

# **DAVID HUME Y EL EMPIRISMO EN LA MODERNIDAD**

Un precedente de la naturalización contemporánea de la  
epistemología

**Trabajo Final de Máster**  
Sheila García Gallardo

**Director**  
Dr. Matthias Fontaine

**Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna**  
**2022/2023**



David Hume y el empirismo en la modernidad: Un precedente de la naturalización contemporánea de la epistemología

Sheila García Gallardo

**Director**

Dr. Matthieu Fontaine

**Trabajo fin de Máster**

Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna

2022/2023

## Abstract

Forma parte del acervo común de las explicaciones didácticas del empirismo y de la filosofía de David Hume, encontrar en el escepticismo, y en el dualismo analítico/sintético y el reductivismo, ambos en clave positivista, las características más decisivas. Frente a esta lectura, argumentamos la idoneidad de una interpretación naturalista, antidualista y tendente al reconocimiento de la complejidad. Para ello bosquejamos el contexto de la crisis del positivismo lógico a través de la crítica de W. O. Quine a lo que denomina los “dos dogmas del empirismo”, que preludia un cambio rumbo en la epistemología del siglo XX hacia una apertura naturalizante. Planteamos la cuestión de si Hume se ve afectado en la misma medida que el positivismo lógico por la crítica de Quine, descubriendo que no solo puede salir airoso, sino que, además, es precursor de un naturalismo más coherente, expresado en una moderación constitutiva que hace impertinente todo carácter radical atribuido, también, usualmente por la tradición. Nos centramos en el significado que tienen dentro de su sistema filosófico el principio de copia, el principio atomista y el principio de lo concebible, así como las distinciones entre idea e impresión, relaciones de ideas y cuestiones de hecho, y sujeto y objeto.

**Palabras clave:** Analítico, sintético, reductivismo, positivismo lógico, naturalismo.

It is part of the common heritage of the didactic explanations of empiricism and the philosophy of David Hume, to find in skepticism, and in the analytical/synthetic dualism and reductivism, both in a positivist key, the most decisive characteristics. Faced with this reading, we argue the suitability of a naturalistic, antidualist interpretation tending to the recognition of complexity. To do this, we outline the context of the crisis of logical positivism through W. O. Quine's critique of what he calls the "two dogmas of empiricism", which preludes a change in the direction of 20th century epistemology towards a naturalizing opening. We raise the question of whether Hume is affected to the same extent as logical positivism by Quine's critique, discovering that not only can he succeed, but also that he is a precursor of a more coherent naturalism, expressed in a constitutive moderation that it makes impertinent any radical character attributed, also, usually by tradition. We focus on the meaning of the copy principle, the atomistic principle and the conceivable principle within his philosophical system, as well as the distinctions between idea and impression, relations of ideas and matters of fact, and subject and object.

**Keywords:** Analytical, synthetic, reductivism, logical positivism, naturalism.



# Índice

## 1. Introducción

1.1. Marco meta-filosófico.....	7
1.2. Exposición de objetivos .....	9
1.3. Orden y método.....	12

## 2. La crisis del empirismo lógico desde la óptica de Quine

2.1. Breve exposición del contexto .....	16
2.2. Dos dogmas del empirismo.....	19
2.2.1. La cualidad irreductible de lo analítico: descripción, intercambiabilidad y regla semántica.....	20
2.2.2. Teoría de verificación y reducción a unidades mínimas de experiencia.....	22
2.3. Solución de Quine: una visión pragmática y holística de la teoría científica .....	23
2.4. Conclusiones .....	26

## 3. El atípico empirismo de David Hume

3.1. Introducción .....	27
3.2. El tenedor de Hume.....	29
3.3. El principio de copia y la carencia de una teoría del sentido y la referencia: grados de vivacidad .....	40
3.4. Origen a posteriori y/o cualidad a priori de las relaciones de ideas: comparación y contrariedad.....	48
3.5. La pluralidad de percepciones y la ausencia de conexión lógica: el problema del yo.....	59
3.6. Conclusiones .....	70

<b>Epílogo: naturalismo y moderación .....</b>	<b>72</b>
--	-----------

<b><i>Bibliografía.....</i></b>	<b>74</b>
---------------------------------	-----------

*Aun sin impresión presente, la sola propensión o fuerte inclinación basta a veces para causar una creencia u opinión. ¿Cuánto más no lo hará cuando esté ayudada por esa circunstancia? (T 1.4.02.43)*

