

Hume y el problema de la inducción

Hume and the problem of induction

RESUMEN

■ FERNEY LEANDRO VILLAR HERRERA¹

El artículo pretende mostrar el planteamiento de David Hume sobre el problema de la inducción; de igual forma, da cuenta de cómo estos postulados conducen al escepticismo y a la imposibilidad de la ciencia, es decir, del conocimiento necesario y universalmente válido. Para ello, toma como punto de referencia la *Investigación sobre el entendimiento humano*, particularmente las secciones I a 7.

Palabras clave: Experiencia, conocimiento científico, razonamiento, escepticismo.

ABSTRACT

This article intends to show David Hume's induction-problem raisings. Likewise, it shows how these assumptions lead to skepticism and the impossibility of science. It is to say; the necessary and universally valid knowledge. To do this, take as a benchmark *Enquiry concerning human understanding*, particularly sections I to 7.

Keywords: Experience, scientific knowledge, reasoning, scepticism.

INTRODUCCIÓN

La obra de Hume está determinada por los dos grandes principios del empirismo clásico del siglo XVII. Estos principios podrían ser enunciados de la siguiente manera: A) Todas nuestras representaciones se fundamentan en la experiencia. B) Las cuestiones de hecho, es decir, las proposiciones fácticas no son reductibles a relaciones de ideas.

¹ Profesor de la Universidad Santo Tomás, Villavicencio. Licenciado en Filosofía y estudiante del Doctorado en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Es miembro del grupo de investigación Filosofía y enseñanza de la filosofía. e-mail: ferneyleandro@hotmail.com

Sobre el primer principio habría que decir básicamente dos cosas; en primer lugar, las representaciones mentales tienen su génesis en la experiencia, sea esta interna o externa; en otras palabras, el contenido de nuestras ideas o pensamientos se deriva enteramente de la experiencia. No obstante, hay que añadir que, en segundo lugar, la experiencia es más que una tesis gnoseológica: es el criterio de análisis de la conciencia y sus contenidos. De este modo, la recurrencia a la experiencia es un ejercicio mediante el cual podemos arrojar una luz clara sobre nuestros contenidos mentales, pues, como se verá más adelante, toda idea (aún la más compleja) se debe poder contrastar con la experiencia, de la cual, necesariamente, debe tener un referente; sin lo anterior, carece de valor y no representa nada más que una forma vacía falta de contenido.

El segundo principio hace referencia no tanto a los contenidos de la conciencia, sino al modo de relacionarlos en la mente, esto es, al *juicio*. Hay aquí, sin duda, una aportación de Hume a la historia de la filosofía, en tanto que establece una distinción entre la formalidad del pensamiento y el conocimiento fáctico del mundo. En otras palabras, las argumentaciones demostrativas no pueden pretender sin más *conocer* la realidad; es necesario que la experiencia nos brinde el material, la información real sobre los objetos.

Estos principios tienen su fundamento en una concepción fenoménica del conocimiento, lo que, en otros términos, quiere decir que el conocimiento humano no es una referencia directa a lo real: en sentido estricto, no conocemos las cosas tal cual son, lo que conocemos de las cosas es nuestra percepción de ellas. Por esto, preguntar por el origen del conocimiento es cuestionarse por el origen de nuestras ideas.

Detrás del planteamiento argumentativo de la *Investigación* existe un nuevo trasfondo: los físicos determinaron los principios universales que rigen el movimiento de los cuerpos y determinaron la

posición de los astros en el espacio; del mismo modo, «no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes» (Hume, 1988, p. 30). Hume se propone, entonces, elaborar una *geografía mental*: desea establecer no sólo el *cómo* procede la mente humana en la elaboración de conocimiento, sino también *hasta dónde* le es permitido llegar en su proceder, y para lograrlo necesita aclarar primero las cuestiones acerca del *origen* del conocimiento, su *naturaleza, validez y criterios* de validez.

EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD: LAS PERCEPCIONES DE LA MENTE, EL ORIGEN DE LAS IDEAS Y LOS PRINCIPIOS DE ASOCIACIÓN

Pues bien, un análisis ponderado sobre las percepciones de la mente nos muestra que estas pueden ser divididas en dos clases o especies, que se distinguen entre sí por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Las más fuertes e intensas son las *impresiones*, en tanto que las otras reciben el nombre de *ideas* o *pensamientos*. Las impresiones son referencias directas a objetos a través de los sentidos (internos o externos); con ello, Hume quiere «denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos». Por su parte, las ideas o pensamientos se refieren al recuerdo o reflexión que tiene lugar en nuestra mente a partir de las impresiones. Una cosa es actuar movido por el deseo de venganza y otra muy distinta recordar que alguna vez lo he sentido. Las repercusiones que causa en mí el recuerdo jamás podrán confundirse con las agitaciones y extravagancias propias de tal desvarío en mi ánimo y conducta, de modo que el pensamiento es como un espejo en donde, con colores tenues y débiles, se reflejan las impresiones.

Ahora bien, a primera vista parece que no hay nada más ilimitado que el pensamiento; las ideas, según esto, surgen, gracias a un acto de voluntad cuando nos representamos algo, alcanzando, de paso, distancias insospechadas: el pensamiento con toda facilidad se eleva incluso hasta lo que jamás se ha visto u oído. Pero un estudio detenido nos muestra que, en realidad, el pensamiento está reducido a límites muy estrechos y su aparente poder creativo no es más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar o disminuir los materiales que ha obtenido por los sentidos y la experiencia. «En resumen —nos dice Hume—, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y composición de ésta corresponde sólo a nuestra mente y voluntad» (1988, p. 34); y más adelante añade: «(...) cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente» (1988, p. 35). Según esto, una idea sólo puede surgir gracias a una impresión, de la cual viene a ser una copia. *En definitiva, las impresiones no sólo son las percepciones de la mente más fuertes y vividas, también son la fuente del conocimiento.*

Hume considera que este principio es fundamental cuando se trata de establecer la génesis de nuestras ideas; de tal modo, queda estatuido como criterio de significación de un término y, en últimas, como un *faro* que arroja luz sobre la oscuridad de las ideas y proposiciones (en especial las filosóficas, que son las que con mayor facilidad se pierden y confunden). Dice Hume: «He aquí, pues, una proposición que no sólo parece en sí misma simple e inteligible, sino que, si se usase apropiadamente, podría hacer igualmente inteligible cualquier disputa y desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de los razonamientos metafísicos y los ha desprestigiado» (1988, p. 37).

Y más adelante:

Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es posible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad (1988, p. 37).

Con lo anterior, el escocés precisa su interpretación sobre el origen y naturaleza de las ideas. Pero queda aún por señalar una cuestión: ¿existen ideas innatas? ¿Qué se puede decir sobre ideas de este tipo? «(...) Admitiendo los términos *impresiones* e *ideas* en el sentido arriba explicado, y entendiendo por *innato* lo que es original y no copiado de una percepción precedente, entonces podremos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son» (HUME, 1988, p. 38)². Nuestras ideas se clasifican, entonces, en *simples* y *complejas*; las primeras son aquellas que han sido copiadas de una sola impresión, mientras que las últimas son fruto de la asociación de varias ideas simples o, en un sentido más primario, de varias impresiones.

En palabras de Hume, es evidente que en la mente las ideas son relacionadas entre sí siguiendo *alguna* lógica. Aunque imaginásemos las cosas más inverosímiles, en ellas encontraríamos cierto orden y regularidad, sin los cuales resultaría imposible cualquier representación mental. Hay, en consecuencia, alguna *ley* o *leyes* gracias a las cuales es posible cualquier conexión de ideas; estos principios de asociación son fundamentalmente tres: *semejanza*, *contigüedad* en el tiempo y en el espacio, y *causa y efecto*. Una fotografía dirige los pensamientos hacia la persona retratada (semejanza); si se habla de

