

La crítica de Hume a las filosofías “antigua” y “moderna” y su respuesta metodológica.

Manuel Vásquez Villavicencio

Departamento de filosofía, Universidad McMaster, Hamilton (Ontario, Canadá)

vasqum3@mcmaster.ca

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6758-7371>

Resumen:

En artículo se discute de la crítica de Hume a las filosofías “antigua” y “moderna” así como de la forma en que trata de superar los problemas que estas formas de hacer filosofía plantean. El texto se divide en tres partes. En la primera, se abordan las ficciones de la filosofía antigua tal como Hume las presenta en T 1.4.3. En la segunda, se reconstruye la visión de Hume sobre los principios de la filosofía moderna tal como los introduce en T 1.4.4. Finalmente, en la tercera se examina el enfoque metodológico que Hume presenta en la Introducción del Tratado.

Palabras clave: Hume, empirismo, ininteligibilidad, metodología filosófica, filosofía moderna, filosofía antigua.

El Dr. Manuel Vasquez Villavicencio es profesor adjunto en el Departamento de Filosofía. Sus líneas de investigación abarcan la historia de la filosofía moderna temprana, la filosofía de las emociones y la filosofía latinoamericana. Le apasiona el papel fundamental que desempeñan las emociones para convertirnos en mejores pensadores y agentes. Antes de incorporarse a McMaster, trabajó como investigador posdoctoral y docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Toronto. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Quebec en Montreal (UQAM). Como parte de su formación doctoral, realizó una estancia de investigación en la Universidad de Yale. Asimismo, posee un título en Ingeniería y una maestría en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB – Venezuela).

Hume’s Critique of “Ancient” and “Modern” Philosophies and His Methodological Response.

Abstract

This article discusses Hume’s critique of “ancient” and “modern” philosophies, as well as the way in which he attempts to overcome the problems raised by these approaches to philosophy. The text is divided into three parts. The first addresses the fictions of ancient philosophy as Hume presents them in T 1.4.3. The second reconstructs Hume’s view of the principles of modern philosophy as he introduces them in T 1.4.4. Finally, the third examines the methodological approach that Hume presents in the Introduction to the Treatise.

Key Words: Hume, empiricism, unintelligibility, philosophical methodology, modern philosophy, ancient philosophy.

La critique de Hume à l'égard des philosophies « anciennes » et « modernes » et sa réponse méthodologique.

Résumé

Cet article examine la critique de Hume à l'égard des philosophies « anciennes » et « modernes », ainsi que la manière dont il tente de surmonter les problèmes que posent ces approches philosophiques. Le texte s'articule en trois parties. La première aborde les fictions de la philosophie antique telles que Hume les présente dans T 1.4.3. La deuxième reconstitue la vision de Hume sur les principes de la philosophie moderne tels qu'il les introduit dans T 1.4.4. Enfin, la troisième examine l'approche méthodologique que Hume présente dans l'Introduction au Traité.

Mots-clés : Hume, empirisme, incompréhensibilité, méthodologie philosophique, philosophie moderne, philosophie antique.

A crítica de Hume às filosofias «antiga» e «moderna» e a sua resposta metodológica.

Resumo:

Este artigo discute a crítica de Hume às filosofias «antiga» e «moderna», bem como a forma como ele procura superar os problemas que estas formas de fazer filosofia levantam. O texto divide-se em três partes. Na primeira, abordam-se as ficções da filosofia antiga, tal como Hume as apresenta em T 1.4.3. Na segunda, reconstrói-se a visão de Hume sobre os princípios da filosofia moderna, tal como os introduz em T 1.4.4. Por fim, na terceira parte, examina-se a abordagem metodológica que Hume apresenta na Introdução do Tratado.

Palavras-chave: Hume, empirismo, ininteligibilidade, metodologia filosófica, filosofia moderna, filosofia antiga.

En lo demás es menester huir de dos extremos, que igualmente estorban el hallazgo de la verdad. El uno es la tenaz adherencia a las máximas antiguas: el otro, la indiscreta inclinación a las doctrinas nuevas. El verdadero Filósofo no debe ser parcial, ni de este, ni de aquel siglo.

Benito Feijoo, *Teatro crítico universal*, Tomo II, Discurso I, 1728¹.

En filosofía hay preguntas cuya respuesta parece tan evidente que quien se las plantea corre el riesgo de realizar un gesto casi infantil. Sin embargo, la evidencia aparente de la respuesta no implica en absoluto la facilidad de la pregunta. Una de esas preguntas casi infantiles es la siguiente: ¿por dónde comenzar la tarea filosófica? Esta pregunta, cuya respuesta, después de más de dos mil años de tradición filosófica y sobre todo después de los avances de la filosofía natural, podía parecer obvia en tiempos de Hume, se encuentra, sin embargo, en el corazón de su *Tratado de la naturaleza humana*.² A partir de ella Hume explica la pertinencia y justifica la originalidad de su “ciencia de la naturaleza humana.”

¹ Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal: o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes. Tomo segundo* (Madrid: Herederos de Francisco del Hierro, 1728), 27.

² Las referencias a las obras de Hume serán a las ediciones críticas inglesas indicadas de la manera siguiente: *Tratado de la naturaleza humana* / *A treatise of human nature* (1739-1740), T 1.2.3.4 para Treatise, libro 1, parte 2, sección 3, párrafo 4; *Apéndice* / *Appendix* (1740): App 1 para Appendix, párrafo 1. *Compendio de un libro publicado recientemente* / *An abstract of a book lately published* (1740): A 1 para Abstract, párrafo 1. Para la *Investigación sobre el entendimiento humano* / *An enquiry concerning human understanding* (1748): EHU 1.2.3 para Enquiry, parte 1, sección 2, párrafo 3. *Ensayos morales, políticos y literarios* / *Essays, moral, political, and literary* (1777): E 88 para Essays página 88. Las ediciones críticas del *Tratado*, el *Apéndice* y el *Compendio* son David Hume, David Fate Norton, and Mary J. Norton, *A treatise of human nature: a critical edition*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 2007). La edición crítica de la primera investigación es David Hume and Tom L. Beauchamp, *An enquiry concerning human understanding : a critical edition* (Oxford: Clarendon Press, 2006). La edición crítica de los ensayos es David Hume, *Essays, moral, political, and literary*, 2 vols., ed. Tom L. Beauchamp and Mark A. Box (Oxford: Clarendon Press, 2021). Las traducciones al castellano de los textos citados son de mi autoría.

En la introducción de esta obra, Hume presenta un diagnóstico poco halagüeño de la filosofía de su época. Sus comentarios se articulan en torno a cuatro aspectos.³ Primero, señala la debilidad de los fundamentos y la falta de coherencia de los sistemas filosóficos “más eminentes” (T intro 1). En segundo lugar, subraya las disputas constantes entre los filósofos, incluso sobre los temas más triviales (T intro 2). En tercer lugar, observa la excesiva importancia concedida a la retórica en la práctica filosófica (T intro 2). Finalmente, insiste en el “prejuicio corriente” contra los razonamientos difíciles, que impide el progreso de la filosofía (T intro 3). El impacto de estos cuatro aspectos en la situación y el prestigio de la filosofía era tan marcado que tanto los filósofos como quienes miraban a la filosofía desde el exterior coincidían en su apreciación desfavorable (T intro 2).

La razón principal que Hume atribuye a esta situación problemática es la ignorancia, más o menos generalizada en el medio intelectual de su época, de lo que para él era patente: “Es evidente que todas las ciencias están más o menos relacionadas con la naturaleza humana y que, por lejos que algunas de ellas parezcan apartarse, siempre vuelven a ella por un camino u otro” (T intro 4). Incluso los saberes aparentemente más alejados de la esfera humana, como las matemáticas, la filosofía natural o la religión natural, están inevitablemente anclados en la naturaleza humana. Esto es así porque no existe conocimiento alguno, dentro del abanico de disciplinas e intereses que componen el saber humano, que no esté mediado por nuestras capacidades mentales y que no se refiera, en mayor o menor medida, a nosotros mismos (T intro 4). El reconocimiento de esta situación lleva a Hume a proponer el estudio de la naturaleza humana como punto de partida de la investigación filosófica.

³ Estos cuatro aspectos constituyen los grandes temas de la crítica humeana a la filosofía de su tiempo, al menos en el *Tratado*, pues se pueden observar evoluciones en sus obras posteriores respecto al tercer y cuarto punto. La distinción entre una filosofía fácil y una filosofía abstrusa en la primera sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* es un ejemplo claro de esta evolución (EHU 1.1-17). La filosofía fácil se caracteriza allí por su recurso a la claridad y a la elocuencia en los discursos como medio para despertar sentimientos loables en los individuos. La filosofía abstrusa, en cambio, es descrita por Hume como aquella que busca formar el entendimiento de los individuos con miras a alcanzar “los principios primitivos que, en toda ciencia, limitan necesariamente la curiosidad humana”. Tras una discusión acerca de las virtudes y defectos de estos dos tipos de enfoques filosóficos, Hume presenta su filosofía como un justo medio entre ambos. Este planteamiento intermedio implica un cambio respecto de lo sostenido en el *Tratado*, donde, aun reconociendo la importancia del carácter “natural” y “entretenido” de sus disquisiciones, coloca su filosofía más bien del lado de la filosofía abstrusa (T intro 3).

Comenzar la filosofía por el estudio de la naturaleza humana implicaba, para Hume, un viraje mayor respecto del panorama filosófico de su tiempo. La mayoría de los filósofos que lo precedieron concentraron sus esfuerzos en la periferia del saber filosófico y científico sin atacar su núcleo (T intro 5)⁴. Se limitaron a estudiar diversas regiones de la realidad con la esperanza de encontrar sus fundamentos. Dichos elementos debían ser completamente independientes de las debilidades atribuidas a la mente humana, de modo que, una vez identificados, pudieran servir de base inquebrantable de los sistemas filosóficos que se construían sobre ellos.

El problema es que, cuando no se reconoce adecuadamente el papel protagónico de la naturaleza humana en la práctica filosófica, se tropieza con dificultades serias. La pretendida objetividad de los fundamentos de los sistemas filosóficos “más eminentes” no es más que ilusoria para Hume. Al ignorar las propensiones y el alcance de las facultades humanas, o al intentar eludir las limitaciones que nos imponen, se choca con el muro de la ininteligibilidad. Se proponen nociones tan ajenas a nuestras capacidades mentales que no podemos comprenderlas, ni siquiera pensarlas. Estas nociones son problemáticas e incluso peligrosas para Hume porque podemos integrarlas en nuestros discursos sin llegar realmente a entenderlas. Así, podemos colocarlas en la base de sistemas filosóficos muy sofisticados como si fueran sólidas y ciertas. Cuando eso sucede, no hacemos sino edificar colosos con pies de barro. Esto provoca, en opinión de Hume, que la filosofía se reduzca a un ejercicio retórico más o menos vacío, marcado por el error y por disputas sin fin.