*La envidia y malicia son pasiones muy notables en los animales, y quizá sean más comunes que la piedad, en cuanto que requieren menor esfuerzo de pensamiento e imaginación. (T 2.2.12.08)*

## **1. Introducción**

### **1.1. Marco meta-filosófico**

Cuál sea la perspectiva más adecuada para la teoría del conocimiento, se podría decir, se erige como la pregunta fundamental por excelencia de la Filosofía de todo tiempo y lugar. En la definición de las diferentes perspectivas que han ido apareciendo a lo largo de los siglos de la historia de la cultura occidental, se sostienen las múltiples tendencias o “ismos” cuyas relaciones dialécticas han solido protagonizar la narración de su tumultuosa evolución. La utilidad de tales definiciones en movimientos filosóficos más o menos localizados, por el contrario, afronta el hándicap que siempre acecha a la filosofía: la transformación de los problemas concretos en discusiones acerca las teorías que se han producido con motivo de ellos, dando lugar a una abstracción progresiva cada vez más alejada de los objetos. La actividad filosófica de esta forma se reduce a historia de la filosofía. Por eso vamos a presentar en primer lugar una serie de definiciones más propiamente meta-filosóficas que conforman el marco general en el que hemos realizado esta investigación, pero que solo abordaremos de forma transversal sin llegar conformar el tema principal. De hecho en lo que toca a este nivel de reflexión, lo que haremos principalmente será problematizar algunas de estas definiciones.

Al menos desde la segunda mitad del siglo XX, la filosofía en su tendencia a crear narraciones progresivas, calificando de antiguo el pasado y de novedad superadora la actualidad, algunas nuevas perspectivas epistemológicas han comenzado a referirse a la epistemología moderna como epistemología tradicional o clásica, protagonizada por la manera cartesiana o kantiana de abordar las cuestiones filosóficas relativas al conocimiento. El alcance de esta manera no se queda, no obstante, en la Modernidad, de la que son sin duda propios Kant o Descartes. Sabemos que es un tema de discusión inagotable lo que es la modernidad filosófica, que se inserta en un esquema distinto al de la historiografía. Desde el punto de vista de la filosofía, la modernidad no concluiría con la Revolución Francesa o las Guerras de Independencia hispanoamericanas, sino que a veces se considerara vigente la mentalidad ilustrada hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Por otro lado, las corrientes contemporáneas se localizan en lo que abarca el siglo XX y principios del presente, en un espíritu postmoderno que todavía por muchos no se acaba del todo por asimilar. ¿Forma parte el materialismo marxista y el positivismo, de la Modernidad? ¿Y el neopositivismo o empirismo lógico? No son preguntas que en este espacio nos propongamos resolver. Empero, si nos preguntamos por el empirismo en la Modernidad y por el papel que en él desempeña David Hume, hemos, a tenor de aquellas perspectivas epistemológicas más contemporáneas, de considerar al empirismo lógico en tanto que conclusión o producto tardío de la Modernidad, no sin cierta controversia, evidentemente.

De modo que, como periodo histórico, en este caso, tenemos uno bastante amplio e indefinido. ¿Cuáles son esas corrientes contemporáneas? Particularmente, nos referimos a otra noción incluso más indefinida aún: la epistemología naturalizada.

Destacamos tres tendencias de entre las muchas que se califican como naturalistas en el siglo XX, las cuales coinciden en situar el neopositivismo en el marco de epistemología tradicional moderna. Por un lado tenemos a Richard Rorty que, en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), ofrece un esquema histórico dónde el giro lingüístico no es solo propio del momento en que el análisis lógico del lenguaje se sitúa en el centro de los problemas epistémicos, sino también del giro epistemológico moderno kantiano y cartesiano. Todavía el enfoque semántico del positivismo lógico se halla inserto en el *mentalismo*, caracterizado por tres mitos principales interrelacionados: el mito de lo dado, es decir, la presuposición de que somos de forma privilegiada conscientes de nuestros estados mentales; el mito del pensar representacionista, según el cual toda forma de conocimiento es representación; y el mito de la verdad como certeza, para el que la verdad de los juicios depende de la evidencia. La diferencia fundamental entre objeto y sujeto es reproducida en la diferencia entre referencia y sentido de Frege, es decir, entre hechos y oraciones, manteniéndose según Rorty la metáfora del lenguaje como espejo de la naturaleza. Aboga por una radicalización del giro lingüístico de la filosofía analítica, con una posición epistémica débil y terapéutica similar a la del segundo Wittgenstein, no obstante, que afianza otro giro, el del pragmatismo<sup>1</sup>.