² Hume se distancia en esto de Locke pues, a pesar de que ambos critican el innatismo, Hume considera que su predecesor se enfrascó en una discusión *frívola* al entender por *innato* aquello que es simultáneo al nacimiento; esta cuestión, por un lado, no nos es posible conocer ni determinar y, por otro, en consecuencia, carece de sentido. Del mismo modo, la significación que Locke comprende para la palabra *idea* es muy ambigua e imprecisa, pues con ella denota indistintamente cualquier objeto o percepción de la mente. Imprecisión que conduce a conclusiones igualmente imprecisas y confusas.

la forma particular de hablar de un venezolano, se introducirá una pregunta o comentario acerca de sus compatriotas (contigüedad), y si hablan de un golpe en la cabeza, con dificultad se podrá dejar de pensar en el dolor subsiguiente (causa y efecto).

Este último principio, que llamaremos de *causalidad*, tiene una peculiar importancia, pues no sólo implica una asociación entre ideas, sino que, además, abarca y ordena series de hechos (acontecimientos u objetos), vinculándolos mediante la relación causa-efecto. La relevancia de esta ley de asociación radica en que «el conocimiento de las causas no sólo es el más satisfactorio, siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino también el más instructivo, puesto que tan sólo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro» (HUME, 1988, p. 42). La *causalidad* es, en consecuencia, significativa a la hora de conocer y hablar sobre la vida y el mundo; merece, por tanto, un análisis más detenido que nos revele su génesis y su naturaleza.

CUESTIONES DE HECHO Y RELACIONES DE IDEAS

Hume considera que existen dos tipos de objetos mentales: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. ¿A qué se refiere con esto? Dice el escocés:

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética, y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. (...) Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo (1988, p.47).

Por su parte, las cuestiones de hecho tienen su origen y fundamento en la experiencia; su naturaleza es muy distinta de aquella propia de las relaciones de ideas: lo contrario de cualquier cuestión de hecho es posible: por ejemplo, que el agua hierva a 345°; mientras que lo contrario de una proposición que afirme una relación de ideas es siempre una contradicción, es inimaginable, como que el cuadrado es circular o que tiene seis lados.

Por todo esto, resulta claro que la evidencia que asegura la verdad (criterio de validez) de una relación de ideas es radicalmente distinta a aquella que demuestra la verdad de una cuestión de hecho. La verdad de una relación de ideas es evidente, puesto que sus proposiciones son analíticas: en ellas el predicado corresponde esencialmente al sujeto; en cambio, la verdad de las cuestiones de hecho requiere de un referente empírico que la fundamente, pues en las cuestiones de hecho el predicado añade algo al sujeto. En definitiva, la experiencia es el origen de toda cuestión de hecho y, a la vez, evidencia de su verdad o falsedad.

Pero si bien toda cuestión de hecho se fundamenta en la experiencia y, por tanto, es claro que esta referencia inmediata o actual de los sentidos (al igual que la memoria de experiencias pasadas) no admite dudas sobre la existencia real del objeto o hecho vivido, el ámbito de la experiencia actual y de la memoria es muy reducido. Entonces, ¿de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual de los sentidos o del registro de la memoria? ¿Cómo poder sobrepasar este límite tan estrecho? Fijemos por un momento la atención en esto. Con frecuencia se observa que la presencia de un hecho se ve acompañada de otro que le sigue. Al ser frecuente la presencia de ambos, se los asocia bajo la relación de causalidad, de tal modo que a uno le llamamos *causa* y al hecho que le sigue, *efecto*. Así las cosas, puede establecerse que «todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él» (HUME, 1988, p. 49). *En definitiva, todos los*

razonamientos acerca de cuestiones de hecho se fundan en la relación causa-efecto.