Hume ofrece dos ejemplos de esta manera de proceder en su discusión de lo que denomina las filosofías “antigua” y “moderna” en el *Tratado de la naturaleza humana*. Se trata de dos secciones en las que Hume arremete contra las dos formas de abordar la tarea filosófica que considera predominantes en su época, más que contra escuelas históricas en sentido estricto.⁵ En cada una de estas secciones, Hume muestra una forma de relegar a la

⁴ Hume señala las honrosas excepciones de Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler a quienes mira como precursores de su ciencia de la naturaleza humana.

⁵ Donald C. Ainslie, *Hume's True Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 163.

periferia lo que debería situarse en el centro de la filosofía: el estudio de la naturaleza humana.

Aquellos que Hume presenta como filósofos “antiguos” fundamentan su sistema en una ontología de la sustancia. Esta ontología se compone de las nociones de sustancia, forma sustancial, accidente y cualidad oculta. Estas nociones estaban supuestamente destinadas a reflejar objetivamente la realidad. Sin embargo, Hume las considera nociones “caprichosas”, “irrazonables” e “ininteligibles”, y las califica de “ficciones” para destacar su desconexión respecto de la realidad que debían representar (T 1.4.3.1, T 1.4.3.4). Hume justifica su crítica señalando que los filósofos “antiguos” se dejaban arrastrar, sin darse cuenta, por ciertas propensiones de la mente al construir su aparato conceptual. Habla, por ejemplo, de la propensión a confundir objetos, ideas o actos mentales como la fuente de la “ficción” de sustancia, entendida como “algo desconocido e invisible”, que suponemos idéntico a pesar de los cambios de cualidad de los objetos (T 1.4.3.4). Este tipo de nociones le resulta problemático porque no podemos concebirlas en los términos en los que supuestamente deberíamos poder hacerlo. Esto mina la solidez y la certeza de los sistemas filosóficos contruidos sobre ellas y abre la puerta a disputas interminables.

El enfoque filosófico que Hume califica de “moderno” se funda en la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Esta distinción corresponde a la atribución de un carácter puramente mental a las cualidades sensibles de los objetos y a la introducción de otras cualidades imperceptibles que serían los únicos atributos propiamente reales de los objetos. En este planteamiento, los colores, los sonidos, los sabores, los olores, lo caliente y lo frío son cualidades secundarias, mientras que la extensión, la solidez, la figura, el movimiento, la gravedad y la cohesión son cualidades primarias (T 1.4.4.3, T 1.4.4.5). Se supone que las cualidades primarias pueden concebirse sin recurrir a las cualidades secundarias. Sin embargo, esto no es así para Hume. Las llamadas cualidades primarias se vuelven ininteligibles cuando intentamos pensarlas excluyendo las cualidades secundarias. Pensar en la solidez de un objeto sin pensarlo como dotado de color, por ejemplo, no es posible según él. O bien pensamos las cualidades primarias en términos de cualidades

sensibles, o bien no tenemos la menor idea de ellas. Para Hume, la distinción entre cualidades primarias y secundarias resulta de una aplicación errónea de nuestra capacidad de razonar en términos de causa y efecto.

Para remediar los entuertos causados por los enfoques antiguos y modernos, Hume propone otorgar una posición privilegiada al estudio de la naturaleza humana mediante la introducción de una nueva ciencia: la “ciencia del hombre”. Este cambio implica un doble giro que concierne tanto al lugar de esta nueva ciencia en la jerarquía de los saberes, como al método que debe seguirse para edificarla de modo adecuado. En primer lugar, la ciencia de la naturaleza humana está llamada a ocupar el lugar de *prima philosophia*. La adecuada comprensión de los principios de la naturaleza humana constituye el punto de partida que asegura la pertinencia de todas las demás ciencias. En segundo lugar, la ciencia de la naturaleza humana debería construirse recurriendo al método experimental. Hume asevera que el filósofo que se interesa en la ciencia de la naturaleza humana debe trabajar únicamente a partir de lo que la experiencia y la observación ofrecen a su reflexión, pues ellas constituyen “el único fundamento sólido que podemos dar a esta ciencia” (T intro 7). Una vez realizado este doble giro, la filosofía y el resto de las ciencias podrán desarrollarse correctamente. Dar este nuevo impulso tanto a la filosofía es el objetivo que Hume se propuso con su *Tratado de la naturaleza humana*.

En este artículo me ocuparé de la crítica de Hume a las filosofías “antigua” y “moderna” así como de la forma en que trata de superar los problemas que estas formas de hacer filosofía plantean. Mi propósito a este respecto es doble. En primer lugar, mostrar que los enfoques propios de las filosofías antiguas y modernas caen en la ininteligibilidad a causa del desconocimiento de lo que Hume entiende por el estudio de la naturaleza humana. En segundo lugar, delinear el enfoque metodológico con el que Hume hace frente a este problema, insistiendo en el carácter *sui generis* de su empirismo escéptico en el que incluye consideraciones relativas a los aspectos emotivos y sociales de la mente humana. Para ello, el texto se divide en tres partes. En la primera, abordo las ficciones de la filosofía antigua tal como Hume las presenta en T 1.4.3. En la segunda, reconstruyo la visión de Hume sobre los

principios de la filosofía moderna tal como los introduce en T 1.4.4. Finalmente, en la tercera parte abordo el enfoque metodológico que Hume le otorga a su ciencia de la naturaleza humana y que presenta en la Introducción del *Tratado*.

1. Las ficciones de la filosofía “antigua”

Por “ficción”, Hume entiende ideas más o menos confusas que no tienen una impresión correspondiente en su origen.⁶ Estas ideas son el resultado de la acción, a veces inconsciente, a veces intencional, de la imaginación humana. Algunas ficciones se producen sin que lo advirtamos, como consecuencia de una propensión natural de nuestra mente. Tal es el caso de nuestra idea del tiempo, por ejemplo. Otras ficciones resultan de una mezcla arbitraria de ideas, como cuando pensamos en un unicornio o en una montaña de oro. Las ficciones de la filosofía antigua pertenecen a la primera categoría.

La discusión de Hume sobre las ficciones de la filosofía antigua se articula en torno a dos vertientes. En T 1.4.3, Hume se refiere a dos tipos de ficciones. El criterio para distinguirlas es el tipo de propensión de la mente del que proceden. El primer grupo de ficciones deriva, de una manera más o menos directa, de la propensión a confundir objetos o

⁶ Una manera de precisar en qué consiste una ficción en términos generales para Hume es detenerse en el sentido que da al verbo *to feign*, «fingir» en castellano. El sentido que debe darse al verbo *to feign* es un tema de discusión entre los intérpretes de Hume. Una forma común de entender su significado es suponer que Hume lo utiliza en un sentido cercano al contemporáneo, en el cual fingir significa “hacer como si” o “pretender ser”. Sin embargo, intérpretes como Saul Traiger y John P. Wright han defendido la atribución de un sentido técnico en Hume para el verbo *to feign* y para sus términos relacionados, como el sustantivo *fiction* o el adjetivo *fictitious*. Según Traiger, el sentido que Hume concede al término *to feign* deriva de la tradición legal y refiere al hecho de “ignorar diferencias” con el fin de acomodar casos difíciles de tratar. Para John P. Wright, el sentido que Hume da al término *fiction* corresponde a un sentido técnico similar al que se encuentra en Descartes y Malebranche, para referirse a casos en los cuales “no existe un contenido de idea único y autoconsistente que corresponda con nuestra creencia o juicio”. Más recientemente, Jonathan Cottrell ha propuesto la tesis de que el sentido que Hume da al verbo *to feign* y a las palabras relacionadas corresponde al sentido del verbo latino *fingo*, que significa “ensamblar o dar forma mediante la acción de la imaginación”. En mi opinión, el planteamiento de Cottrell es preferible al de Traiger y Wright. Es al mismo tiempo simple, históricamente pertinente y más neutro desde el punto de vista interpretativo. Para el texto de Traiger véase Saul Traiger, “Experience and testimony in Hume’s philosophy,” *Episteme* 7, no. 1 (2010): 49-55. Para los comentarios de John P. Wright véase John P. Wright, *The sceptical realism of David Hume*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 82,126,177. Para la discusión de Jonathan Cottrell véase Jonathan Cottrell, “Hume on fiction: space, time, number, and the mind” (New York University, 2012), 18-27.

ideas que se asemejan⁷. Este grupo está formado por las nociones de sustancia, forma sustancial, accidente y cualidad oculta (T 1.4.3.1). La segunda categoría está compuesta por ficciones cuyo origen es una “inclinación muy notable” de la naturaleza humana: nuestra tendencia a proyectar nuestros estados emocionales en objetos externos (T 1.4.3.11). Hume coloca en esta categoría las nociones “peripatéticas” de simpatía, antipatía y horror al vacío.

Las ficciones del segundo tipo no requieren grandes esfuerzos para ser eliminadas (T 1.4.3.11). Hume afirma que encontrarlas en el discurso filosófico es una prueba flagrante de los excesos de la filosofía antigua. Para él, solo los niños y los poetas —los unos justificados por su edad, los otros por su profesión— deberían dejarse arrastrar por tales ensoñaciones. Por esta razón, la importancia filosófica que les concede en su crítica a este género de ficciones es muy reducida. En cambio, afirma que las ficciones del primer grupo mantienen una “conexión muy íntima” con los principios de la naturaleza humana (T 1.4.3.11). La propensión en que se fundan posee un ámbito de acción generalizado, lo que las convierte en un error relativamente común, cuya eliminación requiere esfuerzos no despreciables. En consecuencia, su importancia filosófica es mayor, como lo muestra el espacio que ocupan en el texto de Hume. Por ello, mi discusión de las ficciones de la filosofía antigua tendrá como blanco las nociones del primer grupo.

Para Hume, la noción de sustancia corresponde a una colección de cualidades reunidas por la imaginación, a las cuales se les atribuye una denominación particular y la referencia e inherencia a “algo desconocido” (T 1.1.6.2). Hume explica el origen de la noción de sustancia así comprendida de la siguiente manera⁸. Las ideas de las cualidades sucesivas de un objeto

⁷ Louis E. Loeb, *Stability and justification in Hume's "Treatise"* (New York: Oxford University Press, 2002), 139-77.

