantiene con las diversas piezas de nuestra estructura conceptual. Que se señalen en el trazado de este mapa lógico de nuestra creencia ciertos conceptos cuyo uso supone un marco conceptual de objetos públicos, no puede invalidar el trazado en cuestión.

Para apreciar la influencia de las reglas lingüísticas en la teoría de Hume desde un ángulo inverso, podemos preguntarnos qué origina nuestra opinión adversa a la existencia continua de aquellas percepciones que no logran el status de objetos del mundo exterior. ¿Cómo "sabemos" que los dolores no continúan existiendo cuando hemos dejado de sentirlos?

Volvamos a la cuestión de la existencia continua de nuestras percepciones. Imaginemos un "test para objetos" consistente en poder ocupar

legítimamente el lugar de 'x' en la oración abierta "x continúa existiendo aunque x no sea percibido". El test arrojará un resultado negativo en el caso de que se sustituya 'x' por 'mi dolor de muelas', o expresiones similares. De las expresiones capaces de sustituir exitosamente a 'x' diremos que son expresiones que refieren a objetos del mundo exterior o, más bien, a objetos posibles del mundo exterior, ya que no se trata de una manera mágica de saber qué hay en el mundo.

Lo que importa ahora es saber qué es lo que queremos decir cuando decimos que el test arroja un resultado negativo.

Para saber que un dolor no continúa existiendo cuando deja de ser percibido, no es necesario realizar ningún tipo de observación, ni emprender investigación alguna de tipo empírico acerca de la naturaleza física de los dolores. Quien afirma que un dolor no continúa existiendo cuando ha dejado de ser percibido, sólo parece estar enunciando una de las reglas de uso del término 'dolor'. En caso contrario, intentar aprobar nuestro test para objetos supone un mal uso del lenguaje y en esto consiste el resultado negativo del test.

Según hemos visto, las reglas de constancia y coherencia nos muestran la forma en que ciertos conceptos cotidianos se vinculan con nuestras atribuciones de objetividad. De tal forma, podemos decir que atribuir a algunas de nuestras impresiones ciertas relaciones, involucra tener buenas razones para creer que tales impresiones son objetos independientes de nuestros sentidos. En este contexto, "tener buenas razones"

no debe ser entendido, ciertamente, como "contar con evidencia lógicamente deductiva".

Esto puede parecer sorprendente. Resulta casi un lugar común señalar que, según Hume, nuestras creencias básicas carecen de fundamentos racionales. Sin embargo, no resulta obvio qué deba entenderse por "fundamento racional" de una creencia. En el sentido tradicional cartesiano, por ejemplo, no cabe ninguna duda de que Hume sostiene que nuestras creencias carecen de fundamento.

Pero que Hume sostenga que nuestras creencias básicas carecen de fundamento racional -en tanto no acepta que puedan ser deducidas a partir de principios evidentes a la luz de la razón- no significa que deba suponer que todos nuestros juicios acerca de objetos físicos, o todas nuestras inferencias causales, o juicios contingentes de identidad, son falsos o arbitrarios. En verdad, Hume está interesado en mostrar otro tipo de fundamento sobre el que se asienta la vida humana. Tanto nuestra vida moral como nuestra vida intelectual se desarrollan sobre un fundamento convencional.

Las convenciones tienen un fundamento natural, en tanto se originan como respuestas a ciertas tendencias naturales de los seres humanos. En este sentido, Hume suele presentar una explicación psicológica -a veces hitórica- del origen de las convenciones básicas a las que adherimos. Ahora bien, podemos plantear problemas de legitimación o justificación, sólo cuando estamos ya instalados dentro de una determinada convención en la que se ha instituido un sistema de reglas.

Pensemos en el célebre análisis de Hume de las inferencias causales. Ciertamente, Hume afirma que una mera reflexión racional acerca de un e-

vento, no puede decirnos nada acerca de sus causas ni de sus efectos. Pero esto no significa que Hume considere que nuestras inferencias causales son arbitrarias o irracionales. La idea de conexión causal se origina en una propensión natural de los seres humanos. Pero sobre la base de esta propensión común a todos nosotros, se establecen ciertas convenciones que permiten a Hume explicitar reglas para juzgar acerca de causas y efectos, presentando un marco normativo a partir del cual puede evaluarse la razonabilidad de una creencia fundada en inferencias causales.²⁹

Nuestra creencia en la causalidad y nuestra creencia en el mundo exterior se originan en una tendencia común a adjudicar a nuestra experiencia la mayor regularidad posible. Así, nos vemos llevados, por ejemplo, a inferir la existencia de objetos no percibidos a partir de una impresión presente, a identificar percepciones discontinuas como miembros de una misma serie, a predecir el curso futuro de nuestra experiencia, etc. Ahora bien, todas estas son actividades sujetas a reglas. Esta es la clave de la estrategia de fundamentación que parece sustentar Hume.

¿Qué puede significar "justificar una creencia" en este contexto? No significa, desde luego, mostrar cómo se deriva de algún principio cuya autoridad debemos reconocer por fuerza de razón. Significa, más bien, mostrar la pertenencia de la creencia en cuestión a una "familia" más amplia de creencias. La relación que se establece es tal que asentir a un miembro de la familia nos lleva a aceptar el conjunto.

En verdad, no pueden derivarse creencias de otra cosa que no sean creencias. Argumentar a favor de una de ellas sólo tiene sentido en tanto esta argumentación se plantea como una serie de "movimientos" que tie-

nen lugar en el contexto de una convención o eventualmente establecida.
pretender hacer valer estos movimientos fuera de esta convención se-
ría como afirmar movimientos de un juego independiente.³⁰

III. LOS ARGUMENTOS ESCEPTICOS

Hemos visto cómo Hume lleva a cabo una reconstrucción de la lógica de nuestra creencia en objetos públicos. Sin embargo, esta tarea se encuentra en relación con otro interés: aquel que tiene que ver con cuestiones tales como la de la legitimidad de nuestra creencia y su verdad. En este punto, la creencia del sentido común debe enfrentar el desafío escéptico.