Sin embargo, esta primera conclusión conduce hacia un nuevo interrogante: *¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de la relación causa-efecto?* Es decir, *¿cómo hemos llegado a conocer la relación causal entre varios hechos o seres de hechos?* Si recordamos aquellas situaciones en las que nos hemos visto enfrentados a un objeto desconocido hasta entonces, encontraremos que, efectivamente, en tales circunstancias fuimos incapaces de deducir de la apariencia física del objeto los efectos que de él podían derivarse; en otras palabras, el simple análisis de las cualidades sensibles de un objeto no nos da a conocer con toda certeza los efectos que de él se derivan. Según lo anterior, *el conocimiento de la causalidad no es alcanzado en ningún caso mediante razonamientos a priori sino mediante la experiencia.*

Algunos hechos cotidianos parecen contradecir la afirmación anterior, pues nos hacen creer que si de improviso resultáramos en este mundo podríamos inferir correctamente sus efectos; es el caso de la caída de los cuerpos. Esto, a pesar de todo, en ningún momento revela una contradicción o una excepción a la máxima que se ha establecido; al contrario, pone de manifiesto que el hábito representa un obstáculo en el conocimiento de nuestras operaciones mentales. Así, pues, resulta obvio que la apariencia física de un objeto no revela nada referente a sus efectos; creer que esto es posible es una consecuencia del influjo de la costumbre y no depende en absoluto de nuestra capacidad real de conocer los objetos.

Más podría alegarse que si bien un objeto no deja ver en su constitución los efectos que de él pueden darse, a partir del conocimiento de las leyes universales de la naturaleza podrían determinarse aquellos resultados; pero con esto se estaría pasando por alto que también las leyes naturales son conocidas a partir de la experiencia. *¿Cómo determinar el principio de gravedad universal o de inercia sin acudir a la experiencia previa? ¿Qué podría decirse de las causas y consecuencias del movimiento de un objeto desconocido sin*

consultar observaciones anteriores? ¿Cómo habría de proceder la mente para alcanzar este conocimiento? No podría sino imaginar lo que posiblemente pasaría y dicha imagen sería, inevitablemente, arbitraria. Así es como el efecto no se parece en nada a la causa y ninguna demostración lógica o análisis demostrativo permite inferir el uno de la otra. ¿Qué tienen de común la forma o textura de una piedra y su caída libre en el vacío? ¿Qué semejanza puede haber entre la redondez del sol y su salida por el Oriente? Sin la asistencia de la observación y de la experiencia, sería vano cualquier intento de determinar los efectos a partir de las causas o viceversa.

En resumen, el análisis ha arrojado resultados interesantes: por un lado, la naturaleza de los razonamientos acerca de cuestiones de hecho consiste en que se fundan en la relación causa-efecto; por otro, todos los razonamientos y conclusiones acerca de esta relación tienen fundamento en la experiencia. Dicho de otro modo, cuando nos referimos a cuestiones de hecho lo hacemos en términos de *causa* y *efecto*, lo cual es justificable gracias a que (bien a partir de la sensación inmediata, bien a partir del registro de la memoria) se encuentra en la experiencia que un objeto *A* está vinculado *necesariamente* a otro objeto *B*. Y así resulta claro que el fundamento de la relación causal es la experiencia.

Sin embargo, aunque los límites de esta experiencia, ya sea directa o pasada, son estrechos, nuestras conclusiones acerca del mundo real se extienden hasta el pasado lejano (es decir, aquel del cual no tenemos experiencia) y hasta el futuro (que no ha sucedido). Entonces, *¿cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia? Digámoslo en otros términos: ¿cuál es el fundamento de nuestras conclusiones acerca de la experiencia, conclusiones que se extienden hasta el pasado no vivido y al futuro?*

Para Hume «incluso después de haber tenido experiencia en las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones, realizadas a partir de esta experiencia, *no* están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento» (1988, p. 55). Y argumenta:

Con respecto a la *experiencia* pasada, sólo puede aceptarse que da información *directa* y *cierta* de los objetos de conocimiento y exactamente de aquel período de tiempo *abarcado* por su acto de conocimiento. Pero por qué esta experiencia debe extenderse a momentos futuros y a otros objetos, que, por lo que sabemos, puede ser que sólo en apariencia sean semejantes, ésta es la cuestión en la que deseo insistir (1988, p.56).