Otra figura relevante más centrada en la tendencia naturalista es John Dewey cuya obra culmen es *Lógica: La teoría de la investigación* (1938). Lo sobrenatural o aquello que excede el marco de lo que con naturalidad puede explicarse a través de la experiencia, con mundos eidéticos autónomos o historias de redención de una naturaleza caída, se combate con tesis continuistas o emergentistas, generalmente no reduccionistas<sup>2</sup>. Línea que explora, por ejemplo, Ferrater Mora en *De la materia a la razón* (1983), y que consideraría al positivismo lógico como una especie de “pseusonaturalismo racionalista” fundamentado en “una distinción excesivamente tajante entre materia y forma” (Dewey, 2022, p. 376). Y por último, nos encontramos el naturalismo de W. O. Quine, una de las fuentes de la línea de Rorty, y que apuesta por la predominancia en el problema del conocimiento, del origen y la formación psicológica de las teorías y las creencias, frente a la estipulación normativa de unas condiciones de validez a priori. La epistemología desde el punto de vista del empirismo lógico debía depurarse de sus elementos más psicológicos, para lograr una “reconstrucción racional” basada exclusivamente en los métodos analíticos y axiomáticos de la lógica, continuando así con el proyecto de ciencia primera de la epistemología moderna o tradicional, es decir, con el problema de salvar a la

---

<sup>1</sup> Síntesis en los tres tipos de mitos extraída de A. L. de Molina (2011, pp. 256-257), corroborada en la obra de Rorty (2010).

<sup>2</sup> Entrada *Naturalismo*, *Diccionario Ferrater Mora* (2020).



filosofía del escepticismo. Cuando en su estudio de la historia del empirismo acierta en señalar los “dos dogmas del empirismo” que tanto darían de qué hablar, Locke y Hume se situarían como precedentes históricos claros de tales dogmas. Pero, algo caracterizaría, a diferencia del empirismo lógico, a este empirismo clásico y es que la ciencia natural tiene una función similar para la epistemología, con respecto a la que reclama Quine (Fall, 2021). Normativismo y descriptivismo se convierten en términos principales de una discusión que no es tan novedosa como aparece con estos autores, pues a priori y a posteriori, análisis y síntesis o inducción y demostración, son eternas dualidades que datan del origen mismo de la filosofía y que surgen del replanteamiento de sus propios fundamentos.

En la actualidad, la epistemología evolucionista, la epistemología feminista y la epistemología social, son productos más recientes de este giro naturalizante, destacando el solipsismo de la epistemología tradicional, y el escaso reconocimiento del testimonio como fuente primordial. Acogemos este marco meta-filosófico pero con reservas, porque lo que trataremos de mostrar es cómo las perspectivas que se dicen hoy típicas de las corrientes contemporáneas quizás devengan del olvido o arrinconamiento de muchos elementos de la epistemología tradicional. Para ello escogemos un problema concreto: los dos dogmas del empirismo de Quine. Tal pareja de problemas tiene la virtud de determinar un punto de referencia con el que abordar el significado del empirismo de David Hume dentro de la historia moderna del empirismo, apuntando al mismo tiempo a una serie de elementos esenciales con gran capacidad explicativa, si bien dotado de una complejidad que solo podemos aspirar a acariciar. Estos dos dogmas son la dicotomía analítico/sintético y el reductivismo de las ideas u oraciones complejas en unidades simples de experiencia o significación.

## **1.2. Exposición de objetivos**

Sin pretender ofrecer una solución a lo que es una de las fuentes de complejidad, como decimos, mayores de la filosofía y el conocimiento, nos planteamos la pregunta de si lo que Willard van Orman Quine llama los dos dogmas del empirismo, son fundamento del sistema filosófico de uno de los filósofos más ilustres de la tradición anglosajona, David Hume. El motivo principal es que ambos se le han atribuido sin ambages llegando a calificar la esencia misma de su intervención en la historia de la filosofía.