Resulta difícil evaluar el alcance destructivo que Hume atribuye a los argumentos escépticos que expone en su teoría del mundo externo. Esto se debe a que, aunque parece convencido de que éstos muestran en forma incontrovertible la falsedad de la creencia del sentido común, sostiene, al mismo tiempo, que resultan incapaces de modificar nuestra adhesión a esta creencia.

Trataré de mostrar que la introducción de estos argumentos no modifican el punto de vista fundamental que mantiene Hume en torno a nuestra creencia el mundo exterior. No debemos pensar, en consecuencia, que la teoría de Hume se cierra con un giro meramente destructivo. Este capítulo estará dedicado al análisis de los argumentos escépticos que propone Hume. Una vez que hayamos dado cuenta de la estructura de esta argumentación, resultará más sencillo tratar de resolver los problemas que esta plantea.

Hume parece advertir que la cuestión de qué sea aquello que es tomado

como dato de los sentidos, depende del sistema que empleamos para dar cuenta de nuestra experiencia. En este sentido, distingue dos sistemas: el vulgar y el filosófico. En el sistema vulgar, nuestras percepciones son interpretadas según el canon de los objetos públicos. En este contexto, Hume asume que

...hay una sola existencia a la que llamaré indistintamente objeto o percepción según convenga a mis mejores propósitos; además, entenderé por estos términos lo que cualquier hombre común entiende por sombrero, zapato, piedra, o cualquier otra impresión transmitida por los sentidos. (T 202)

Aunque Hume conserva como filósofo un léxico técnico y continua hablando de "percepciones", nos advierte acerca de una asimilación, en el contexto de su análisis del sistema vulgar, de su terminología filosófica a la gramática ordinaria de términos tales como 'sombrero', 'zapato' y 'piedra', es decir, a la gramática ordinaria acerca de objetos públicos.

No debe sorprendernos, entonces, que Hume hable en este contexto de "percepciones no percibidas" sin que esto resulte un sin sentido. Del mismo modo que 'percepción' se asimila a la gramática de 'objeto', se asume para 'percibir' la gramática corriente de 'ver', donde lo que se ve, se admite, no depende para su existencia del ser visto. Desde este punto de vista, Hume señala que no resulta contradictorio concebir que nuestras percepciones se "ausentan" de la mente sin resultar por ello aniquiladas y que los objetos se nos presentan "sin que exista ninguna nueva creación de una percepción o imagen" (cfr. T 207).³¹

El sistema filosófico, por su parte, hace su aparición como reflexión crítica acerca del sistema vulgar. Esta crítica constituye, al mismo tiempo, el primer paso en la argumentación del escéptico. Hay ciertos fenómenos (doble visión, ilusiones, alucinaciones, etc.) que parecen convencer

a Hume de que el sistema vulgar es inadecuado para interpretar el curso de nuestra experiencia. Hume cree que para explicar adecuadamente estos fenómenos debemos admitir el carácter privado de nuestras percepciones. En el sistema filosófico nuestras percepciones son interpretadas según el canon de los eventos privados y se asume la gramática de lo mental (donde esse est percipi) como gramática general de la percepción. Ahora, 'percibir' deja de entenderse según el modelo de 'ver' y pasará a jugar en el discurso del sistema filosófico al modo, por ejemplo, de 'imaginar' ('soñar', 'fantasear', etc.). Analizaremos ahora, desde esta perspectiva, los argumentos escépticos que expone Hume.

Cuando nos apretamos el ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se duplican, y que la mitad de ellos están fuera de su posición común y natural. Pero como de hecho no atribuimos una existencia continua a estos dos tipos de percepciones a la vez, y son embargo todas ellas son de la misma naturaleza, advertimos claramente que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se ve confirmada por el aparente aumento y disminución de tamaño de los objetos según su distancia; por las alteraciones que aparecen en su figura; por los cambios que experimentan en su color o en otras cualidades cuando estamos enfermos o indispuestos, y por un número infinito de otros experimentos del mismo tipo; todo esto nos lleva a comprender que nuestras percepciones sensibles no poseen ninguna existencia distinta e independiente. (T 210-211)

Comenzaremos por señalar, en primer lugar, que no estamos frente a un

argumento deductivo cuyas premisas son "si nos apretamos el ojo...", etc., y su conclusión "nuestras percepciones no poseen existencia independiente". Me parece que debemos creer a Hume y tomar este pasaje como el informe de un "experimento" que nos muestra cómo "cuando comparamos nuestras experiencias y razonamos un poco sobre ellas, nos damos cuenta rápidamente de que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles contradice la más evidente experiencia" (T 210). La elaboración de esta experiencia, fruto de "un poco de reflexión y filosofía" marcan el pasaje, como veremos enseguida, del sistema vulgar al sistema filosófico.³²

Otro detalle que no debemos perder de vista acerca de estos experimentos es el uso explícito que Hume hace en ellos de objetos físicos. En efecto, Hume nos dice que el fenómeno de la doble visión se produce "cuando nos apretamos el ojo con el dedo" y que de este modo, advertimos que "nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales". Es más, se advierte en el informe del experimento elementos que delatan cierto grado de elaboración teórica: la referencia al sistema nervioso y a los espíritus animales supone un crédito a la fisiología de la época. Como veremos más adelante, el carácter fisicalista de este experimento pone en evidencia un rasgo importante de la concepción de Hume acerca de la relación que guardan las argumentaciones escépticas con el sistema vulgar.

Veamos ahora cuál es la estructura interna del argumento. Lo que el experimento de la doble visión pone de manifiesto es que la inferencia de "veo x" a "hay (realmente) x" es inválida. El experimento muestra un claro ejemplo en el que "veo x" es verdadero, al mismo tiempo que "hay (realmente) x" resulta falso.