⁸ Donald Baxter afirma que la crítica que Hume hace de la teoría de la sustancia en el *Tratado* se desarrolla en términos de la triple distinción entre sustancias individuales simples, sustancias individuales complejas y sustancias puras. Las sustancias individuales simples corresponden a las cualidades perceptibles. Las sustancias individuales complejas serían colecciones de cualidades perceptibles a las que se atribuye un carácter unitario. Las sustancias puras equivaldrían a sustratos que soportan las cualidades de las sustancias individuales. Baxter sostiene que, para Hume, únicamente las sustancias individuales simples son reales, pues pueden existir por sí mismas (T 1.4.5.5). Las sustancias individuales complejas y las sustancias puras no tienen, según Hume, más que una existencia ficticia basada en ciertas propensiones del espíritu. En su discusión de la filosofía antigua,

mantienen entre sí una relación estrecha. Pensemos, por ejemplo, en los de matices de verde, amarillo, marrón y negro que se presentan en la cascara de un plátano durante las distintas etapas de su maduración. Cuando alguien examina la sucesión gradual del verde al negro, pasando por el marrón, su mente pasa de un matiz a otro con gran facilidad. Esta facilidad actúa de tal modo que, aunque percibamos el cambio de cualidad que ha tenido lugar, seguimos pensando que se trata del mismo plátano. Este modo de examinar los cambios sucesivos de cualidad nos sugiere entonces la idea de identidad (T 1.4.3.3)

Sin embargo, cuando se comparan dos momentos relativamente alejados de la sucesión —por ejemplo, el momento en que el plátano está verde y el momento en que se torna negro—, la diferencia de color se vuelve significativa. La transición de un color a otro ya no es tan fácil como antes. La dificultad de esta transición sugiere más bien la idea de diversidad que la de identidad (T 1.4.3.4).

El hecho de que las ideas de identidad y de diversidad aparezcan según el modo de comparar y según la proximidad o lejanía temporal de las ideas correspondientes a los cambios de cualidades de un objeto suscita una contradicción (T 1.4.3.4). Esta contradicción consiste en pensar que un objeto que sufre cambios de cualidad debe ser considerado el mismo objeto en algunos casos y como objetos distintos en otros. Hume afirma que, con el fin de eliminar esta contradicción, los filósofos antiguos “fingen” la noción de sustancia, es decir, introducen en el vocabulario filosófico la noción de “algo desconocido e invisible” que se supone permanece idéntico a pesar de los cambios de cualidad (T 1.4.3.4)⁹.

Hume se enfrenta a la noción de sustancia pura, que, por simplicidad, denominaré en mi exposición simplemente “sustancia”. Para la discusión de Baxter véase Donald Baxter, “Hume on substance: a critique of Locke”, in *Locke and Leibniz on substance*, ed. Paul Lodge and Tom Stoneham (New York: Routledge, 2015).

⁹ Para Jonathan Cottrell, el proceso que acabo de describir da lugar a dos tipos de ficción. El primer tipo se produce cuando aplicamos una idea a un objeto al cual dicha idea no corresponde. En nuestro ejemplo, esto ocurre cuando atribuimos la idea de unidad a la sucesión de los estados de cambur para decir que se trata siempre del mismo objeto. Cottrell llama a este tipo de ficción “ficciones de aplicación” (*application fictions*). El segundo tipo de ficción se produce cuando postulamos la existencia de nociones destinadas a conciliar o encubrir la aplicación errónea de ideas propia de las ficciones de aplicación. Cottrell denomina a estas ficciones “ficciones de ocultamiento” (*concealment fictions*). En nuestro caso, esto corresponde a la noción de sustancia. El objetivo psicológico de este segundo tipo de ficción es hacernos pensar que siempre estamos aplicando la

Pero la identidad no es el único atributo que los filósofos antiguos conceden a la ficción de sustancia. Para ellos, las sustancias también se caracterizan por su simplicidad. La simplicidad atribuida a la ficción de sustancia entra en su sistema de un modo similar al que dio lugar a la atribución de identidad, aunque las ideas en las que se basa sean distintas en este caso. La identidad atribuida a la ficción de sustancia deriva del examen de las ideas de las cualidades de un objeto. Su simplicidad exige un esfuerzo imaginativo algo mayor. La noción de una sustancia simple depende de la suposición de un objeto perfectamente simple e indivisible que se considera junto con otro objeto cuyas partes están fuertemente ligadas. Para Hume es muy fácil confundir los “actos de la mente” por los que concebimos un objeto simple con aquellos que sirven para concebir un objeto compuesto con partes estrechamente vinculadas (T 1.4.5). El objeto simple se concibe de una sola vez, con un único esfuerzo de la imaginación. El examen del objeto compuesto exige un esfuerzo similar. Sus partes están tan unidas que resulta más difícil concebirlas separadas que pensarlas unidas. La semejanza de estos dos actos mentales lleva a la mente a concebir las distintas partes o cualidades del objeto compuesto como constituyendo una unidad perfecta. Sin embargo, Hume afirma que cuando el objeto compuesto es considerado de otro modo, la mente se ve más bien impresionada por la posibilidad de distinguir y separar sus partes (T 1.4.5). Esta posibilidad, aunque menos “natural” que la primera, sirve para generar una contradicción: el mismo objeto sería a la vez simple y separable, según la forma en que se lo considere. Entonces, ¿cuál es el modo adecuado de concebir el objeto? Para evitar esta contradicción, los filósofos antiguos “fingen” la noción de una sustancia originaria o simple, es decir, “algo desconocido” por imperceptible que, permaneciendo siempre idéntico, es capaz de otorgar al objeto compuesto un carácter unitario a pesar de la multiplicidad de sus partes.

La noción de forma sustancial es para Hume la otra cara de la moneda de la ficción de sustancia así concebida. Los “peripatéticos” afirmaban que la materia originaria de todos los objetos era la misma (T 1.4.3.6). Entonces, había que explicar por qué esa sustancia simple

misma idea, aunque a veces veamos al cambur como unitario y otras veces como múltiple. En este artículo me interesa únicamente este segundo tipo de ficción. Para la distinción de Cottrell, véase: Jonathan Cottrell, “A puzzle about fictions in the treatise”, *Journal of the History of Philosophy* 54, no. 1 (2016): 58-62.

podía adoptar formas tan variadas. Esa era la misión de la noción de forma sustancial. Pues si la ficción de sustancia sirve para preservar la identidad y el carácter unitario de los objetos compuestos, la ficción de forma sustancial tiene como objetivo hacer compatible su multiplicidad con la unidad subyacente de la materia.

Las ficciones de accidente y de cualidad oculta se derivan de este modo de considerar las nociones de sustancia y de forma sustancial (T 1.4.3.7). Según los filósofos antiguos, las cualidades de los objetos no pueden pensarse como existentes separadamente unas de otras. Necesitan un “sujeto de inherencia”, una sustancia capaz de ser su “soporte”. Para Hume, tanto filósofos como no filósofos tienen dificultad en examinar un objeto sin recurrir a la idea de un sustrato (T 1.4.3.7). Esta situación crea un hábito fuerte que nos lleva a pensar las cualidades de los objetos que percibimos como sujetas a dicho sustrato. Este hábito está en el origen de la ficción de accidente. De acuerdo con Hume, concebir así las cualidades de los objetos es un error, pues pueden ser pensadas e incluso existir separadamente unas de otras, sin necesidad de un sustrato que las soporte (T 1.4.3.7). Finalmente, la noción de cualidad oculta, entendida como una especie de accidente imperceptible cuyos efectos, sin embargo, pueden percibirse, es para él el resultado extremo de la acumulación de las ficciones de sustancia, forma sustancial y accidente (T 1.4.3.8).

Una vez establecida su procedencia, me detendré en el carácter problemático que Hume atribuye a estas cuatro ficciones. Al comienzo de su discusión, Hume las califica de “irrazonables” y “caprichosas” (T 1.4.3.1). A medida que su crítica avanza, añade otras denominaciones. Se ensaña en particular con la noción de sustancia, a la que llama “desconocida”, “invisible”, “ininteligible” y “quimérica” (T 1.4.3.4, 5, 7). La única ficción a la que parece conceder cierta consistencia, aunque mínima, es la noción de accidente. La considera como una idea “imperfecta” debido a su dependencia respecto de la idea de sustancia y a su relación con las cualidades sensibles de los objetos (T 1.4.3.8). Sin embargo, ello no le impide calificar todo el sistema filosófico “peripatético” de “incomprensible” (T 1.4.3.8).

La ininteligibilidad del sistema filosófico antiguo deriva del carácter problemático de la noción de sustancia. Ella es el fundamento a partir del cual todas las demás ficciones ingresan en el sistema y se vuelven problemáticas a su vez. En consecuencia, para poner de relieve el núcleo de la crítica humeana de las ficciones de la filosofía antigua, es preciso atacar específicamente el problema que plantea la noción de sustancia.

Como he señalado, la ficción de sustancia deriva para Hume de dos contradicciones. Primero, la contradicción entre las ideas de identidad y de diversidad sugeridas a partir de los distintos modos de examinar la sucesión de cualidades de un objeto. Segundo, la contradicción entre las ideas de simplicidad y de complejidad suscitadas por la consideración simultánea de las diversas cualidades de un objeto. Para resolver estas dos contradicciones, los filósofos antiguos “fingen” o “inventan” una cosa que, siendo imperceptible para los sentidos, permanece siempre idéntica y es capaz de conferir un carácter unitario a un objeto compuesto pese a la multiplicidad de sus partes. Esta nueva noción es ininteligible para Hume. Pero ¿qué significa eso?

La ininteligibilidad de la noción de sustancia proviene del hecho de que ideas contrarias no pueden pensarse al mismo tiempo respecto de la misma cosa. Por ejemplo, podemos concebir la idea de identidad y la idea de diversidad a partir de la sucesión de cualidades de un objeto. Sin embargo, no podemos pensar que una cosa sea una y múltiple en el mismo sentido y al mismo tiempo. Ello implica una contradicción para Hume¹⁰. Así, cuando intentamos pensar en la noción de sustancia pueden darse dos situaciones: o bien pensamos en una sola de las ideas de identidad y diversidad, o bien no pensamos en nada. En

¹⁰ Una manera de explicar este fenómeno es considerar el funcionamiento de la relación de contrariedad en Hume. En su tratamiento de las relaciones filosóficas, afirma que la relación de contrariedad se da en términos de las ideas de existencia e inexistencia, las únicas ideas “en sí mismas contrarias” (T 1.1.5.8). Para él, la idea de existencia “se asemeja manifiestamente” a la idea de inexistencia, pues ambas implican la idea de un objeto, con la diferencia de que la idea de inexistencia “excluye al objeto de todos los tiempos y de todos los lugares en los que se supone que no existe” (T 1.1.5.8). Así, para que dos ideas puedan decirse contrarias, la existencia de la una debe forzar la inexistencia de la otra, al menos durante la duración de su percepción. Por consiguiente, no pueden pensarse ambas al mismo tiempo.

el primer caso, no tenemos más que una idea inadecuada. En el segundo, no tenemos ninguna idea en la mente. En ninguno de los dos casos pensamos realmente la idea de sustancia.