En otros términos, la experiencia en la que se funda la relación causal entre A y B sólo sirve de fundamento para A *causa de* B; en ningún caso sirve de fundamento para la proposición *Siempre que aparezca A su efecto será B*. Entre una y otra proposición ha habido un salto gigantesco: de una proposición particular (A *causa de* B) se ha inferido otra universal (*siempre que suceda A su efecto será B*), y, como resulta obvio, un paso semejante tiene que justificarse en algún principio lógico que pueda darle validez. ¿Cuál es este principio?

LA INDUCCIÓN Y SU CARÁCTER PROBLEMÁTICO

Tanto las relaciones de ideas como las cuestiones de hecho se expresan en proposiciones del tipo S es P, y son la materia prima de cualquier discurso científico; efectivamente, una vez se ha establecido como válida una proposición A, puedo, mediante razonamiento, inferir conclusiones (nuevo conocimiento) a partir de A. Así, puede decirse que un razonamiento es la relación que se establece entre varias proposiciones para alcanzar una conclusión. Cuando un razonamiento vincula relaciones de ideas, se llama *razonamiento demostrativo*; cuando se trata de cuestiones de hecho, *razonamiento moral o probable*².

Los razonamientos demostrativos se validan *a priori* ('antes de la experiencia', esto es, de manera

analítica); así, por ejemplo, en el siguiente razonamiento no es necesario haber visitado Europa para validar la conclusión establecida.

1. «El todo es mayor que la parte» (A)
2. «Rumania es una parte de Europa» (B)

3. «Europa es mayor que Rumania» (Conclusión)

En otros términos, cuando se trata de razonamientos demostrativos, el criterio de validez de sus conclusiones es enteramente un principio lógico.

Por el contrario, los razonamientos probables (que trabajan con cuestiones de hecho) sí requieren de la experiencia (*a posteriori*) para validar sus conclusiones. Veamos:

1. «Juan compró un automóvil rojo con llantas verdes» (A)
2. «El auto parqueado en la esquina es rojo y sus llantas son verdes» (B)

3. «El auto parqueado en la esquina es de Juan» (Conclusión)

Como puede notarse, la relación lógica establecida en el razonamiento anterior no garantiza la validez de la conclusión, ya que, en efecto, puede haber más de un auto rojo con llantas verdes en la ciudad, o bien un turista excéntrico ha venido de descanso y quiere hacerse notar. El ejemplo prueba cómo la validez de los razonamientos probables depende de la confirmación empírica, esto es, que la experiencia constituye su fundamento, su límite y su criterio de validez. Entonces, tratándose de cuestiones de hecho, ¿puede un principio lógico ser el fundamento que permite pasar de una observación particular a una conclusión general? No. ¿Puede ser acaso la experiencia este fundamento? Tampoco, pues la experiencia resulta limitada.

³ Términos de Hume.

Observemos este otro ejemplo:

1. «La manzana es un cuerpo» (A)
 2. «Ayer cayó una manzana» (B)
 3. «La piedra es un cuerpo» (C)
 4. «He observado durante mi vida que todas las piedras que arrojo, caen» (D)
-
5. «Todos los cuerpos caen» (Conclusión)

¿Puede la experiencia sola validar la conclusión? No, pues esta se limita a experiencia inmediata y al registro de la memoria, lo cual prueba que nadie ha visto caer *todos los cuerpos*. De este modo, la conclusión válida se vería limitada por la experiencia así: «La manzana que vi ayer y todas las piedras que he arrojado en mi vida, han caído». Pero no *todos los cuerpos*: nadie ha tenido experiencia de *todos los cuerpos*.