De acuerdo a lo visto en los capítulos anteriores, decir que "no hay (realmente) x", equivale a afirmar que x no continúa existiendo cuando ha dejado de ser percibido y que no posee una existencia independiente y distinta de la mente. Ahora bien, esto supone reivindicar para x el carácter de lo mental. Al decir que vemos x decimos que vemos algo. Podemos corregirnos y decir que, en verdad, nos pareció ver algo, pero la situación no cambia. ¿Qué fue lo que vimos? Decir que no vimos nada, que sólo nos pareció ver algo, sólo parece significar que estuvimos a punto de atribuir objetividad a un fenómeno mental.

¿Cuáles son las consecuencias de estas observaciones? La introducción de la gramática de los fenómenos mentales en el contexto de las expresiones del tipo "percibo x". De "veo x" no se sigue "hay (realmente) x" del mismo modo -y, lo que es más importante, por las mismas razones- que de "imagino x" no se sigue "hay (realmente) x". Esto lo lleva a Hume a dar un segundo paso: todas nuestras percepciones son de la misma naturaleza; esto nos da derecho a extender a toda experiencia perceptiva el dispositivo diseñado para explicar ciertas experiencias anómalas. Ahora el lenguaje acerca de percepciones en el sentido del sistema filosófico es el que domina la escena.

Tenemos dos respuestas distintas de Hume para dos problemas distintos. El primero: ¿podemos dar cuenta de los casos anómalos de percepción sin tener que postularlos como eventos privados? La respuesta de Hume es negativa. La segunda cuestión: una vez que hemos explicado de tal modo estos casos, ¿podemos desentendernos de los compromisos contraídos con el aparato explicativo que hemos pergeñado a la hora de formular una teoría general de la percepción? La respuesta de Hume también es negativa. Analicemos ambas cuestiones por separado.

¿Podría haber evitado Hume la primera conclusión? No es nuestro propósito, en este lugar, evaluar la fuerza probatoria de un argumento que, en verdad, trae consigo una problemática filosófica de gran peso. Si existen o no buenas razones para explicar nuestro conocimiento del mundo externo en términos que involucren necesariamente ciertos eventos privados, es una cuestión de legítima controversia. Lo que nos interesa aquí, es considerar las razones que habría tenido Hume para pensar que esto es así. Creo que Hume no podría haber evitado esta conclusión sin oponerse a lo que parecía ser una bien establecida verdad de la fisiología. Un indicio importante es la presentación del argumento de la doble visión en la Investigación sobre el entendimiento humano (cfr. sección XII).

En la Investigación Hume presenta el caso de la doble visión, junto a otros ejemplos del tipo de los conocidos en la literatura filosófica como "argumentos de la ilusión" y junto al caso del aumento y disminución de los objetos al acercarnos o al alejarnos a ellos, como "los argumentos más vulgares" que han usado los escépticos. Hume señala que lo único que muestran estos argumentos, es la necesidad de corregir los datos de los sentidos mediante criterios derivados de la consideración acerca de la naturaleza del medio, distancia de los objetos y disposición de nuestros órganos sensoriales (en el lenguaje del Tratado, calibrar la evidencia de estos datos mediante reglas de coherencia).

Sin embargo, a continuación, señala que la creencia del sentido común encuentra aun dificultades más serias, producto de "la más débil filosofía". Hume se refiere, en este contexto, a la fisiología de la percepción. Esta,

nos enseña que nada puede estar presente a la mente salvo una imagen o percepción y que los sentidos son sólo los canales de entrada a

través de los cuales estas imágenes son conducidas.³³

Nuevamente Hume se refiere al ejemplo del aumento o disminución en el tamaño de los objetos que se produce de acuerdo a la distancia que guardamos respecto de ellos. Sin embargo, en esta ocasión, Hume no nos dice que se trata de un cambio de apariencia susceptible de ser corregido mediante reglas de perspectiva. Ahora nos dice que lo que varía, en verdad, es la imagen que se encuentra presente en nuestra mente, mientras la mesa real no sufre cambio alguno. ¿Por qué un tratamiento tan diferente para el mismo ejemplo? El uso que hace Hume del ejemplo es distinto en cada uno de estos casos. En el primer caso, es usado para demostrar una teoría de la percepción que, en el segundo caso, sólo ejemplifica. En efecto, en el segundo caso, el aumento y disminución de los objetos parece ser una contrastación aparentemente exitosa (Hume no tardará en encontrarle graves dificultades) de una teoría de la percepción derivada del estudio de la fisiología humana.

En verdad, el problema que plantea Hume en este punto en relación al conocimiento del mundo externo se expone sin hacer referencia a datos sensoriales (en el sentido del fenomenismo clásico) o a entidades de tipo privado. Tiene que ver más bien, con el reconocimiento de que nuestro "canal de entrada" consiste en un registro de estímulos fisiológicos que poco tiene que ver con un contacto de tipo directo con lo que suponemos ser "los objetos de los sentidos". Postular cierto tipo de entidades de carácter privado -a mitad de camino entre lo fisiológico y lo mental- parece ser la respuesta indicada; el final de la búsqueda más que su comienzo. Sin embargo, Hume se encargará de mostrar que los problemas recién empiezan.

Podemos pasar ahora a la cuestión de si Hume debió o no extender la conclusión de su "experimento" a toda experiencia sensorial. El punto clave aquí parece recaer en su observación acerca de que "todas ellas [nuestras percepciones] son de la misma naturaleza".

Creo que lo que opera aquí, más que una consideración ontológica acerca de la naturaleza de nuestras percepciones, es una consideración metodológica típica de la filosofía de Hume:³⁴ debemos explicar todos los efectos a partir del menor número de causas posibles.