Debido a su ininteligibilidad, Hume presenta las ficciones de la filosofía antigua como nociones vacías, “totalmente desprovistas de significado” (T 1.4.3.10). Para él, este tipo de nociones no son más que palabras a las que un hábito erróneo confiere una cierta sensación de consistencia (T 1.4.3.10). Este hábito erróneo funciona de tal manera que podemos utilizar la palabra “sustancia” creyendo que posee un “significado secreto”, cuando en realidad no se refiere a nada.

El origen de este hábito es complejo. Hume dice que depende de la misma propensión a confundir objetos o actos mentales semejantes (T 1.4.3.10). Afirma que podemos enunciar por hábito una palabra significativa sin necesidad de tener en mente una idea particular correspondiente (T 1.1.7.14). Según él, desarrollamos este hábito mediante la evocación repetida de las ideas particulares correspondientes a esa palabra cuando hacemos un uso apropiado de ella. Este hábito nos libera de la necesidad de evocar una idea particular en cada nueva enunciación del término. El acto de repetir una palabra vacía como el término filosófico “sustancia” se asemejaría al acto que resulta del hábito de usar palabras significativas sin evocar la idea correspondiente. Esta semejanza operaría de tal manera que podríamos llegar a creer que la imposibilidad de evocar la idea correspondiente implica que la palabra en cuestión posee un “sentido secreto”, descubrible mediante un esfuerzo de reflexión más intenso (T 1.4.3.10).

Así, el carácter problemático de las ficciones de la filosofía antigua proviene de su ininteligibilidad combinada con la suposición de un “significado secreto” difícil de desentrañar. Este carácter problemático se debe al hecho de ignorar el peso de las propensiones de la mente en la construcción de nociones filosóficas como la de sustancia o la de forma sustancial. Para Hume, el efecto de estas propensiones puede reconocerse gracias a

un estudio adecuado de la naturaleza humana. Ello nos permitiría eliminar su impacto negativo en la práctica filosófica.

2. Los principios de la filosofía “moderna”

De acuerdo con Hume, los filósofos “modernos” aceptaban conscientemente el papel primordial de la imaginación en el ejercicio filosófico, al tiempo que pretendían evitar los excesos propios de la filosofía antigua. Los filósofos modernos afirmaban proceder en sus investigaciones únicamente a partir de “principios sólidos, permanentes y consistentes de la imaginación” (T 1.4.4.2). Eso debía permitirles hallar los elementos fundamentales y objetivos de la realidad.

Para Hume, la distinción entre cualidades primarias y secundarias constituye el principio fundamental de la filosofía moderna¹¹. Esta distinción corresponde a la creencia de que los colores, los sonidos, los sabores, los olores, lo caliente y lo frío no son “más que impresiones de la mente derivadas de la acción de objetos exteriores y sin ninguna semejanza con las cualidades de los objetos” (T 1.4.4.3). Hume considera plausible esta tesis únicamente sobre la base de la diversidad de nuestras impresiones frente a la identidad aparente de los objetos externos (T 1.4.4.3). Expone el argumento que sirve para justificar la distinción en los siguientes términos:

Es cierto que cuando diferentes impresiones de un mismo sentido provienen de un objeto cualquiera, no existe en el objeto una cualidad semejante a cada una de esas impresiones. En efecto, puesto que un mismo objeto no puede estar dotado al mismo tiempo de cualidades distintas de un mismo sentido, y como una misma cualidad no puede parecerse a impresiones enteramente

¹¹ Para una discusión sobre la importancia de esta distinción en el conjunto de la obra de Hume, así como para una reconstrucción del papel de dicha distinción en la filosofía inmediatamente anterior a Hume, véase: Kenneth Winkler, “Hume and the sensible qualities”, in *Primary and secondary qualities: the historical and ongoing debate*, ed. Lawrence Nolan (Oxford: Oxford University Press, 2012), 239-73.

diferentes, se sigue evidentemente que muchas de nuestras impresiones no tienen modelo ni arquetipo exterior. Ahora bien, de efectos semejantes, presumimos causas semejantes. Es reconocido que numerosas impresiones de color, de sonido, etc., no son sino existencias internas y nacen de causas que en nada se les parecen. Como estas impresiones no son, en su apariencia, distintas de las otras impresiones de color, de sonido, etc., concluimos que todas provienen de un origen semejante. (T 1.4.4.4)

Se trata aquí, a mi parecer, de un argumento construido en dos momentos. En el primero, el punto de partida lo dan dos premisas derivadas del principio de no-contradicción. La primera expresa la imposibilidad de que un objeto posea cualidades distintas perceptibles por un mismo sentido. Para precisar el alcance de esta premisa, pensemos, por ejemplo, en un objeto insecable cuya única cualidad perceptible es el color¹². Dicho objeto debe ser forzosamente monocromo, es decir, tener una sola cualidad perceptible por la vista, pues si pudiera albergar dos colores al mismo tiempo, no sería insecable. Suponer que un objeto así pueda tener cualidades visibles distintas implica una contradicción: el objeto debería ser a la vez secable e insecable.

La segunda premisa, “una misma cualidad no puede parecerse a impresiones enteramente diferentes”, se centra en las impresiones que las cualidades supuestamente producen. Imaginemos ahora dos impresiones visuales simples: una impresión negra y una impresión blanca supuestamente derivadas de la misma cualidad en un objeto insecable. La semejanza entre una impresión y la cualidad que la produce exige que podamos identificar rasgos comunes. El único rasgo presente en las impresiones es el color. Así, si se parecen a una cualidad en el objeto, esa cualidad debe consistir precisamente en ese color: negro para la impresión negra y blanco para la impresión blanca. Pero el objeto insecable no puede tener más que una sola cualidad visible; de ahí que, si ambas impresiones se parecieran a una cualidad del objeto, este debería ser a la vez blanco y negro, lo que contradice nuevamente su insecabilidad.

¹² Aunque Hume no habla específicamente de un objeto simple en el pasaje citado, me ha parecido necesario suponerlo así, pues de lo contrario el argumento pierde sentido, en mi opinión. Un libro puede tener sus páginas amarillas y su cubierta verde sin que ello plantee el menor problema, por ejemplo.

La tercera premisa del argumento captura el hecho de que a veces percibimos un mismo objeto de modos distintos. Este es un hecho ya señalado en la tradición filosófica por escépticos antiguos como Sexto Empírico o por relativistas como Protágoras. En el texto de Hume, los ejemplos de percepción múltiple corresponden a dos casos (T 1.4.4.3). El primero: distintas personas tienen impresiones diferentes del mismo objeto, como cuando algo parece dulce a unos y amargo a otros. El segundo: un mismo individuo tiene impresiones distintas de un mismo objeto en situaciones diversas, como cuando alguien percibe colores diferentes según la distancia o el ángulo de observación.

De estas tres premisas, los filósofos modernos concluyen que tenemos impresiones que no se parecen a ninguna cualidad de los objetos. Pues si la semejanza existiera, los objetos insecables deberían ser a la vez simples y múltiples.

El segundo momento del argumento parte de constatar que muchas de nuestras impresiones de color, sonido, sabor, olor, calor y frío no se parecen a cualidades de los objetos externos. A ello se añade la premisa de la semejanza fenoménica de dichas impresiones: no se distinguen por su sola apariencia, ya que todas aparecen de modo similar. Por ejemplo, un objeto puede parecer brillante de lejos y opaco de cerca. Si solo consideramos estas dos impresiones, hallaremos color brillante en un caso y color opaco en el otro, sin criterio para distinguirlas como semejantes a una cualidad objetiva.

El punto más delicado de este segundo momento es la aplicación del principio “de efectos semejantes, presumimos causas semejantes”. Gracias a este principio, los filósofos modernos generalizan y concluyen que ninguna impresión puede parecerse a una cualidad de los objetos, ya que todas provienen de causas semejantes y algunas no se parecen a las cualidades de los objetos.

La atribución de un origen causal semejante y el carácter mental de las cualidades sensibles abre la puerta a introducir ciertas cualidades concebidas como los únicos atributos realmente propios de los objetos: las cualidades primarias. A ellas pertenecen la extensión y la solidez, así como sus “diferentes combinaciones y modificaciones”: la figura, el movimiento, la gravedad y la cohesión (T 1.4.4.5).

El principio “de efectos semejantes, presumimos causas semejantes” constituye, para Hume, uno de los fundamentos de nuestra capacidad de razonar. Proviene de las propensiones más firmes de la imaginación. Tanto es así que lo incluye en sus *Reglas para juzgar de las causas y efectos* y lo llama “la fuente de la mayor parte de nuestros razonamientos filosóficos” (T 1.3.15.6)¹³. El uso de este principio debería garantizar la solidez del sistema moderno. Sin embargo, Hume sostiene que dicho sistema está expuesto a varias objeciones y desarrolla una en particular, que considera “muy decisiva”:

Si los colores, los sonidos, los sabores y los olores no son más que simples percepciones, nada de lo que podamos concebir goza de existencia real, continua e independiente, ni siquiera el movimiento, la extensión y la solidez, que son las cualidades primarias presentadas como las más importantes. (T 1.4.4.6)

La premisa fundamental de esta objeción de Hume es que, si se afirma, como hacen los filósofos modernos, que lo que nos muestran los sentidos no guarda la menor semejanza con lo real —es decir, que no se trata más que de “simples percepciones”—, entonces nos privamos del único medio por el cual nuestro pensamiento podría alcanzar la realidad. Hume justifica la pertinencia de su crítica mostrando que las cualidades primarias no pueden comprenderse sin recurrir a las llamadas cualidades secundarias. Cuando intentamos hacerlo, nos topamos con el muro de lo ininteligible y lo absurdo. Hume presenta cuatro argumentos en favor de esta tesis.

¹³ Para una discusión de estas reglas y de su papel normativo en la filosofía de Hume, véase: Kenneth Winkler, “Hume’s skeptical logic of induction”, in *The Oxford handbook of Hume*, ed. Paul Russell (Oxford: Oxford University Press, 2016), 208-13.