Con nuestra lectura de la obra del escocés, buscábamos indagar en el empirismo más puro y radical, cuyo mérito más reconocido fue una teoría de la causalidad que insólitamente, se podría decir, permanece vigente todavía. Nuestro objetivo era hallar la secuencia y transformación que se produce del empirismo en la Modernidad, presuponiendo que el materialismo marxista constituía su legítimo heredero. Por el contrario, comprobamos con nuestras lecturas, que el materialismo adquiere mayor paralelismo con el marco del idealismo que con el marco de ese empirismo. Sospechamos, que la importancia que Hume tiene en la historia de la filosofía empirista no fue un motivo, no obstante, que

hubiera incentivado a la lectura detenida de sus obras por parte del materialismo —que continuó viendo en él el escepticismo radical que siempre obstaculiza la acción<sup>3</sup>—, perdiendo la oportunidad de corregir lo que creemos que son tópicos, quizás con fundamento, en torno a su filosofía. No podemos asegurar nada en este sentido, pero entrevemos que Hume se comenzó a leer mucho más y mejor a partir de la segunda mitad del siglo XX. Esta historia nos cuadraría, pues en nuestra lectura del *Tratado* lo que hemos encontrado es una moderación casi incompatible con el radical escepticismo que se acentúa. La historia del empirismo en la Modernidad, podría ser la historia de un profundo malentendido, y el tema que abre Quine con los dos dogmas del empirismo, presume ser un eje de investigación, según nuestro parecer, prolífico, no solo para mostrar la otra posible cara de Hume, sino también para esclarecer las tensiones internas del empirismo, en general, de su papel en la Modernidad y la visión que en retrospectiva se ha estado formando de su filosofía a lo largo del siglo XX.

La principal pregunta que motiva esta investigación es: ¿se puede encontrar con claridad en Hume un precedente de estos dos dogmas en la forma en que los define Quine y en que son asumidos por el positivismo? Nuestra respuesta no será ni afirmativa ni negativa. Si bien encontramos argumentos en uno y otro sentido, la relevancia y utilidad de exponerlos reside en el pasmoso paralelismo que encontramos entre los que hallamos en Hume y los que en la actualidad siguen apareciendo en los textos filosóficos, especialmente de aquellos que hoy se encuadran en el amplio movimiento “naturalizante” que está transformando la epistemología, y del que el propio Quine es símbolo y espíritu. Si se asignan estos dos dogmas a Hume, pero es posible pensar que el escocés contenga los argumentos que le conducen a abandonarlos, nos encontramos con una contrariedad que deberíamos plantear y tratar de resolver para atender aquella pregunta.

A tenor de la bibliografía secundaria a la que hemos podido acceder, hay un marco general que sitúa las tensiones internas del sistema de Hume. La lectura escéptica y radical es predominante hasta la década de los 40s, momento en el que Kemp Smith (1941) marcó un hito en la interpretación más común de Hume. Comienza a ponerse el acento en la intención constructiva que subyace al proyecto de ciencia del hombre que el propio subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana* (1739) anticipa: “Ensayo para introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales”. Desde entonces las líneas de investigación se han disparado en una variedad ya casi inabarcable, desde quienes continúan viendo en Hume una objeción demoledora a toda empresa de conocimiento, hasta quienes hacen de su teoría del conocimiento un apéndice argumental de su sistema moral (Ridge, 2003). Escepticismo y naturalismo son los términos simples de la disputa, y siguiendo la máxima

---

<sup>3</sup> George Novack en su estudio sobre *Los orígenes del materialismo* (1975), dedica cinco líneas a Hume, solo para mencionar la duda escéptica que levanta contra la existencia de un mundo externo, duda que parte de un nivel superior de reflexión filosófica pero cuyas consecuencias prácticas son evitadas por la apelación al sentido común. Kant luego se propondría en ese nivel superior solucionarla, pero sería el materialismo quien diera con la nota definitiva en la dimensión transformadora de acción humana: “Con el advenimiento del materialismo dialéctico se dio una respuesta materialista completa y correcta a la crítica escéptica de Hume” (1975, p. 31).

occasional de no multiplicar los entes innecesariamente, mantenemos la expresión de las posibles contrariedades internas con la misma dualidad. Nuestra propuesta de interpretación en torno a la adopción o no de los dogmas en ciernes, se sitúa, como decimos, en un punto intermedio. Vamos a sostener su naturalismo, más entendiendo el concepto de una forma propia que iremos dibujando a medida que tratemos las cuestiones concretas. Naturalismo es sinónimo de reductivismo y eliminativismo en la actualidad cuando se habla del que propio de Quine como justificaremos. Para nosotros, en una dirección contraria, va a ser una especie de sistema de razonamiento filosófico, el que contemplamos en el escocés, y que vemos caracterizado por la apertura a la complejidad, en una dirección que recuerda a la de Ferrater Mora (1983).