...cuando mediante un claro experimento hemos descubierto las causas o efectos de un fenómeno, extendemos inmediatamente nuestra observación a todo fenómeno de la misma clase, sin esperar esa repetición constante de la que se derivó la idea primera de esa relación. (T 173-174)

Una vez descubiertas las causas del fenómeno de doble visión, Hume cree su deber extender inmediatamente su conclusión a todo fenómeno perceptivo. Así, encuentra que su explicación también le es útil para dar cuenta de fenómenos tales como el cambio de tamaño en los objetos al alejarse o al acercarse a ellos, las alteraciones que aparecen en su figura, etc. Se convence, de este modo, del poder explicativo de su nueva hipótesis lo que le hace suponer no sólo que puede ser apta para construir sobre su base una teoría general de la percepción, sino también que debe servir de base para una tal teoría si hemos de construirla con rigor metodológico.

Ahora bien, sospecho que también se siente inclinado por tal elección en virtud de algunos detalles de orden lógico acerca de los cuales deseo llamar la atención. Se trata de lo siguiente: vimos que el experimento de la doble visión mostraba la invalidéz de las inferencias del tipo "veo x, luego hay (realmente) x" (donde, recordemos, "hay (realmente) x"

significa que x continúa existiendo aunque no sea percibido). Pero que las inferencias de tal tipo sean inválidas no muestra de por sí que no pueda haber condicionales de este tipo cuyo consecuente ("x continúa existiendo...") sea verdadero.

Sin embargo, como vimos, el dar cuenta de la invalidéz de la inferencia en cuestión lleva a Hume a asimilar la gramática de "veo ("percibo" en la interpretación del sistema vulgar) x " a la de, por ejemplo, "imagino ("percibo" en el sentido del sistema filosófico) x ". Esto se hace con todos los compromisos que involucra asumir la gramática de los eventos privados como gramática general de la percepción. Observemos ahora qué ocurre cuando tomamos como modelo el condicional "cuando imagino x , x continúa existiendo aun cuando he dejado de imaginarlo". Tratar de hacer pasar este enunciado como verdadero supone que una imagen mental sea capaz de continuar existiendo una vez que se ha dejado de percibir; pero esta es una cuestión que no sólo de hecho es falsa: al afirmar algo semejante violamos la gramática básica del discurso acerca de lo mental. La verdad del antecedente, al categorizar a x como fenómeno mental, garantiza la falsedad del consecuente en forma automática. Ahora, al producirse una completa asimilación de "ver" a "imaginar" (y, en general, declinar la interpretación vulgar de "percibir" en favor de la filosófica) se decreta el fin de la carrera pública de los objetos de nuestros sentidos. El experimento de la doble visión no sólo nos ha convencido de que nuestras percepciones no continúan existiendo cuando hemos dejado de percibir las: ha convertido este enunciado en una verdad trivial.

¿A dónde nos ha conducido todo esto? Nuestro conocimiento del mundo exterior parece haberse reducido a los vaivenes de nuestras propias percepciones. Sin embargo, aun así, estamos dispuestos a sostener que, de todos modos, hay enunciados verdaderos de la forma "x continúa existiendo...". La esperanza reside en la consideración de la alternativa que nos ofrece lo que Hume llama la doctrina de la "doble existencia", a saber: cuando decimos "percibo x", ciertamente 'x' denota un evento mental (una percepción en el sentido filosófico del término), pero cuando decimos "x continúa existiendo...", 'x' denota un objeto público.

Sin embargo, Hume se apresurará a señalar que la doctrina de la doble existencia provee de "un mal remedio, y que contiene todas las dificultades de la concepción vulgar, más otras que le son peculiares" (T 211). Para poder percibir los verdaderos efectos de la argumentación precedente, primero debemos desencantarnos de esta pseudo-solución. Veamos cómo Hume **desecha** la alternativa de la doble existencia. En este sentido, sostiene dos puntos: a) que no sólo no podemos inferir la existencia de objetos distintos a nuestras propias percepciones a partir de consideraciones acerca de estas mismas, b) ni siquiera podemos postularlos. A continuación analizaremos los detalles de la argumentación de Hume.

En lo que a la primera cuestión se refiere, la argumentación es la siguiente: (1) La única manera que tenemos de inferir la existencia de algo, es por medio de una inferencia causal; (2) la inferencia causal es-

tablece una relación entre percepciones (ya que las percepciones son lo único presente ante la mente; recordemos que, según lo establecido por el experimento de la doble visión, no observamos objetos sino percepciones) y no una relación entre percepciones y objetos; (3) de modo que no hay medio de inferir la existencia de objetos (cfr. T 212). Tal es, en apretada síntesis el argumento de Hume.

La primera premisa es una de las principales conclusiones de la Parte III del Tratado I y se trata de una bien conocida doctrina humeana. La cuestión se centra, si no hemos de discutir la totalidad del Tratado, en discutir la segunda premisa. En ella hay, cuanto menos, una cuestión digna de sospecha.

En cuanto inferir se opone a observar directamente, inferir una percepción de otra a la que se encuentra causalmente ligada, supone postular su presencia sin necesidad de percibirla directamente (como cuando inferimos del sonido de un trueno la existencia de un rayo que no vemos). De modo que sostener que hay cierta relación de inferibilidad entre percepciones nos retrotrae, como en el momento constructivo de la argumentación de Hume, nuevamente a hablar de "percepciones no percibidas" inferibles a partir de percepciones presentes a los sentidos en virtud de la relación causal que mantienen.

Pero hablar de "percepciones no percibidas" es hablar de objetos, de modo que en este sentido sí una inferencia causal establece una relación entre percepciones y objetos. Pero esto nos lleva a una cuestión más general: la relación causal, ¿es una relación entre percepciones? La respuesta es negativa. Hablar en términos causales, como vimos, sólo tiene sentido en el marco de un discurso acerca de objetos públicos.³⁵ Tal es así,

que cuando nos instalamos fuera de este marco conceptual (o, más bien, creemos instalarnos fuera de él) terminamos hablando de "percepciones no percibidas", lo cual o bien es carente de sentido, o bien supone admitir el marco de objetos públicos.