En contrapartida, podría argumentarse que todas las inferencias sacadas de la experiencia (cuestiones de hecho) tienen validez gracias a que *el futuro es igual al pasado*, y efectivamente, el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido bastante regular; pero que lo haya sido hasta ahora no implica necesariamente que lo siga siendo en el futuro. En efecto, si se sospechara que el futuro pudiera cambiar con respecto al pasado, toda experiencia sería inútil y no permitiría inferencia o conclusión alguna; por esta razón, ningún argumento de la experiencia puede demostrar la semejanza entre el pasado y el futuro, en cuanto que todos los argumentos de este tipo se fundamentan en dicha semejanza. En otras palabras, los argumentos de experiencia no pueden justificar la regularidad de la misma, porque la suponen de antemano. Hume resume el argumento de la siguiente manera:

Hemos dicho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestro conocimiento de esta relación se deriva totalmente de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto por argumentos

probables o argumentos que se refieren a lo existente, evidentemente supondrá moverse en un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda (1988, p.58).

En definitiva, todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia que se extienden más allá de la experiencia inmediata y del registro de la memoria, no están fundadas en principio de razonamiento alguno; su fundamento en ningún caso es un principio lógico.

Entonces, la cuestión quedaría en los siguientes términos: *Pero si no es el razonamiento el fundamento de este tipo de inferencias, ¿cuál es el principio que nos permite dar un paso semejante en nuestra mente?* Sea cual sea este principio, ha de conservar su influjo sobre la naturaleza humana, y aunque no es *intuitivo* ni estrictamente *lógico* supone gran importancia para el ser humano, pues le permite *aprender*, esto es, en pocas palabras, aprovechar el pasado para asegurarse un futuro mejor.

El estudio de Hume muestra que este principio es *psicológico*: la costumbre o el hábito. Sólo por la costumbre se *espera* que *haya* regularidad en el curso de la naturaleza y que, por tanto, el futuro no sea esencialmente distinto al pasado. Y una vez asegurada esta regularidad de la experiencia es posible inferir que *el sol saldrá mañana* y que al despertar no estará convertido en un cucarrón, *pues mi cuerpo será el mismo que hasta ahora ha sido, a saber, el de un ser humano*.

A MANERA DE REFLEXIÓN Y ANÁLISIS

Es necesario poner de relieve las consecuencias lógicas a las que inevitablemente se llega cuando se es empirista al modo humeano. Como ya se vio, para Hume «todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y composición de ésta corresponde sólo a nuestra mente y voluntad» (1988, p. 34); y más adelante añade: «(...) cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de

un sentimiento o estado de ánimo precedente» (1988, p. 35). Según esto, una idea sólo puede surgir gracias a una impresión, de la cual viene a ser una copia. Así, pues, las impresiones no sólo son las percepciones de la mente más fuertes y vívidas, sino también la fuente del conocimiento. *En últimas, para Hume conocer consiste en recibir impresiones sensibles.*

Supongamos, a manera de ejemplo, que estamos observando un paisaje, pero el término *paisaje* designa ya una diversidad de cosas: edificios, casas, automóviles, árboles y personas que se desplazan de un lugar a otro. Sin embargo, cuando digo ver un automóvil estoy indicando que veo unas ruedas, unos vidrios y unas puertas; y cuando considero que veo un edificio, estoy viendo una pared considerablemente elevada, balcones, etc. Y si, en definitiva, prosigo en mi propósito de describir lo que existe inmediatamente como impresión sensible, es decir, lo que exclusivamente existe para mis sentidos, entonces me veré obligado a aceptar un resultado poco usual, pues mi *paisaje* quedaría reducido a una descripción de figuras y colores. Por tanto, si aceptamos la doctrina humeana nos veremos en la imposibilidad de tener objetos de experiencia *ordenados* o con sentido.

Por otra parte, si damos por hecho, como hizo Hume, que hemos de restringirnos a lo que la sensación proporciona y quedarnos con lo dado en la sensación, inevitablemente tendríamos que aceptar varios supuestos, con implicaciones bastante problemáticas. Mencionemos dos de estos supuestos.