A grandes rasgos, se podría decir que Hume estructura sus argumentaciones de forma particular y muy recurrente. Todo se explica en función de dualidades a partir de las cuales genera una opción tercera que contiene algo así como una síntesis de los sentidos en los que se mantiene la dualidad, y los sentidos en los que se destruye. Son muchas las formulaciones de estas dualidades las que podríamos encontrar si quisiéramos hacer una lista ordenada, pero entre ellas nos aventuramos a destacar cinco: demostración – inducción; razón – pasión; naturaleza – libertad; bondad – utilidad; consentimiento – obligación. El Libro I, *Del entendimiento*, esboza la primera y la segunda; el II, *De las pasiones*, la segunda y la tercera; y el III, *De la moral*, las dos últimas. En el fondo, siendo honestos, lo que vamos a tratar de argumentar es simple y obvio, y por eso quizás irrelevante. Pero algo nos inclina a pensar que puede tener el alcance de clarificar algunos discursos filosóficos. La clave está en la noción de contrariedad. Digamos que a menudo en los discursos filosóficos la dualidad que exhiben estos términos adquiere un tono de contrariedad que excede al sentido común. Las relaciones posibles entre las ideas, de esta forma, se conciben como argumentos, pasando por alto el orden de la realidad que observamos. ¿Qué es el espíritu? ¿Qué es la libertad? Un empirista típico preguntaría: ¿Se pueden observar? Y su respuesta sería: si no se puede obtener experiencia, el término no tiene significado. Hume añadiría algo distinto: ¿Puede entenderse la libertad sin oponerse a determinación? ¿En qué sentido se oponen? Y así a voz de pronto, seguiría: si en algún sentido puedo pensar mi libertad, es en cuanto a lo que me prohíben los demás, porque si es en cuanto a si mi voluntad es o no libre, diría que una cadena necesaria conecta irremediabilmente mi comportamiento con algo que no puedo explicar, a pesar, de que me siento responsable y por tanto sujeto a la valoración moral de mis intenciones. De hecho, en el fondo, un mundo y una voluntad determinadas, por lo demás, sería el más plácido de los mundos para el ejercicio propiamente de la libertad, condición que además hace posible una ciencia del hombre.

Hume confiere importancia a las distinciones filosóficas –como la de naturaleza/ libertad–, de otro modo no podría hablar de filosofía. Asume el lenguaje de esta forma creando una nueva distribución de los términos, distribución cuyo criterio rector tiene que ver con cierta tendencia a la

moderación, es decir, a mediar buscando un punto de vista que pretende sea de sentido común, más, especialmente, el de la ciencia experimental que está desarrollando. Los dualismos en los que aquí nos centraremos son inducción/demostración y pasión/razón; equivalentes a las siguientes canónicas distinciones humanas: *cuestiones de hechos/relaciones de ideas, e impresiones/ideas*. Según A. J. Ayer, un autor perteneciente al empirismo lógico que supone un cambio de rumbo en la interpretación escéptica general, los dos primeros “principios fundamentales” del sistema humeano, los formula el escocés como sigue (1988, pp. 59, 61):

*Primero*: “Todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, con las que se corresponden y a las que representan exactamente.” (T 1.1.01.07)

*Segundo*: “Todos los objetos de la razón o la indagación humana pueden dividirse naturalmente en dos géneros, a saber, Relaciones de Ideas y Asuntos de Hecho.” (Hume, 1980, p. 47).

En el primero *se sostiene* el reductivismo, en el segundo la dicotomía, ya en término kantianos, analítico/sintético (A/S en adelante), una interpretación que se consolida en lo que se llama el tenedor de Hume. Dos son nuestros objetivos principales al respecto:

- (1) Mostrar los argumentos con los que Hume consciente e intencionadamente desarticula su propia distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, así como la reducción de las ideas complejas en ideas simples en cuanto que tesis esencialmente hipotética, la cual interpretamos como una demanda al estilo quineano del concurso de la ciencia natural.
- (2) Mostrar cómo su crítica escéptica es un complemento a su naturalismo epistémico resultado de la adopción de herramientas o elementos conceptuales propios del racionalismo y del empirismo de su época, a saber, los principios del atomismo, de lo concebible y de copia.

### **1.3. Orden y método**

Este trabajo se divide en dos grandes secciones. En una primera parte nos centraremos en ofrecer nuestra lectura de uno de los textos más comentados del siglo XX, “Dos dogmas del empirismo”, que publica W. O. Quine en el libro que tituló *Desde un punto de vista lógico* (1953). La segunda parte la dedicaremos a la filosofía de David Hume, prestando una atención mayor a la que fue su obra de juventud, el *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739).