El primer argumento comienza con un análisis de la noción de movimiento. Para Hume, la idea de movimiento supone la idea de un objeto que se desplaza (T 1.4.4.7). Esto hace que la noción de movimiento quede subordinada a las otras dos cualidades primarias. Si, como quieren los filósofos modernos, se excluyen las cualidades sensibles de los objetos externos, solo quedarían esas dos cualidades. Así, un objeto solo podría pensarse en términos de su extensión o de su solidez. Hume prosigue su razonamiento atacando la noción de extensión. Afirma, como ya había hecho antes en su discusión sobre el espacio (T 1.2.3.15), que la extensión sólo puede concebirse como compuesta de partes coloreadas y sólidas (T 1.4.4.8). Dado que el color queda excluido de la explicación de las cualidades primarias, la única noción que podría explicar tanto el movimiento como la extensión sería entonces la solidez.

Hume presenta la solidez como la idea de “dos objetos que, empujados por una fuerza extrema, no pueden interpenetrarse y conservan siempre una existencia separada y distinta” (T 1.4.4.9). Pero para concebir una fuerza extrema que empuje objetos hay que recurrir a la noción de movimiento. Esto muestra que la noción de solidez de los filósofos modernos es muy problemática debido a la dependencia recíproca de las ideas de extensión y de movimiento: si se eliminan las cualidades secundarias, la solidez necesita, para ser concebida, de las mismas ideas cuya inteligibilidad debería garantizar. Así, las tres cualidades primarias “más importantes” no son más que nociones ininteligibles que se explican circularmente unas a otras.

El segundo argumento lo presenta Hume como una variante menos “abstrusa” e “intrincada” del anterior (T 1.4.4.10). En esta versión abreviada, ataca directamente la idea de solidez. La presenta de nuevo como la idea de dos cuerpos que se presionan mutuamente sin llegar a penetrarse. La diferencia es que ahora se centra más directamente en las posibles formas de concebir esta idea. La solidez podría pensarse primero a partir de sí misma. Sin embargo, Hume sostiene que si se afirma que la solidez se concibe a partir de los objetos que

consideramos sólidos, se cae en una regresión infinita. La otra opción sería concebir la solidez en términos de extensión. Pero esto tampoco conduce a nada. Pensar los objetos como extensos lleva o bien a una idea falsa, o bien a un razonamiento circular. Esto porque la extensión se piensa, o bien como coloreada, lo cual es falso según las premisas de la distinción entre cualidades primarias y secundarias, o bien en términos de solidez, lo cual no explica nada. Para Hume, estas observaciones se aplican al resto de las cualidades primarias.

El tercer argumento se dirige a la idea “propia” de solidez. Hume la presenta como “nada más que una imposibilidad de aniquilamiento” (T 1.4.4.11). Según él, esta manera de presentar la idea de solidez hace aún más apremiante la necesidad de recurrir a las cualidades secundarias para concebirla. Esto se entiende si recordamos lo que dice respecto del aniquilamiento de los objetos extensos en su discusión sobre la divisibilidad infinita del espacio. Allí afirma que dos objetos “que no contienen vacío en el interior de su circunferencia” se aniquilan cuando “se aproximan y se unen de tal modo que el cuerpo resultante de su unión no es más extenso que cada uno de los dos por separado” (T 1.2.4.5). Para pensar el aniquilamiento de esta manera, debemos pensar en cuerpos que se mueven los unos hacia los otros. Pensar la imposibilidad de ser aniquilado, entonces, no es más que seguir pensando en cuerpos que se mueven los unos hacia los otros, pero que no logran penetrarse. Para ello, no podemos prescindir del movimiento y de la extensión. Esta última no puede pensarse sin recurrir a las cualidades secundarias. La imposibilidad de ser aniquilado no puede existir, para Hume, como una cualidad sin un objeto.

Finalmente, Hume construye su cuarto argumento recurriendo a su “método acostumbrado”: buscar las impresiones de las que se derivaría la idea de solidez, entendida en el marco de la distinción entre cualidades primarias y secundarias (T 1.4.4.12). Dado que no se puede recurrir a la vista, al oído, al olfato ni al gusto, la única fuente posible de la idea de solidez sería una impresión táctil. Para Hume, esta posibilidad concuerda con nuestras opiniones “naturales” o prefilosóficas. Sin embargo, postular el tacto como fuente de la idea de solidez es problemático en dos sentidos.

Primero, esto implicaría que la solidez y las impresiones táctiles serían lo mismo. Hume excluye esta posibilidad. El tacto y la solidez —esta última entendida como cualidad primaria— no poseerían ninguna semejanza (T 1.4.4.13). Hume argumenta que una persona incapaz de tener sensaciones táctiles en una mano puede, no obstante, adquirir una “idea perfecta” de la impenetrabilidad. Puede observar su mano insensible apoyada sobre una mesa o puede percibir la mesa con la otra mano. En ambos casos hay resistencia entre la mano y la mesa, pero en el segundo se añade una sensación debida a la excitación del sistema nervioso. La semejanza entre la resistencia y esta sensación no está en absoluto asegurada, pues se puede tener una sin la otra. Así, si la impresión táctil de un cuerpo sólido no se parece a la resistencia entre dos cuerpos, no puede aportar ningún elemento que haga concebible la resistencia sin el apoyo de las cualidades secundarias.

Una vez descartada la semejanza entre la solidez y las impresiones táctiles, Hume examina la posibilidad de que estas representen a aquella sin parecersele. Para él, esta opción también debe rechazarse. La razón es la simplicidad atribuible a las impresiones táctiles cuando no se considera su extensión (T 1.4.4.14). El núcleo del argumento de Hume parece ser la suposición de que, si una impresión táctil representa efectivamente la solidez, podríamos extraer una parte de la impresión y conservar lo que la funda: eso sería la solidez. Pero esto no ocurre. La simplicidad de las impresiones táctiles implica que no tienen partes. Así, no se puede retirar una parte sin suprimir la impresión entera. Esto muestra que las impresiones táctiles no representan nada, es decir, que están en igualdad con las llamadas cualidades primarias, lo que las hace inútiles para concebir la solidez como cualidad primaria. Hume añade además que, en todo caso, como la idea de solidez supone dos cuerpos que se presionan, no puede ser representada por una idea simple (T 1.4.4.14).

A partir de este examen de la crítica humeana a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, es patente que el defecto que Hume atribuye a los filósofos modernos es la ininteligibilidad de las nociones fundamentales de su sistema. Afirmar que

pensamos las llamadas cualidades primarias suprimiendo de su explicación toda referencia a las llamadas cualidades sensibles o secundarias, lleva en realidad a no pensar en nada. Esto parece asimilar las nociones básicas de la filosofía moderna a las ficciones de la filosofía antigua. Sin embargo, aunque ambos grupos de nociones puedan resultar ininteligibles cuando se intenta pensarlas según los términos de sus respectivos sistemas, el origen de su ininteligibilidad no es el mismo en ambos casos.

La ininteligibilidad de las ficciones de la filosofía antigua proviene, en última instancia, de la propensión natural de la mente a confundir objetos o ideas semejantes. Esa propensión conduce a contradicciones derivadas de la manera de examinar las cualidades de un objeto. Bajo el peso de esas contradicciones, los filósofos antiguos se dejan arrastrar por sus ficciones. En cambio, la ininteligibilidad de las nociones fundamentales de la filosofía moderna tiene un origen distinto. La distinción entre cualidades primarias y secundarias deriva de un exceso en la aplicación de un principio de la imaginación considerado “sólido, permanente y consistente”: nuestra capacidad de razonar en términos de causa y efecto.

Ese exceso consiste en pretender aplicar la relación de causalidad a un dominio en el que no es aplicable. Como hemos visto, no tenemos la menor idea de las llamadas cualidades primarias si no las pensamos con la ayuda de las llamadas cualidades secundarias. Los filósofos modernos postularon la existencia de cualidades primarias a partir del carácter mental de las cualidades sensibles y de la supuesta homogeneidad de su origen causal. Para ello, recurrieron al principio “de efectos semejantes, presumimos causas semejantes”. Pero la aplicación de este principio en este caso es defectuosa. Al recurrir a él, los filósofos modernos no hacen más que suponer que un razonamiento causal válido para lo que podemos concebir lo es también para lo que no podemos concebir. Para Hume, este salto de lo concebible a lo inconcebible invalida el razonamiento y resquebraja el sistema filosófico moderno. Se trata, según él, de un sistema cuya validez se ve socavada por la ininteligibilidad de las nociones que deberían sostenerlo en primer lugar.

Así, el problema del enfoque filosófico moderno es un desconocimiento del ámbito de aplicación de nuestras capacidades de razonar. Un estudio adecuado de los “poderes” y de las “cualidades” de la mente humana nos permitiría evitar este tipo de error. En la parte final de este artículo discutiré los fundamentos metodológicos de tal ejercicio.

3. El enfoque metodológico de la ciencia de la naturaleza humana

Para la mayoría de los intérpretes, la reflexión metodológica con la que Hume hace frente a los problemas que atribuye a las filosofías antiguas y modernas se limita a una preocupación por el rol de la experiencia y la observación dentro de la práctica filosófica.¹⁴ A mi entender este tipo de interpretaciones no captura de un modo adecuado el carácter distintivo del enfoque de Hume, pues si es cierto que el *Tratado de la naturaleza humana* es presentado como “un intento de introducir el método experimental de razonamiento en temas morales”, no es menos cierto que Hume insiste en la particularidad de estos temas. Hume abunda en este sentido en la Introducción del *Tratado*, donde anuncia la justificación, los objetivos y los modos generales de proceder de su sistema filosófico. Allí insiste en la importancia de la experiencia y la observación, pero también en la necesidad de tomar en cuenta los aspectos emotivos y sociales de la mente humana. La combinación de estos aspectos es lo que da al enfoque humeano su carácter distintivo y *sui generis*.

¹⁴ Este es el caso de los intérpretes clásicos como Norman Kemp Smith, John Passmore o James Noxon, para quienes el aspecto más importante de la metodología de Hume es el experimentalismo newtoniano que sirve de base a lo que conciben como su empirismo. Pero también es el caso de intérpretes contemporáneos como Don Garrett, Jacqueline Taylor o Qu Hsueh. Para Garrett, la reflexión metodológica de Hume consiste únicamente en establecer un empirismo metodológico que permita “que la observación dicte el contenido de la teorización”, en lugar de permitir que “la teorización previa dicte las interpretaciones de la observación”. Para Taylor, la clave del pensamiento metodológico de Hume radica en su comprensión de la experiencia dentro de una amplia “estrategia empírica”. Por su parte, Qu sostiene que “el ‘método experimental’ de Hume consiste en una sistematización de los datos empíricos”. Para las discusiones de Kemp Smith, Passmore y Noxon, véase: Norman Kemp Smith, *The philosophy of David Hume; a critical study of its origins and central doctrines* (London: Macmillan and co., limited, 1949), 53-61; John Passmore, *Hume’s intentions* (London: Duckworth, 1952), 27-32; James Noxon, *Hume’s philosophical development: a study of his methods* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 42-64. Para los cometarios de Garrett, Taylor y Qu, véase: Don Garrett, *Hume* (New York: Routledge, 2015), 3; Jacqueline Anne Taylor, *Reflecting subjects: passion, sympathy, and society in Hume’s philosophy* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017), 33; Hsueh Qu, “Prescription Description and Hume’s Experimental Method,” *British Journal for the History of Philosophy* 2, no. 24 (2016): 282.