Sin embargo, podemos evitar que estas observaciones debiliten la conclusión a la que pretende arribar Hume. La premisa (2) puede ser reformulada del siguiente modo: en nuestro nuevo discurso acerca de percepciones (inaugurado luego del experimento de la doble visión) no podemos describir nuestra experiencia en términos causales, ya que esto no es posible sin suponer de antemano la existencia de objetos públicos (existencia que no deseamos suponer sino inferir). De modo que la inferencia de objetos a partir de percepciones no puede ser llevada a cabo mediante un razonamiento causal desde el momento que razonar causalmente implica suponer ya tal existencia. Pero como (1) el único modo que tenemos de inferir la existencia de algo es a través de una inferencia causal, la existencia de objetos públicos no puede ser inferida en absoluto. En verdad, de este modo, el escéptico logra una victoria mucho más amplia: no sólo nos vemos ahora privados de hacer uso en nuestro discurso de objetos públicos, también se nos ha privado del uso de inferencias causales.

Consideremos ahora el segundo punto de la argumentación de Hume. Ni siquiera tenemos derecho a postular objetos distintos de nuestras percepciones como salida a los problemas planteados por el argumento de la do-

ble visión. El argumento básico es el siguiente: postular objetos no es otra cosa más que postular un nuevo grupo de percepciones, ya que siendo nuestras percepciones lo único dado a nuestros sentidos, no tenemos idea alguna de algo distinto de éstas (cfr. T 218). De modo que hay dos posibilidades: o bien no concebimos en verdad tales objetos, o bien volvemos al punto de partida.

La filosofía antigua nos proporciona un ejemplo del primer caso (T I IV 3). ¿De qué hablan los filósofos antiguos cuando hablan de sustancias y cualidades ocultas?

La filosofía moderna nos ofrece, en cambio, un descenlace del segundo tipo (T I IV 4). al creer que pueden privilegiarse ciertas cualidades en los objetos que no dependen de nuestros sentidos para su existencia y que son las únicas cualidades reales de los objetos.

Al recorrer la argumentación que lleva a los filósofos a postular tales cualidades, Hume vuelve a exponer un argumento del tipo del de la doble visión. Dice que sólo una razón resulta convincente. Se refiere al cambio que sufren las impresiones de los sentidos en consonancia con nuestros estados de salud, situación de nuestros órganos sensoriales, etc. (T 226) Nuevamente repite el proceso de generalización, extendiendo el carácter de "impresiones de la mente" a las demás percepciones (T 227).

Sin embargo, ahora se trata de saber si algunas impresiones pueden ser sustraídas del proceso de generalización y consideradas como cualidades objetivas. Las candidatas son la extensión y la solidez. Sin embargo, este sistema sucumbe bajo el peso de una objeción que, a juicio de Hume, es "muy decisiva":

Si los colores, sonidos, sabores y olores no son sino percepciones,

ninguna cosa que podamos concebir posee existencia real, continua e independiente... (T 228)

La forma más breve de expresar la crítica de Hume es, creo, la siguiente: extensión y solidez son propiedades relacionales de nuestras percepciones. No basta con decir que los objetos son extensos (o sólidos) porque esto no es decir nada de ellos aun, si no decimos cuál es el "contenido" de esa extensión (o de esa solidez). No podemos concebir algo extenso sino como un compuesto de partes coloreadas y sólidas. Habiendo excluido ya los colores de nuestro catálogo de cualidades objetivas, queda aun por ver qué pasa con la solidez. Pero la solidez no es sino la idea de dos cuerpos que no pueden interpenetrarse. ¿Qué diremos de esos cuerpos? ¿que son extensos? Giramos, entonces, en torno a un círculo (cfr. T 228-229).

Recorriendo sumariamente los pasos de la argumentación escéptica que expone Hume, podemos ver que el filósofo de intenciones constructivas transita junto al escéptico un primer tramo en el que lo "ayuda" a mostrar que el acontecer de nuestra experiencia sensorial no puede ser interpretado según el modelo de los objetos públicos del sistema vulgar. Pero el filósofo constructivo trata de conciliar su sistema en el que toda experiencia sensorial es un acontecer privado, con la creencia en los objetos del sentido común. Esta transacción es llevada a cabo, tra-

tando de reemplazar la creencia vulgar por una más adecuada: la doctrina de la doble existencia. En este punto el escéptico se aparta del filósofo constructivo y señala que éste ha emprendido un camino sin retorno.

Sin embargo, la cuestión no termina aquí. Aunque Hume cree que los argumentos escépticos son impecables desde un punto de vista lógico, nos advierte que, aun así, estos no pueden producir en nosotros convicción alguna. De este modo, Hume parece sostener que el sistema vulgar es, al mismo tiempo, indefendible e invulnerable. A esta paradójica tesis le dedicaremos el capítulo que sigue.

IV. LA CONCLUSION ESCEPTICA NEUTRALIZADA

La interpretación usual de la tensión señalada al finalizar el capítulo anterior, consiste en señalar que, de acuerdo con Hume, la mente ha sido determinada por la naturaleza a creer en objetos exteriores y esta circunstancia no puede ser modificada por ninguna argumentación, ya que "las creencias pertenecen más a la parte sensitiva de nuestra naturaleza que a la parte cogitativa".

Si bien creo que esto recoge un aspecto importante de la respuesta de Hume al problema, creo también que no da cuenta de todo lo involucrado en la cuestión y que en esta explicación quedan afuera algunos elementos importantes de la teoría de Hume.

Un punto importante es cómo entender la imposibilidad que señala Hume de modificar nuestra adhesión a la tesis del sentido común. Esta imposibilidad bien puede deberse, como señala la interpretación standard, a una simple cuestión de hecho: una imposibilidad psicológica dispuesta por la sabia naturaleza que no permite que abandonemos creencias indispensables para nuestra supervivencia. Pero también puede deberse a una imposibilidad debida a razones de orden lógico.³⁶ Creo que pueden señalarse algunos elementos en la teoría de Hume que nos permiten pensar que esto es así. En este capítulo presentaré una interpretación de la conclusión escéptica de la teoría humeana del mundo exterior en la que se tie-

ne en cuenta muy especialmente estos elementos.