En la primera parte, después de bosquejar someramente el contexto del positivismo lógico en el que Quine se forma, destacando la distinción fregeana entre sentido y referencia, pasamos a reseñar el contenido de su artículo. Dividiremos la exposición distinguiendo las soluciones del positivismo que se presentan, primero al respecto del dogma de la dicotomía A/S y después al respecto del dogma del reductivismo. En un siguiente apartado alegaremos las críticas y las soluciones propias de Quine. En cuanto al primer dogma, el problema central es el de lograr una definición satisfactoria y no circular de lo que son los enunciados analíticos, una cuestión que resulta extremadamente relevante

en la medida en que atiende a la parte connotativa del significado. En cuanto al segundo dogma, el del reductivismo, constituye el espíritu que subyace a las teorías de verificación propias del empirismo, las cuales se sostienen en la creencia de que son posibles enunciados lógicos referidos directamente a la experiencia. Abre problemas relacionados estrechamente con la definición de la referencia o extensión de los enunciados. Quine mostrará que no hay explicaciones satisfactorias de lo analítico que no sean circulares, y que tampoco hay enunciados que contraigan una relación especial con la experiencia que puedan ser distinguibles con claridad de los que no la tienen. Postulará, en consecuencia, su tesis del holismo y del pragmatismo, a las que añadimos el naturalismo que más tarde adopta en su obra *La relatividad ontológica y otros ensayos* (1969). Nos quedará de su trabajo una definición de enunciado analítico basado en la noción de tautología, que tomará una relevancia importante a lo largo de toda esta investigación.

Entre tanto comprobaremos cómo Quine asigna, por igual a Hume y a Locke, la responsabilidad histórica de haber puesto en boga esos dogmas, habiéndolos tomado posteriormente el positivismo. Son dogmas del empirismo en general, de modo, que demostrada su imposibilidad se demuestra también el fracaso del empirismo moderno. Lo que vamos a tratar de comprobar en la segunda parte de este trabajo es si Hume se adapta a esta lectura histórica del empirismo que desarrolla Quine. Para ello concretaremos nuestra investigación en cuatro puntos. En el primero presentaremos lo que ha tomado la llamativa denominación de “el tenedor de Hume” o “Hume’s Fork”, una distinción fruto precisamente de la analogía que usualmente se ha establecido entre el escocés y el positivismo lógico. Según esta teoría, no admitiría ningún enunciado en su ciencia experimental que no fuera propio o de las matemáticas o producto de la observación empírica. Traducido a terminología kantiana, tendríamos que no admitiría enunciados que no fueran analíticos a priori o sintéticos a posteriori. Necesitamos una definición de estos términos, para lo que recurriremos a las definiciones de Leibniz y Kant. Las compararemos con las de Hume, descubriendo diferencias y semejanzas, y expondremos los principales elementos del armazón conceptual del sistema del escocés, en concreto, tres principios esenciales: el *principio de copia*, el *principio del atomismo* y el *principio de lo concebible*. La pregunta a la que nos conducirá este rastreo histórico es si Hume admitiría juicios sintéticos a priori, justo los que el positivismo se propone excluir del dominio de lo significativo. Esta cuestión la confrontaremos con un estudio que realiza Georges Dicker (1998) acerca de la obra Hume, un filósofo norteamericano profesor de la Universidad de Nueva York, que argumenta que Hume aceptaría los juicios sintéticos a priori, y que además formarían parte del ámbito de las relaciones de ideas. Nosotros sostendremos que, si los admite, tendría que incluirlos en el de las cuestiones de hecho. Y a raíz de este problema se verá con claridad la importancia del papel que concede Hume al principio de no contradicción para la definición de las relaciones de ideas, en una tendencia paralela a la noción tautológica de enunciado analítico de Quine.