Una lectura del texto de la Introducción del *Tratado* permite articular un enfoque metodológico integrado por cuatro principios generales. Estos principios pueden ser enunciados de la siguiente forma:

- I. La ciencia de la naturaleza humana debe limitar su investigación a nuestras capacidades cognitivas, nuestros contenidos mentales y nuestros procesos mentales, en la medida en que podamos formarnos nociones de ellos a partir de la experiencia. (T intro 8)
- II. Los principios explicativos relativos a nuestras capacidades cognitivas, nuestros contenidos mentales y nuestros procesos mentales deben alcanzar el máximo nivel de generalidad sin trascender el ámbito de la experiencia. (T intro 8)
- III. Quien se dedica a la ciencia de la naturaleza humana debe moderar su curiosidad en los casos en que esta pasión le lleve a intentar trascender el ámbito de la experiencia en su investigación. (T intro 9)
- IV. Las experiencias que sirven de base para la reflexión filosófica en la ciencia de la naturaleza humana deben obtenerse mediante la observación cuidadosa del comportamiento de los seres humanos en las diversas circunstancias en las que se encuentran, sin recurrir a experimentos premeditados y controlados. (T intro 10)

El primer principio metodológico se refiere a la definición de los objetos de investigación de la “ciencia del hombre”. Estos son nuestras capacidades cognitivas, nuestros contenidos mentales y nuestros procesos mentales, en la medida en que la experiencia permita formarnos alguna noción de ellos (T intro 8). En otras palabras, el espíritu humano es el objeto general de ciencia humeana, pero debe estudiarse a través de sus operaciones y efectos observables.

En la Introducción del *Tratado*, Hume subraya que todas las ciencias dependen de la naturaleza humana, ya que usamos nuestras capacidades para obtener y juzgar sus resultados. Comprender la extensión de estas capacidades es entonces vital para conducir a la filosofía por la senda correcta. Sin embargo, Hume insiste en que la “esencia” de la mente nos es tan desconocida como la de los objetos externos. Por ello, es imposible concebir sus capacidades o poderes de otra manera que no sea mediante la experiencia y la observación:

En efecto, me parece evidente que, siendo la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los objetos externos, debe ser igualmente imposible formarnos alguna noción de sus poderes y de sus cualidades de otro modo que no sea mediante experiencias cuidadosas y exactas, y por la observación de los efectos particulares que resultan de las diferentes circunstancias y situaciones en las que se encuentra. (T intro 8)

Esta constatación tiene tres consecuencias principales. Primero, la esencia de la mente queda excluida del campo de la ciencia de la naturaleza humana. Hume abandona así la metafísica de la sustancia propia de los filósofos antiguos, que buscaba explicar la realidad en términos de esencias construidas sobre la noción de sustancia. Segundo, introduce en la filosofía moral un cambio análogo al que transformó la filosofía natural a partir del desarrollo de la “nueva ciencia”: así como la física moderna sustituyó el análisis de las formas sustanciales por el estudio de los poderes y cualidades medibles de los cuerpos, Hume reemplaza la metafísica de la mente por una investigación empírica de sus operaciones. Tercero, el conocimiento de nuestras capacidades, contenidos y procesos mentales solo puede avanzar en la medida en que podamos formarnos alguna noción de ellos observando el comportamiento de nuestra mente en diversas circunstancias. Este tercer criterio cumple una función metodológica decisiva. Significa que la ciencia de la naturaleza humana puede dirigirse a un objeto de estudio sólo si la mente es capaz de formarse de él una noción mínima, aunque sea vaga o confusa. Hume no limita su investigación a las nociones claras y distintas al modo cartesiano. Admite que podemos partir también de nociones confusas e intentar aclararlas mediante una investigación cuidadosa. La única condición es la

concebibilidad mínima: aquello de lo que no podemos formarnos ninguna noción queda excluido por ininteligible.

Pero ¿qué entiende Hume exactamente por “noción”? Aunque no lo define directamente, algunos pasajes de su obra permiten precisarlo. En su discusión sobre la divisibilidad del espacio (T 1.2.1.5), Hume indica que una “noción justa” de un objeto supone poseer ideas distintas que representen cada una de sus partes. Una idea distinta es aquella que la imaginación puede separar de otras¹⁵. Así, una noción es un agregado de ideas distintas que representan las partes constitutivas de un objeto. Será más o menos justa según la extensión y fidelidad de ese agregado respecto del objeto representado. Además, dichas ideas deben disponerse de manera semejante a la estructura del objeto mismo, ya que formar parte de un todo implica también un cierto esquema relacional.

En consecuencia, la ciencia humeana de la naturaleza humana busca elaborar, a partir de la experiencia, nociones más o menos justas de nuestras capacidades cognitivas, así como de nuestros contenidos y procesos mentales, reconstruyendo sus componentes y sus relaciones causales.

El segundo principio metodológico que Hume presenta en la Introducción precisa el nivel de generalidad al que debe aspirar la ciencia de la naturaleza humana. Hume sostiene que, aunque hay que procurar reducir los fenómenos a causas simples y pocas en número, es ilusorio y presuntuoso pretender descubrir las “cualidades originarias y últimas” de la naturaleza humana. Quien intente hacerlo, pretenderá ir más allá de la experiencia y entrará en el ámbito problemático de la especulación metafísica:

¹⁵ P. J. E. Kail, “Is Hume a realist or an anti-realist?”, en *A companion to Hume*, ed. Elizabeth Schmidt Radcliffe (Malden, Mass.: Blackwell Pub., 2013), 450-51.

Y aunque debamos esforzarnos en hacer que todos nuestros principios sean lo más universales como sea posible, llevando nuestras experiencias hasta el límite y explicando todos los efectos por medio de las causas más simples y menos numerosas, no es menos cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las cualidades originarias y últimas de la naturaleza humana debe ser de entrada rechazada como presuntuosa y quimérica. (T intro 8-9)

Esta postura refleja, como lo hace también el primer principio metodológico, el legado de la revolución científica de los siglos XVII y XVIII, que sustituyó las explicaciones sustentadas en la metafísica de la sustancia por modelos derivados de la observación experimental y de una concepción mecanicista de la realidad. Sin embargo, Hume va más lejos en este caso y basa su crítica de la búsqueda de principios últimos en el uso indebido de los razonamientos analógicos tan fundamentales para la “nueva ciencia”¹⁶.

En el *Compendio del Tratado*, Hume describe el modo de establecer los principios de la ciencia de la naturaleza humana:

Si, en el examen de varios fenómenos, descubrimos que se reducen a un principio común, y si podemos remontarnos de ese principio a otro,

¹⁶ Un ejemplo del tipo de argumento analógico que Hume critica lo ofrecen los comentarios de Newton acerca de la universalidad de la gravedad en su discusión de la tercera de sus *Regulae philosophandi*, cuando dice: “Finalmente, puesto que es constante por las experiencias y por las observaciones astronómicas que todos los cuerpos que se hallan cerca de la superficie de la tierra gravitan hacia la tierra en proporción a la cantidad de su materia; que la luna gravita hacia la tierra en proporción a la cantidad de su materia; que nuestro mar, a su vez, gravita hacia la luna; que todos los planetas gravitan también hacia el sol, se puede concluir, conforme a esta tercera regla, que todos los cuerpos gravitan mutuamente unos hacia otros. Y este razonamiento a favor de la gravedad universal de los cuerpos, extraído de los fenómenos, será más fuerte que aquel por el cual se concluye su impenetrabilidad: pues no tenemos ninguna experiencia ni observación que nos asegure que los cuerpos celestes sean impenetrables”. Como ha señalado James Noxon, citando las palabras de Roger Cotes, este tipo de ejercicio de universalización por analogía depende en última instancia de la validez del principio que establece que “los efectos del mismo género, cuyas propiedades conocidas son las mismas, proceden de las mismas causas y tienen las mismas propiedades desconocidas”. Entonces, la explicación analógica es válida como medio de universalización en la medida en que ese principio sea aplicable. Como veremos, esta cuestión está en el centro de la crítica de Hume a ciertas explicaciones analógicas. Para el texto de Newton, véase: Isaac Newton and Gabrielle Emilie Le Tonnelier de Breteuil Du Châtelet, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 2 vols., vol. 2 (Sceaux: J. Gabay, 1990), 4. Para los comentarios de Noxon, véase: Noxon, *Hume’s philosophical development : a study of his methods*, 48.

alcanzaremos al menos algunos principios simples de los cuales depende todo lo demás. Y aunque nunca podamos acceder a los principios últimos, constituye una satisfacción llegar tan lejos como nuestras facultades nos lo permitan. (A 1).

De este texto podemos colegir que para Hume hay un esquema jerárquico de tres niveles respecto de los principios que su ciencia de la naturaleza humana busca establecer:

- *Principios comunes*, derivados inductivamente de la experiencia y la observación de los fenómenos.
- *Principios simples*, más fundamentales, obtenidos a partir de los primeros y que Hume también denomina originales.
- *Principios últimos*, que deberían explicar todo, pero que son inalcanzables porque están más allá de la experiencia.

De este modo, el nivel explicativo más general al que puede acceder la ciencia de la naturaleza humana es el de los principios simples u originales.

Un caso ilustrativo de esta categorización de principios explicativos se encuentra en la teoría humeana de la asociación de ideas. Las percepciones se dividen en impresiones e ideas, simples o complejas. Las ideas simples, siendo naturalmente atómicas, carecen en sí mismas de orden estable las unas respecto de las otras. Sin embargo, la imaginación las organiza regularmente: al pensar en una naranja, por ejemplo, nuestras ideas simples (color, texturas, olores, etc.) se disponen siempre de un modo similar. Hume explica este fenómeno a través de tres principios comunes: la asociación por semejanza, por contigüidad espaciotemporal y por causalidad. Estos tres principios comunes se unifican a su vez en un principio más general que Hume caracteriza como la asociación o “atracción” que existe entre nuestros contenidos mentales. Esta asociación consiste en la facilidad con la que nuestra mente pasa

de una idea a otra según ciertos criterios¹⁷. Esta capacidad de asociación de la mente es considerada por Hume un principio simple.