1. Una cosa no es más que la suma de sus propiedades sensibles. Y es así porque es necesario atenerse a los datos que las impresiones sensibles suministran y no se puede traspasar el límite que éstas imponen. A manera de ejemplo, supóngase que se toma una bicicleta con las manos. Una descripción acerca de estas impresiones sensibles incluye una cierta temperatura fría del metal, una textura lisa y suave, y un color plateado. Estas impresiones constituyen el contenido

sensorial en la situación que se ha dado. Y, según Hume, no se puede hacer más que atenerse a este contenido sensorial que las impresiones proporcionan, así que esta bicicleta es la adición de varias propiedades sensibles que la determinan (olores, colores, texturas, etc.).

Sin embargo, aceptar que una cosa no es más que la suma de sus propiedades sensibles trae consigo por lo menos dos dificultades. En primer lugar, la bicicleta no consiste en la suma de un color plateado, una textura lisa y suave, y una temperatura fría. De hecho, jamás sucede que se encuentre uno con ciertas entidades sensibles, llamadas propiedades, y que al juntarlas resulte formada una cosa; el color plateado, la textura lisa y la temperatura fría no son, como conjunto de propiedades, una bicicleta. Por otra parte, es una verdad lógica que las propiedades sensibles no son entidades que deambulen por ahí, sino que, más bien, son propiedades de algo. Así, se entiende que un color es una *cosa coloreada*, lo mismo que un sabor es una *cosa que tiene sabor*. Por esto, es un sinsentido hablar de una propiedad que no es propiedad de algo. De no ser así, sería posible encontrar el dulce a la vuelta de la esquina y, quizás más adelante, lo agrio y lo salado.

Ahora bien, la segunda dificultad resulta cuando un objeto cambia sus propiedades, y, sin embargo, se considera que sigue siendo una y la misma cosa. Al calentar un trozo de cera, esta cambia por completo sus propiedades sensibles: olor, color, textura, temperatura, etc. Si se está convencido de que una cosa no es más que la suma de sus propiedades, entonces se está obligado a afirmar que no se trata de la misma cera, sino que son dos cosas distintas. En conclusión, «admitir la forma de empirismo de Hume parece, en otras palabras, conducir a un colapso de los conceptos que empleamos en nuestra perspectiva del mundo externo» (Hartnack, 1988, p. 15).

2. No existe ninguna diferencia esencial entre una sucesión temporal y una sucesión causal. Con frecuencia se observa que la presencia de un hecho se ve acompañada de otro hecho que le sigue. Al ser frecuente la presencia de ambos, son asociados bajo la relación de causalidad, de tal modo que a uno se le llama *causa* y al hecho que le sigue, *efecto*. Por ejemplo, el pedaleo de un ciclista es un evento que precede al movimiento de su bicicleta. Y es tan frecuente la presencia de ambos hechos que se torna costumbre el que esta *causa* tenga siempre el mismo *efecto*, lo cual hace pensar que hay una relación causal (necesaria) entre ambos, aunque realmente no la hay. Sin embargo, en este análisis Hume no acentúa la diferencia radical que existe entre el mero seguirse un evento *después de* otro y el seguirse *a causa de* otro. El movimiento de la bicicleta no solo se da *después del* pedaleo del ciclista, sino también *a causa de* ese hecho. Un hombre estricto en el uso del tiempo llega todas las mañanas a su trabajo justo antes de que el reloj de la fábrica dé las ocho. El reloj de la fábrica comienza a dar la hora después de la llegada del trabajador, pero no da la hora a causa de ello. Sin duda, existe una diferencia esencial entre el mero seguirse *después de* y el seguirse *a causa de*. Pero esta distinción radical no se tiene en cuenta en el empirismo de Hume, puesto que no existe ninguna impresión sensible que pueda mostrar esta diferencia. Mejor dicho, la diferencia entre decir que algo sucede como resultado de algo otro y que algo sucede después de algo otro, no reside, según Hume, en el hecho de que haya un lazo interno que los una o que sea discernible un poder que produzca el efecto, sino simplemente en el hecho de que esta secuencia particular de eventos parece haber sido siempre el caso. El concepto 'por causa de' es definido por medio del concepto 'sucesión temporal' (Hartnack, 1988, p. 16).