Podríamos decir que hay tres tipos de estrategias que podemos asumir para hacer frente a los argumentos escépticos: a) podemos tratar de refutarlos; b) podemos tratar de declararlos carentes de sentido; c) podemos tratar de neutralizar su poder destructivo. La estrategia que escoge Hume es la tercera. En este sentido, trata de mostrar que, aunque la conclusión escéptica se deriva legítimamente, ésta carece del efecto destructor que tradicionalmente se le ha atribuido.

La clave de la estrategia humeana parece centrarse en algunas observaciones acerca del tipo de relación que mantiene la argumentación escéptica con el sistema vulgar. Un párrafo significativo, en este sentido, es el siguiente:

Si no estuviéramos persuadidos de antemano de que nuestras percepciones constituyen nuestros únicos objetos y de que continúan existiendo aun cuando no se manifiestan a nuestros sentidos, nunca habríamos llegado a pensar que nuestras percepciones son diferentes a nuestros objetos y que sólo éstos conservan una existencia continua. (T 211, el subrayado es mío)

El término 'percepción' es usado aquí en dos sentidos bien diferenciados. En un sentido, nuestras percepciones "constituyen nuestros únicos objetos" y continúan existiendo aun cuando no las percibimos. Esta es,

como vimos, la tesis del sistema vulgar. Pero, en otro sentido, nuestras percepciones son tomadas como "diferentes a nuestros objetos" y dejan de existir cuando dejamos de percibirlos. Esta es la tesis correspondiente al sistema filosófico.

Ahora bien, lo que Hume nos dice es que el discurso del sistema vulgar acerca de objetos públicos en el que nuestras percepciones son tomadas por tales objetos, constituye el lenguaje originario acerca de percepciones y está presupuesto por aquél en el que se atribuye a nuestras percepciones el carácter de eventos privados. La posibilidad misma de un lenguaje acerca de percepciones en el sentido del sistema filosófico, radica en el hecho de encontrarse éste montado sobre un marco conceptual de objetos públicos. Coherentemente, Hume afirma que el sistema filosófico

deberá derivar toda su autoridad de la hipótesis vulgar, ya que no tiene autoridad original de suyo. (T 213)

Hay aun otro punto de importancia. Desde el comienzo de la investigación, Hume declara que

es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos. (T 187)

La razón que da es que

Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos. (T 187)

A este respecto, conviene tener en cuenta que Hume considera que el sistema vulgar es consistente en el sentido lógico del término (cfr. T 207-208). Son algunos "experimentos", como vimos, los que muestran su fal-

sedad. En efecto, Hume considera que algunas experiencias muestran evidencia empírica en contra del sistema vulgar. De modo que ahora el punto es el siguiente: mostrar evidencia empírica supone estar instalados en un marco conceptual de objetos públicos. En consecuencia, no podemos mostrar evidencia empírica en contra del sistema vulgar sin, al mismo tiempo, presuponerlo. La existencia de los objetos del sistema vulgar es, luego, "un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos", aun en aquellos que tratan de probar su falsedad.

Vimos que la argumentación escéptica comienza con el rechazo del sistema vulgar y su reemplazo por el filosófico. Sin embargo, estas observaciones nos advierten acerca del tipo de error que cometen tanto los filósofos como los escépticos: creen haber destruido el sistema vulgar cuando aun no han salido de él.

Podríamos pensar que estas observaciones aclaran uno de los puntos de la tensión a la que hicimos referencia al finalizar el capítulo anterior, pero a costa de oscurecer el otro. Me refiero a lo siguiente: ahora podemos entender mejor la observación de Hume acerca de la inutilidad de inquirir acerca de si hay o no cuerpos. Pero si Hume dispone en su teoría de razones de orden lógico para descalificar a este tipo de empresa, no se entiende por qué afirma, de todos modos, que el sis-

tema vulgar es falso.

Parecería ahora que Hume dispone de una vía de escape que le permitiría evadir el inquietante efecto de los argumentos escépticos; una vía, por otra parte, bastante frecuentada -con diferentes variantes- en la filosofía contemporánea. Me refiero a aquella estrategia consistente en poner fuera de juego a la argumentación escéptica denunciando su carácter de deudora respecto a la creencia del sentido común.

Para comprender la posición que Hume asume respecto de este punto, resultará conveniente remitirnos a la sección del Tratado titulada "Del escepticismo con respecto a la razón" (T I IV 1), ya que ahí se plantea una cuestión exactamente paralela en torno a las argumentaciones escépticas que intentan, mediante razonamientos, destruir a la razón. Frente a este problema Hume emplea una metáfora plena de consecuencias interesantes.

Hume compara a la razón con un rey que dicta reglas y normas. Sus enemigos (los escépticos), al utilizar estas reglas (las reglas de la lógica, de la argumentación) en su contra, consiguen un "privilegio real" que toma su fuerza de la autoridad de la cual deriva. Pero al debilitarse esta autoridad se debilita la fuerza que sus enemigos toman prestada de ella, hasta que el poder de ambos se extingue (cfr. T 186-187).

Podemos describir esta situación del siguiente modo: I) cuando el sistema de la razón es verdadero, los argumentos escépticos logran establecer su conclusión (la autoridad del rey respalda la argumentación escéptica); II) si los argumentos escépticos logran establecer su conclusión, el sistema de la razón no es verdadero; III) siendo el sistema de la ra-

zón falso, los argumentos escépticos no logran establecer su conclusión (ya que carecen de autoridad propia).