En los tres siguientes puntos, procederemos analizando el *Tratado* de una forma más pormenorizada con la ayuda del relevante trabajo que Alfred Jules Ayer (1988) elabora con motivo exclusivo de la filosofía empirista de Hume. Primero nos ocuparemos de la distinción más básica del sistema del escocés, la que se da entre *impresiones* e *ideas*. En el primer punto atenderemos al principio de copia que aparece en cuanto que son consideradas en su simpleza. Son distinguidas por un parámetro que para Ayer no es satisfactorio: el grado de vivacidad. Entiende que la idea debe contener rasgos que la hagan funcionar como símbolo, y su conclusión es que Hume carece de una teoría de la referencia y el significado, lo que lo lleva a contradicciones sobre todo en torno a la cuestión de los objetos externos y de la entidad de las percepciones. Trataremos de argumentar la postura de Hume, anteponiéndole la objeción a Ayer de que el lenguaje y lo simbólico aparecen en la siguiente distinción entre ideas e impresiones, la de la complejidad, justo el paso que vamos a esbozar en el siguiente punto. En cualquier caso, precisamente en esa carencia de una teoría de la referencia y el significado encontraremos una interpretación del reductivismo de Hume muy distinta a la del neopositivismo, razón por la que escogemos a Ayer de entre los autores positivistas. Apoyaremos nuestra postura citando a un autor, no muy conocido, Seno Chibeni (2011), que adopta nuestra misma perspectiva.

En el tercer apartado, nos ocuparemos de las siete relaciones filosóficas que se clasifican en *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Esbozaremos una parte del sistema de Hume que Ayer no tiene muy en cuenta, y es que estas relaciones en tanto que ideas complejas, se les aplica por igual el principio de copia. En el *Tratado* Hume trata de rastrear el origen a posteriori de las relaciones de ideas, empresa que en la *Investigación sobre el conocimiento humano* (1980) parece abandonar adjudicándoles sin ambages la cualidad de a priori. Veremos cómo reflexiona acerca de la certeza diluyendo la separación entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Traeremos a colación dos autores Morton White (2005) y Kevin Meeker (2011), que consideran que por esta vía Hume reduce todo conocimiento a probabilidad, vinculándose a Quine y negando el tradicional paralelismo establecido entre Hume y el positivismo. En contraposición, situaremos al escocés en una perspectiva intermedia, según la cual no son incompatibles el normativismo del neopositivismo y descriptivismo naturalista de Quine.

Y, por último, nos adentraremos en el problema del yo y de la causalidad enfocando la acusación tradicional de escepticismo radical. Los tres principios antes mencionados que forman el armazón conceptual de Hume producen una disgregación de las percepciones que luego, según Ayer, no es capaz de reunir consistentemente en sujetos y objetos. Siendo todos los objetos de la misma categoría, percepciones y nada más, llega al panorama que dibuja Berkeley. Pero mientras Berkeley rescata a Dios como garantía de realidad de las percepciones sensibles tras negar la existencia real, Hume mantiene que es una cuestión ininteligible. Su problema se circunscribe a las percepciones.

Volvemos a las inconsistencias que Ayer evidencia en torno al problema de los objetos. La exposición de Ayer tiene el objetivo de argumentar que aún después de la duda escéptica Hume tiene recursos para afirmar la existencia, así como, para no negar la validez de las creencias causales. Nuestro objetivo no es salvar a Hume de la objeción de escepticismo radical, sino entender por qué está interesado en eliminar las conexiones lógicas entre las percepciones. Nuestra lectura continúa con la idea de ceder importancia a la complejidad. Hume debe fundamentar que el fenómeno moral y el fenómeno político son objetos de estudio científico y experimental de pleno derecho, y por eso necesita destruir el gran inconveniente que siempre se presenta: la voluntad; que, aunque libre en muchos sentidos, se puede pensar totalmente determinada. Su alternativa es hacer la conciencia dependiente de los principios de asociación de las percepciones, entre los que la causalidad cobra un papel central. De lo que quiere desembarazar a esta ciencia del hombre es de los conceptos de sustancia inmaterial que solo ocultan, sin solucionar, la cuestión. El problema es que los recursos que utiliza son los marcos conceptuales del racionalismo, como no podía ser de otra forma.

En una sección final a modo de conclusión recopilaremos en una serie numerada las distintas conclusiones que podríamos extraer del análisis de los textos que desarrollamos. La principal es que el empirismo de Hume exhibe una riqueza que no ha sido reflejada con justicia por la tradición, ni siquiera por sus mismos seguidores. El abandono y la crítica al paradigma neopositivista no afecta en nada a Hume, de hecho, su postura aún se puede ver, en lo esencial, de plena actualidad según el marco meta-filosófico arriba descrito.