Según esto, si se es empirista al modo de Hume, se tiene que definir la relación causal en términos de sucesión temporal. Y al establecer esta aserción

como correcta (y es una consecuencia necesaria del empirismo humano) se está en la obligación de aceptar que no es posible responder a la cuestión de *cómo sabe uno que las cosas continuarán sucediendo de la manera en que hasta ahora han sucedido*⁴. Por tanto, el conocimiento acerca del mundo carece de fundamento lógico y se sustenta en una base netamente contingente, a saber, la experiencia.

En conclusión, el empirismo de Hume (es decir, pensar que la base del conocimiento es lo que está dado en la experiencia, y nada más que eso) lleva inevitablemente a la imposibilidad del conocimiento y a la caída de todos aquellos conceptos que son necesarios para referirse a la realidad y entenderla.

De este modo, en el ámbito epistemológico el planteamiento de Hume conduce a un escepticismo radical que, a la postre, conduce a la imposibilidad del conocimiento científico (es decir, del conocimiento basado en principios lógicos y necesarios), en tanto que afirmarí como única posibilidad un conocimiento exclusivamente práctico (contingente) fundamentado en el Hábito o la Costumbre. En efecto,

... si bien hay una gran variedad de razones por las que se puede defender una posición escéptica con respecto al valor del conocimiento, al mismo tiempo [Hume] entiende que no es viable vitalmente una actitud escéptica en la medida en que el hombre está obligado por encima de todo a vivir. La naturaleza nos lleva a representarnos la realidad de la misma manera que nos hace respirar (De Salas, 1988. p. 16).

⁴ Y no es posible, además, porque la única manera de conocer la regularidad de la experiencia es a través de la experiencia misma, y como no me es posible tener ningún tipo de experiencia futura, sólo me queda esperar que en el futuro la naturaleza continúe siendo como lo ha sido hasta ahora. Aún más, el argumento no sólo es aplicable al futuro, también se extiende hasta el pasado lejano, es decir, hasta el pasado no vivido.

¿Cuál es, entonces, el sentido del conocimiento? Ante todo, ayudarnos a vivir. A pesar de que los resultados del análisis lógico limiten *las investigaciones del entendimiento a unos confines muy estrechos*, tampoco hemos de temer que esta filosofía [la escéptica], al intentar limitar nuestras investigaciones a la vida común, pueda jamás socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción, además de toda especulación. La naturaleza mantendrá (Hume, 1988, p.64).

La afirmación de Hume es clara: aunque nuestro conocimiento del mundo se fundamente en

principios no del todo racionales, su naturaleza práctica, su carácter vital y necesario han de aportar algún principio de no menos importancia que explique y permita nuestras conclusiones sobre las cuestiones de hecho: el hábito o costumbre.

La propuesta gnoseológica de Hume no termina en un planteamiento exclusivamente epistemológico, sino que desemboca obligadamente en una teoría moral. Pero esto es motivo para un próximo artículo.

REFERENCIAS

Ayer, A. J. (1988). *Hume*. Madrid: Alianza, 1988.

Bacon, F. (1985). *Descripción y sumario de la segunda parte de la Instauratio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas.

Berrío, H. (2003). *La moral humeana a partir de su planteamiento gnoseológico*. Monografía para optar por el título de de Licenciado en Filosofía. Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

De Salas, J. (1988). *Prólogo*. En D. HUME (auth.) *Investigación sobre el entendimiento humano* (pp. 5-9). Madrid: Alianza.

Hartnack, J. (1988). *La teoría del conocimiento de Kant*. 6ª ed. Madrid: Cátedra.

Hume, D. (1985). *Mi vida*. Madrid: Alianza.

Hume, D. (1988). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.

Jevons, S. W. (1946). *Los principios de las ciencias. Lógica del método científico*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Nagel, E. (1961). *La lógica sin metafísica*. Madrid: Tecnos.

Russell, B. (1970). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.