Ahora, siguiendo el paralelo establecido, reemplacemos 'sistema de la razón' por 'sistema vulgar' y volvamos a nuestro tema principal. Podemos pensar que Hume sostiene tres tesis que corresponden, cada una de ellas, a la secuencia anterior, a saber:

- (1) Si el sistema vulgar es verdadero, los argumentos escépticos logran establecer su conclusión;
- (2) Si los argumentos escépticos logran establecer su conclusión, el sistema vulgar es falso;
- (3) Si el sistema vulgar es falso, los argumentos escépticos no logran establecer su conclusión.

Ahora, Hume se encuentra en condiciones de establecer a partir de (1) y (2)

- (4) si el sistema vulgar es verdadero, entonces el sistema vulgar es falso

de donde se obtiene

- (5) el sistema vulgar es falso.

Aunque a partir de (3) y (5) también se obtiene

- (6) los argumentos escépticos no logran establecer su conclusión,

la falsedad del sistema vulgar ha sido probada ahora mediante un nuevo

argumento cuyas premisas -(1) y (2)- ya no son deudoras del sistema vulgar. En efecto, se trata de una especie de meta-argumento acerca de la relación entre el sistema vulgar y la argumentación escéptica. Sin embargo, esto de ninguna manera alcanza para modificar la situación de privilegio del sistema vulgar. Sigue siendo cierto que, aunque probemos su falsedad, no podemos avanzar un sólo paso más. No podemos construir un nuevo sistema que reemplace al sistema vulgar. No hay otro sistema. El sistema vulgar es falso, pero es el único sistema de la experiencia.

Los efectos de la argumentación escéptica no parecen ahora tan terribles, desde el momento que no consiguen alterar nuestro andamiaje conceptual. Ciertamente, habiendo mostrado que el sistema vulgar es falso, el escéptico puede reclamar el reconocimiento de la verdad de su tesis acerca del carácter privado de nuestra experiencia. Pero esto, ahora no debe inquietarnos. Como vimos, el escéptico continuaba su argumentación señalando que, una vez aceptada su tesis privatista, la existencia de objetos públicos no podía ser ni inferida, ni postulada.

En efecto, el escéptico tiene razón. Nuestra creencia en objetos públicos no es nada que pueda ser inferido. Tampoco es algo que pueda ser postulado al modo de una hipótesis que otorga mayor simplicidad a las leyes formulables acerca del devenir de nuestra experiencia autobiográfica-

fica. Pero exigir estos requisitos supone un error en la apreciación del rol que juega nuestra creencia en lo que a dar cuenta de nuestra experiencia se refiere. En verdad, nuestra creencia en el mundo exterior es condición necesaria tanto para llevar a cabo inferencias acerca de cuestiones de hecho, como para formular hipótesis acerca del devenir de nuestra experiencia.

Ahora bien, no debemos pensar que hemos descubierto una verdad demasiado interesante acerca del conocimiento y la racionalidad. El hecho de no poder abandonar nuestra creencia en el mundo exterior es tan poco instructivo en sí mismo, como el hecho de no poder dejar de ser "nosotros mismos" a lo largo de nuestra vida. Estas son cuestiones que, más que decirnos algo acerca de nuestra "esencia", delatan nuestra pertenencia a una determinada forma de vida.

Sin embargo, el escéptico puede hacerse fuerte en un punto. Puede preguntar qué es aquello que continúa, según creemos, existiendo aun cuando no es percibido. Señalará que no basta con suponer objetos continuos e independientes de nuestra percepción si no damos debida cuenta de su naturaleza. Todavía hace falta decir qué son esos objetos.

Pero el desafío escéptico queda ahora planteado como una cuestión empírica. La pregunta por la naturaleza del mundo exterior no puede ser entendida de otra manera. La respuesta, en consecuencia, queda en manos de la filosofía natural. En este contexto, el sistema filosófico puede brindar una explicación más adecuada de nuestro conocimiento que la que proporciona el sistema vulgar. Pero ya no se trata de reemplazar al sistema vulgar por otro sistema. Hablar de cualidades primarias (o de la estructu-

ra molecular de la materia) sólo podrá tener sentido si no intentamos salirnos del sistema vulgar. Es lícito, y aun necesario, plantear hipótesis acerca de la naturaleza del mundo físico, pero deberemos señalar el modo de relacionar los conceptos teóricos que empleamos en la formulación de nuestras teorías con los datos de la experiencia tal como los interpreta el sistema vulgar.

Así, la empresa científica nos proporcionará una visión cada vez más satisfactoria, aunque nunca definitiva, de la naturaleza de "lo real". Tan satisfactoria, incluso, como para tentarnos a aceptar esa imagen del mundo como la "verdadera imagen del mundo".

Si los aspectos "peligrosos" del escepticismo pueden ser neutralizados, quizás podamos aprovechar sus aspectos benéficos. La duda escéptica, nos dice Hume, "es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo" (T 218). Pero, en verdad, ni siquiera constituye una buena tarea el intentar su curación. La duda escéptica, por sí sola, constituye un excelente remedio: cura a la razón de dogmatismo y, en el caso de la creencia del sentido común en objetos públicos, la cura de ingenuidad.³⁷

NOTAS

1. El número que sigue a la letra "T" corresponde al número de página de la edición de Selby-Bigge del Treatise (8). Para la traducción he consultado la edición española de Félix Duque (10).
2. H.H.Price (19).
3. (19), pp. 14-18.
4. D.Henze (6).
5. D.W.Livingston (12), cap. III.
6. P.Jones (11), cap. IV.
7. (11), p. 137.
8. N.Kemp Smith (22). Para una interpretación naturalista de la filosofía de Hume en la línea de Kemp Smith, véase también B.Stroud (23).
9. (22), p. 486.
10. (22), p. 458.
11. (22), pp. 485-486.
12. Estos puntos son expuestos por Hume en T II III 3 y T III I 1.
13. D.Norton (15) cap. III.
14. Véase D.Hume (9) I, pp. 9-10, en donde Phylo expresa en forma breve -pero elocuente- las ideas de Hume al respecto.
15. Un interesante intento de responder esta pregunta en J.Noxon (16), aunque creo posible evitar la propuesta de Noxon en cuanto a interpretar la filosofía del Treatise como el resultado de dos proyectos filosóficos contrapuestos.