La imposibilidad de explicar los principios simples u originales se debe a los límites del razonamiento analógico. Solo los fenómenos comparables con otros pueden explicarse mediante analogía. Cuando un fenómeno es único, carecemos de base para la comparación, y debe aceptarse como principio simple. Hume lo ejemplifica con su concepción del funcionamiento de la creencia:

Así pues, si consideramos como una verdad indudable *que la creencia no es sino un sentimiento característico, diferente de la simple concepción*, surge entonces de manera natural la siguiente pregunta: *¿cuál es la naturaleza de lo que se experimenta en ese momento, de ese sentimiento? ¿Es análogo a cualquier otro sentimiento del espíritu humano?* Esta cuestión es importante. En efecto, si no es análogo a ningún otro, podemos desesperar de explicar sus causas y debemos considerarlo como un principio original del espíritu humano. Si es análogo a otros sentimientos, podemos esperar explicar sus causas por analogía y hacerlo remontar a principios más generales. (App. 3)

En este pasaje, Hume sostiene que solo los fenómenos que guardan semejanzas con otros fenómenos pueden ser explicados. Sus semejanzas permiten compararlos y establecer analogías más o menos válidas respecto de ellos. En el caso de un fenómeno de carácter único, no tenemos más que un caso particular, por lo que ninguna comparación o analogía es posible. Por ello, cuando se enfrenta a un fenómeno de este tipo en la naturaleza humana, Hume lo considera como un principio original, es decir, inexplicable, de la naturaleza humana.

¹⁷ Wayne Waxman, “Hume’s theory of ideas”, en *The Oxford handbook of Hume*, ed. Paul Russell (Oxford: Oxford University Press, 2016), 151-52.

Los razonamientos analógicos pertenecen para Hume al grupo de los razonamientos causales que se basan en semejanzas parciales, lo que los hace menos probables que los razonamientos fundados en semejanzas completas¹⁸. Por ello, los principios últimos escapan a nuestro alcance: carecemos de experiencia que permita compararlos con los principios simples y originales, y no podemos establecer entre ellos ninguna relación legítima. Toda pretensión de hacerlo no es más que un uso defectuoso de la analogía, como ocurre cuando se afirma que las impresiones deben corresponderse con objetos externos que nunca percibimos directamente.

En resumen, el segundo principio metodológico de Hume fija un ideal explicativo: aspirar al mayor grado de generalidad compatible con la experiencia, rechazando como infundadas todas las tentativas de establecer nuestras capacidades, contenidos y procesos mentales en principios últimos situados más allá de ellas. Este punto es de especial interés, dada la crítica de la manera de proceder de la filosofía moderna.

El tercer principio metodológico que Hume expone en la Introducción se centra en la dimensión motivacional de la investigación filosófica. Establece la moderación de la curiosidad como el medio para que el filósofo que aspire a practicar la ciencia de la naturaleza humana respete los límites impuestos por el uso adecuado de la experiencia que Hume delinea en la Introducción¹⁹.

Para justificar este principio, Hume enfatiza que la satisfacción intelectual que se obtiene en filosofía no reside únicamente en saciar nuestra curiosidad, sino también en el reconocimiento de los límites de nuestro conocimiento y en el evitar errores. Cuando el filósofo comprende que ha alcanzado los límites de la experiencia y de sus capacidades, el

¹⁸ Para una discusión de la clasificación de los razonamientos causales en Hume, véase Winkler, “Hume’s skeptical logic of induction”, 198-204.

¹⁹ Para una discusión más extensa de la importancia de la curiosidad y su moderación en la filosofía de Hume, véase: Manuel Vásquez Villavicencio, “A Virtuous Way of Doing Philosophy: The Moderation of Curiosity and Hume’s Philosophical Method in ‘A Treatise of Human Nature’”, *Hume Studies* 49, no. 2 (2024).

reconocimiento de su ignorancia y la prudencia en evitar errores constituyen para él una fuente sutil de satisfacción (T intro 9). La clave para acceder a este tipo de contento es la existencia de un mecanismo emocional que de acuerdo con Hume hace desaparecer los deseos cuando se toma conciencia de que es imposible satisfacerlos:

Es del todo cierto que la desesperación produce en nosotros casi el mismo efecto que la satisfacción, y que tan pronto como tomamos conciencia de la imposibilidad de satisfacer un deseo, ese mismo deseo se desvanece. (T intro 9)

La disolución de un deseo imposible de satisfacer encuentra su explicación en la discusión que Hume hace de los motivos que influyen en la voluntad. En esta sección del *Tratado*, Hume habla de la relación entre las pasiones y la razón. Para él, está claro que una pasión no puede ser propiamente hablando irrazonable, ya que la razón no puede oponérsele. Esto es así porque las pasiones no afirman nada ni comparan nada y, en consecuencia, no pueden ser calificadas ni de verdaderas o falsas, ni de razonables o irrazonables (T 2.3.3.5). Para Hume, es más bien la razón la que está sometida a la influencia de las pasiones. Ella desempeña únicamente un papel instrumental respecto de ellas. Por eso afirma que la razón “es y no debe ser sino esclava de las pasiones; nunca puede pretender desempeñar otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (T 2.3.3.3).

Sin embargo, como ha señalado David Norton, Hume introduce un matiz muy importante en esta doctrina²⁰. Aunque la razón no pueda oponerse a una pasión, se puede hablar de pasiones irrazonables de manera “indirecta”, puesto que las pasiones pueden ceder ante consideraciones de orden racional en ciertos casos:

²⁰ David Fate Norton, *David Hume, common-sense moralist, sceptical metaphysician* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), 219-34. Para una discusión más reciente de este tema, véase: Elizabeth Schmidt Radcliffe, *Hume, passion, and action* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018), 104-10.

Ya que una pasión nunca puede, en ningún sentido, ser llamada irrazonable, salvo cuando se funda en una suposición falsa o cuando elige medios inapropiados para el fin proyectado, es imposible que la razón y la pasión puedan jamás oponerse la una a la otra o disputarse el gobierno de la voluntad y de las acciones. Tan pronto como nos damos cuenta de la falsedad de una suposición o de la insuficiencia de ciertos medios, nuestras pasiones ceden a nuestra razón, sin oposición. (T 2.3.3.7)

Aunque, en sentido estricto, la razón no controla las pasiones, desempeña sin embargo un papel importante en su economía. Cuando alguien llega a la conclusión de que la creencia que había suscitado en él una pasión es falsa, sus actitudes afectivas respecto del objeto de la creencia también cambian. Esto significa que, cuando Hume afirma que un deseo se desvanece al reconocerse la imposibilidad de satisfacerlo, está sosteniendo que, en tal caso, la razón despeja el camino para que la disposición emotiva del individuo se modifique. Esta modificación ocurre gracias a la percepción de la falta de fundamento de las presuposiciones sobre las que se apoyaba el deseo en cuestión. Para Hume, este cambio en las disposiciones afectivas del individuo se traduce en la desaparición de la pasión que lo había afectado originalmente.

Para Hume, un filósofo que emprende una investigación ignorando los principios metodológicos de apego a la experiencia que ha enunciado, funda su proceder en un juicio falso. Ese filósofo se cree capaz de descubrir un objeto de investigación del cual no puede formarse noción alguna y, en consecuencia, del cual es incapaz de establecer siquiera una explicación mínima. Esta creencia falsa vuelve irrazonable, aunque de manera indirecta, la curiosidad que lo había movido a la investigación.

Por ello, el tercer principio metodológico ofrece un marco para la investigación filosófica manteniendo la curiosidad dentro de límites de lo “razonable”. Se trata de armonizar nuestras pretensiones epistémicas con nuestras capacidades humanas: el filósofo que se aplica a la ciencia de la naturaleza humana debe perseguir sólo objetos de una

curiosidad compatible con el buen uso de la experiencia disponible, sin postular principios inalcanzables ni objetos ininteligibles:

Nada es más necesario para un verdadero filósofo que refrenar el deseo desmesurado de buscar causas y, una vez que ha establecido una doctrina sobre un número suficiente de experiencias, contentarse con ello al darse cuenta de que la continuación de sus indagaciones lo conduciría a especulaciones oscuras e inciertas. En tal caso, su investigación estaría mucho mejor empleada en examinar los efectos, más que las causas, de su principio. (T 1.1.4.6)

Finalmente, el cuarto principio metodológico que Hume discute en la Introducción del *Tratado* precisa el origen y la naturaleza de las experiencias y observaciones que sirven como base para la ciencia de la naturaleza humana. Hume afirma que las experiencias relevantes deben obtenerse de la observación atenta de la conducta humana en la vida cotidiana, y no de experimentos premeditados y controlados, como ocurre en la filosofía natural.

Antes del siglo XVII, los vocablos latinos *experientia* y *experimentum*, así como sus equivalentes en las lenguas vernáculas, servían para designar un amplio abanico de procedimientos empíricos, que iban desde la experiencia en general hasta la experticia artesana o la receta médica. Esta manera de entender tales términos evolucionó a lo largo del siglo XVII, privilegiando su uso para expresar manipulaciones deliberadas de los fenómenos, cuyo papel consistía en iluminar causas inaccesibles a los sentidos y al intelecto desnudos. Este tipo de experiencias organizadas eran vistas como opuestas al curso ordinario de la naturaleza. Francis Bacon, por ejemplo, las llamaba por esta razón *artificial experiments*, “experimentos artificiales”²¹. Hacia finales del siglo XVII, esta forma de concebir la experiencia controlada en oposición a las experiencias ordinarias se consolidó en el ámbito de

²¹ Lorraine Daston, “The empire of observation, 1600 –1800”, en *Histories of scientific observation*, ed. Lorraine Daston and Elizabeth Lunbeck (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 86.

la filosofía natural, y continuó desempeñando allí un papel metodológico central hasta bien entrado el siglo XVIII²².

Sin embargo, para Hume la situación es muy distinta: las experiencias controladas, aunque pertinentes en filosofía natural, no son capaces de explicar los fenómenos propios de la filosofía moral. En efecto, en lugar de iluminar sus causas, las experiencias controladas contribuirían a ocultarlas aún más; su “premeditación” perturbaría de tal manera las operaciones de los principios naturales de la mente “que sería imposible extraer de los fenómenos una conclusión justa” (T intro 11).

Así, las experiencias propias de la ciencia de la naturaleza humana sólo pueden recabarse en el curso ordinario de la vida (T intro 11). En la Introducción al *Tratado*, Hume insiste en que, para poder llegar a conclusiones justas, el filósofo debe tomar las experiencias que sirven de base a su reflexión de “la conducta de los hombres en sociedad, en sus negocios y en sus placeres” (T intro 11). Esto refleja su concepción de la mente humana como poseedora de una dimensión social fundamental.

Esta manera de concebir la naturaleza humana como fundamentalmente social tiene tres consecuencias notables respecto de la comprensión humeana de la experiencia y de su papel metodológico en la ciencia de la naturaleza humana.

La primera consecuencia es que el peso otorgado a la introspección como fuente de experiencias y como herramienta de reflexión no es ilimitado. No basta con que el filósofo que se dedica al estudio de la naturaleza humana consulte su fuero interno para obtener la materia prima de su reflexión. Su ejercicio de introspección debe tomar como punto de partida el mundo social, a fin de garantizar la pertinencia del ejercicio. Ello no significa en

²² Peter Dear, “The meanings of experience”, en *The Cambridge history of science: Early modern science*, ed. Katharine Park, David C. Lindberg, and Lorraine Daston (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 106.

absoluto que Hume renuncie a la introspección como herramienta filosófica en su investigación, pues, como Barry Stroud ha señalado, en las obras de Hume abundan las experiencias derivadas de un ejercicio intenso de introspección²³. Se trata, más bien, de acomodar la introspección a la dimensión social de la naturaleza humana.

La segunda consecuencia por destacar es la importancia de la historia como fuente de experiencias pertinentes para el descubrimiento de los principios de la naturaleza humana. Si el filósofo no puede organizar experiencias controladas para comprender y explicar los fenómenos que le interesan, puede recurrir a la experiencia colectiva depositada en los relatos históricos. Pues, como afirma Hume en su ensayo *Del estudio de la historia*:

Debo añadir que la historia no es solamente una parte eminente del conocimiento, sino que abre la puerta a muchos otros ámbitos y que provee de una materia amplia a la mayoría de las ciencias. Y, en verdad, si consideramos cuán corta es la vida humana, cuán limitada es nuestra comprensión incluso de lo que acontece hoy, no dejaremos de persuadirnos de que permaneceríamos por siempre como niños en inteligencia, sin esa invención que extiende nuestra experiencia a todas las épocas pasadas y a las naciones más lejanas, empleándolas para hacernos progresar en sabiduría, como si se presentaran ahora ante nuestros ojos. En cierto sentido, se puede decir de un hombre que tiene práctica en la historia que ha vivido desde el principio del mundo y que hace sin cesar nuevas adiciones al cúmulo de sus conocimientos, pasando de siglo en siglo. (*E* 566)

La historia, así entendida, constituye para Hume una suerte de experiencia extendida que nos permite registrar el funcionamiento diacrónico de la naturaleza humana. De este modo, los registros históricos equivalen para Hume a experiencias detalladas de las que la ciencia de la naturaleza humana puede servirse para esclarecer sus principios²⁴. Gracias a la historia, el filósofo que se dedica a la ciencia de la naturaleza humana puede proceder en sus

²³ Barry Stroud, “Naturalism and skepticism in the philosophy of Hume”, in *The Oxford handbook of Hume*, ed. Paul Russell (Oxford: Oxford University Press, 2016), 24.

²⁴ Tamás Demeter, “Hume’s experimental method”, *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 3 (2012): 581.

indagaciones como alguien que “ha vivido desde el principio del mundo”. Esto es posible porque Hume atribuye a la naturaleza humana un grado notable de uniformidad y estabilidad que el estudio de la historia es capaz de hacer aparecer, a pesar de las diversas formas en que aquella pueda manifestarse.

De esta manera, el estudio de la historia nos permite alcanzar un punto de vista común que, aun preservando la complejidad de las interacciones humanas, hace posibles evaluaciones suficientemente objetivas de estas interacciones²⁵. Esta característica del estudio histórico garantiza la pertinencia metodológica de las observaciones históricas para la ciencia de la naturaleza humana. Pues, al adoptar la perspectiva del punto de vista común al que la historia nos permite llegar, minimizamos las distorsiones que podrían producir las experiencias controladas o una observación demasiado interesada. Esto facilita la identificación de los principios y cualidades de la naturaleza humana.

Finalmente, la tercera consecuencia de la importancia que Hume otorga a la dimensión social de la mente es que la certeza alcanzable por las conclusiones de la ciencia de la naturaleza humana pertenece en gran medida al ámbito de la certeza moral, es decir, al tipo de evidencia cuyo fundamento es la regularidad del comportamiento humano y que Hume designa con los nombres de “pruebas” y de “probabilidad” (T 1.3.11.2).

Este tipo de certeza se distinguía en la época de otras formas de evidencia, en particular de la evidencia demostrativa, a la cual Hume daba el nombre de “conocimiento” (T 1.3.11.2). El hecho de que se hablara de dos tipos de certezas no implicaba necesariamente la existencia de una gradación absoluta entre ellas, en el sentido de que, por ejemplo, la certeza

²⁵ Para una discusión detallada del problema de la uniformidad de la naturaleza humana y la importancia del punto de vista histórico en la filosofía de Hume, véase: Dario Perinetti, “Moral pluralism and the historical point of view: reading “A dialogue”,” in *Reading Hume on the principles of morals*, ed. Jacqueline Anne Taylor (Oxford, UK: Oxford University Press, 2020), 204-18.

demostrativa fuese de un rango superior a la evidencia moral²⁶. Cada tipo de certeza constituía el nivel máximo de evidencia alcanzable en su propio ámbito.

Así, cuando Hume sitúa la ciencia de la naturaleza humana en el dominio de las pruebas y de la probabilidad —es decir, en el ámbito de la certeza que se deriva de la observación y del recurso a razonamientos probables basados en la experiencia— no le está atribuyendo un nivel de certeza menor en comparación con la certeza demostrativa propia del conocimiento. Le está atribuyendo, más bien, el tipo de certeza máximo que era apropiado para “toda ciencia que dependa de la comprensión humana” (T intro 1).

Entonces, si mi lectura es aceptable, con la acción combinada de estos cuatro principios metodológicos Hume apuntaba a subsanar los defectos de las filosofías antiguas y modernas no sólo destacando la importancia de la experiencia y el método experimental en filosofía, sino también haciendo justicia a la presencia ineludible de los aspectos emotivos y sociales de la naturaleza humana. Este enfoque novedoso era tan prometedor para Hume que esperaba con el “establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no son verdaderas (pues quizá eso sea esperar demasiado), al menos puedan resultar satisfactorias para la mente humana y resistir la prueba del examen más crítico” (T 1.4.7.14).

Referencias bibliográficas.

Ainslie, Donald C. *Hume's True Scepticism*. (Oxford: Oxford University Press, 2015).

Baxter, Donald. «Hume on Substance: A Critique of Locke». En *Locke and Leibniz on Substance*, editado por Paul Lodge y Tom Stoneham, 45–62. (Nueva York: Routledge, 2015) .

Cottrell, Jonathan. «Hume on Fiction: Space, Time, Number, and the Mind». Tesis de doctorado, New York University, 2012.

²⁶ Para una discusión detallada acerca de la gradación de tipos de certeza en la modernidad, véase: Dario Perinetti, “Ways to certainty,” in *The Routledge companion to eighteenth century philosophy*, ed. Aaron Garrett (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014).

———. «A Puzzle About Fictions in the Treatise». *Journal of the History of Philosophy* 54, no. 1 (2016): 47–73.

Daston, Lorraine. «The Empire of Observation, 1600–1800». En *Histories of Scientific Observation*, editado por Lorraine Daston y Elizabeth Lunbeck, 81–114. (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

Dear, Peter. “The Meanings of Experience”. En *The Cambridge History of Science: Early Modern Science*, editado por Katharine Park, David C. Lindberg y Lorraine Daston, 106–131. (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

Demeter, Tamás. “Hume’s Experimental Method”. *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 3 (2012): 577–599).

Feijoo, Benito Jerónimo. *Teatro Crítico Universal: o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*. Tomo segundo. (Madrid: Herederos de Francisco del Hierro, 1728).

Garrett, Don. *Hume*. (Nueva York: Routledge, 2015).

Hume, David. *Essays, Moral, Political, and Literary*. Editado por Tom L. Beauchamp y Mark A. Box. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 2021).

———. *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition*. Editado por Tom L. Beauchamp. (Oxford: Clarendon Press, 2006).

———. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 2007).

Kail, P. J. E. «Is Hume a Realist or an Anti-Realist?». En *A Companion to Hume*, editado por Elizabeth Schmidt Radcliffe, 425–456. (Malden, Mass.: Blackwell, 2013).

Loeb, Louis E. *Stability and Justification in Hume’s “Treatise”*. (Nueva York: Oxford University Press, 2002).

Newton, Isaac. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. 2 vols. Vol. 2. (Sceaux: J. Gabay, 1990).

Norton, David Fate. *David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982).

Noxon, James. *Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods*. (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Passmore, John. *Hume's Intentions*. (Londres: Duckworth, 1952).

Perinetti, Dario. «Moral Pluralism and the Historical Point of View: Reading “a Dialogue”». En *Reading Hume on the Principles of Morals*, editado por Jacqueline Anne Taylor. (Oxford: Oxford University Press, 2020).

———. «Ways to Certainty». En *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, editado por Aaron Garrett, 265–293. (Nueva York: Routledge, 2014).

Qu, Hsueh. «Prescription Description and Hume's Experimental Method». *British Journal for the History of Philosophy* 24, no. 2 (2016): 279–301.

Radcliffe, Elizabeth Schmidt. *Hume, Passion, and Action*. (Oxford: Oxford University Press, 2018).

Smith, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume; a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. (Londres: Macmillan and Co., 1949).

Stroud, Barry. «Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume». En *The Oxford Handbook of Hume*, editado por Paul Russell, 21–31. (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Taylor, Jacqueline Anne. *Reflecting Subjects: Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. (Oxford: Oxford University Press, 2017).

Traiger, Saul. «Experience and Testimony in Hume's Philosophy». *Episteme* 7, no. 1 (2010): 42–57.

Vásquez Villavicencio, Manuel. «A Virtuous Way of Doing Philosophy: The Moderation of Curiosity and Hume's Philosophical Method in ‘a Treatise of Human Nature’». *Hume Studies* 49, no. 2 (2024): 231–256).

Waxman, Wayne. «Hume's Theory of Ideas». En *The Oxford Handbook of Hume*, editado por Paul Russell, 141–157. (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Winkler, Kenneth. «Hume and the Sensible Qualities». En *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, editado por Lawrence Nolan, 239–273. (Oxford: Oxford University Press, 2012).

———. «Hume's Skeptical Logic of Induction». En *The Oxford Handbook of Hume*, editado por Paul Russell, 191–227. (Oxford: Oxford University Press, 2016).