16. Cfr. Price (19), pp. 27-30.
17. Cfr. Russell (20), pp. 66-67.
18. (20), p. 66.
19. Cfr. T 194 y ss.
20. Véase, por ejemplo, Wilbanks (24) y Wolff (25).
21. Cfr. T 202-203.
22. Esto no significa un rechazo, por parte de Hume, del uso ordinario de los términos de identidad. La paradoja que señala Hume sobreviene al pretender fundar nuestros juicios de identidad sobre la base de un hábito (esto es, el hábito de "confundir" percepciones). En consecuencia, lo que Hume objeta no es el uso ordinario en sí mismo. En este sentido, me opongo a cierta línea de interpretación defendida por T.Penelhum en contra de Kemp Smith en T.Penelhum (18). Creo que, desde este punto de vista, pueden evitarse también cierto tipo de críticas como las que expone Wan-Chan Fang en W.Fang (4) en contra de la teoría humeana de la identidad.
23. Cfr. T 200-201.
24. Para la exposición que sigue de la interpretación de Price, véase Price (19), pp. 60 y ss.
25. Cfr. (19), pp. 74 y ss.
26. Cfr. infra, pp. 4-5.
27. Compárese con Russell (20), p. 75
28. Una objeción de este tipo expone Bennett en J.Bennett (1).
29. Véase T I III 15.
30. Para la redacción de este capítulo he utilizado, en parte, mi trabajo "Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior". Cfr. S.Mónder (13).

31. Expresiones como éstas son las que han llevado recientemente a algunos intérpretes a rechazar el punto de vista ortodoxo -privatista- que asimila las percepciones a entidades mentales. Según W.Davie, por ejemplo, "percepciones son las cosas que conocemos, tanto las privadas como las públicas (cfr. W.Davie (3)). A.Flew, considerado como exponente paradigmático de la ortodoxia, ha replicado a Davie en A. Flew (5), en donde también aprovecha la oportunidad para discutir el punto con D.W.Livingston.
32. Esto no significa, claro está, que el argumento no pueda ser reformulado como un argumento deductivo. Para una exposición de tal índole véase J.P.Schachter (21). Para una crítica a este tipo de reformulación véase, sin embargo, A.Pavcović (17).
33. D.Hume (7), p. 152.
34. Este es un punto que ha sido sugerido por Pavcović. Véase Pavcović (17).
35. Respecto de este punto véase también Price (19), p. 7.
36. Este es un punto que ha sido muy poco tomado en cuenta por los intérpretes de Hume. Para una interpretación reciente en este sentido véase D.W. Livingston (12), cap. I.
37. Para la redacción de este capítulo he utilizado, en parte, mi trabajo "La conclusión escéptica de la teoría humeana del mundo exterior". Cfr. S.Mónder (14).

BIBLIOGRAFIA

- (1) BENNETT, Johnatan, "Hume on Objativity", en Locke, Berkeley, Hume. Central Themes, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- (2) CHAPPELL, V.C. (ed.), Hume, a Collection of Critical Essays, New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1966.
- (3) DAVIE, William, "Perceptions and Persons", en Hume Studies X, 2 (Nov. 1984).
- (4) FANG, Wan-Chuan, "Hume on Identity", en Hume Studies X, 1 (April 1984).
- (5) FLEW, Anthony, "Impresions and Experiences: Public or Private?", en Hume Studies XI, 2 (Nov. 1985).
- (6) HENZE, Donald, "The Linguistic Aspect of Hume's Method", en Journal of the History of Ideas XXX, 1 (Jan.-March 1969).
- (7) HUME, David, An Enquiry Concerning Human Understanding, en Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (ed. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press, 2nd ed. 1902 (repr.1960).
- (8) HUME, David, A Treatise of Human Nature (ed. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press, 1888 (repr.1960).
- (9) HUME, David, Dialogues Concerning Natural Religion (ed. H.D. Aiken), New York, Hafner Press (Macmillan), 1948.
- (10) HUME, David, Tratado de la naturaleza humana, Madrid, Editora Nacional, 1981 (trad. Félix Duque).

- (11) JONES, Peter, Hume's Sentiments. Their Ciceronean and French Context, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.
- (12) LIVINGSTON, Donald W., Hume's Philosophy of Common Life, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.
- (13) MONDER, Samuel, "Reglas lingüísticas y regularidades empíricas en la teoría humeana del mundo exterior", en Revista Latinoamericana de Filosofía XIII, 1 (Marzo 1987).
- (14) MONDER, Samuel, "La conclusión escéptica de la teoría humeana del mundo exterior", próxima publicación en Crítica (México).
- (15) NORTON, David F., David Hume. Common-sense Moralism, Sceptical Metaphysician, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- (16) NOXON, James, La evolución de la filosofía de Hume, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- (17) PAVCOVIC, Alexander, "Hume's Argument for the Dependent Existence of Perceptions: an Alternative Reading", en Mind, June 1982.
- (18) PENELHUM, Terence, "Hume on Personal Identity", en V.C.Chappell (2).
- (19) PRICE, Henry H., Hume's Theory of the External World, Oxford, Clarendon Press, 1940.
- (20) RUSSELL, Bertrand, "Sobre nuestro conocimiento del mundo exterior", en Conocimiento del mundo exterior, Bs.As., Mirasol, 1964.
- (21) SCHACHTER, Jean P., "Hume's Argument against the Continuing Existence of Unperceived Perceptions", en Mind, June 1978.

- (22) SMITH, Norman Kemp, The Philosophy of David Hume, London, Macmillan, 1966.
- (23) STROUD, Barry, Hume, London, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- (24) WILBANKS, Jan, Hume's Theory of Imagination, La Haya, 1968.
- (25) WOLFF, Robert P. , "Hume Theory of Mental Activity", en V.C.Chappell (2).