## **2. La crisis del empirismo lógico desde la óptica de Quine**

### **2.1. Breve exposición del contexto**

La ciencia nunca ha sido un patrimonio único y exclusivo del empirismo por más que hubiera sido el gran defensor de los métodos experimentales. El mismo Einstein tenía momentos en su trayectoria que se identificaba con el racionalismo. Tras un siglo XVIII dominado por el idealismo alemán, la reacción empirista en forma de positivismo no se hizo esperar. Se produce un cambio de paradigma a finales de siglo en el que el lugar que antes ocupaban los conceptos de sustancia y esencia pasa a ser ocupado por la noción de “función”. Para muchos científicos del momento, Hegel había supuesto una involución pues la revolución mecanicista ya se había dado en el XVII. La dialéctica no es tan sencilla, no obstante, todos los excesos tanto empiristas como racionalistas han tenido su contrapartida histórica, y la mezcla de elementos contrarios siempre se ha dado hasta en los mismos autores. El Movimiento del Círculo de Viena es el resultado de la acometida contra el idealismo que ya científicos de la talla de Ernst Mach, Helmholtz o Max Born habían adelantado. Pero mientras estos profesaban marcadas tendencias antidualistas, reclamando la parte a la filosofía que le corresponde en la ciencia, centrando, además, las investigaciones acerca de la fisiología de los sentidos en “elementos” no estables y productos relacionales, aquellos autores del Círculo de Viena, en un contexto de radicalismo, volvieron a levantar viejos dualismos y a buscar nuevos elementos estables, esta vez, en el análisis lógico del lenguaje.

Junto a los grandes avances que se dieron en la Geometría y en el conjunto de las matemáticas, parejos éxitos se lograron en las técnicas de formalización y axiomatización. Se podría decir que la historia del nacimiento de las diferentes ciencias es la historia de su formalización matemática. Las matemáticas son el modelo de toda ciencia; la ciencia natural, el modelo para las ciencias humanas. Y en medio estaba la investigación acerca del conocimiento. Los autores que luego se reunieron en el Círculo de Viena, vieron en los trabajos de Frege y Peano la oportunidad perfecta para acometer una línea de investigación formalista en el campo de la epistemología. Y a pesar de sus críticas al trascendentalismo kantiano que la mayoría profesaba, mantenían la esperanza de descubrir esas estructuras mentales innatas que dan forma a la experiencia y al lenguaje. El análisis lógico del lenguaje prometía una revolución no solo de la filosofía, también de la ciencia. Pero no sería una tarea sencilla.

El lenguaje cristalizó como el objeto de estudio por excelencia, de una filosofía devenida exclusivamente en epistemología. Se busca limpieza y orden, lenguajes útiles y comunes alejados del emotivismo y las arengas políticas (Hanh et al., 2002, p. 113). Con el análisis lógico de las expresiones lingüísticas los problemas filosóficos pueden sino diluirse, sí transformarse en investigaciones definidas y susceptibles de progreso. De entre los más relevantes problemas que el positivismo lógico



afrontó, destacan dos por sus implicaciones filosóficas: la diferencia entre lo analítico y lo sintético, y la búsqueda de la unidad más simple de significado. En conjunto, el estudio de la forma y estructura lógica de las expresiones lingüísticas encontraba su gran debilidad en dar cuenta del significado a través de ellas sin apelar a un algo interno y misterioso.

Nace la semántica como campo de estudio propio, y con Frege se señala la estrategia que acabaría con la necesidad del concepto de sustancia o esencia. Para Kant o Leibniz los enunciados analíticos son aquellos cuya forma  $a=b$  es reducible a una forma  $a=a$ . Esta reducción es posible por la equivalencia de la referencia entre dos enunciados distintos, pero teniendo en cuenta que los signos introducen sentidos o pensamientos diferentes,  $a=b$  tendría un valor cognitivo no reducible, a menos que viéramos que la identidad se da solamente entre signos, no teniendo mayor importancia que la de certificar la arbitrariedad en la elección de estos. La referencia de un nombre propio es clara, excepto que figuren de forma indirecta, no así sus sentidos. Si así fuera, por cada sentido dado podríamos inmediatamente saber si le pertenece o no a la referencia, y esto “no lo logramos nunca” (Frege, 1984, p. 54). La referencia de un enunciado asertivo es su valor de verdad, no la designación de un objeto, puesto que si aplicamos el principio de intercambiabilidad de Leibniz, cambia el pensamiento que transmite y por tanto también el valor veritativo. Que en algunas oraciones subordinadas la referencia ya no sea ese valor, solo demuestra que no expresan un sentido completo, no invalidando su teoría. Hemos de reconocer la dificultad y la prolijidad de su teoría, que podríamos sintetizar en que hace patente que “[c]uando se usan palabras de la manera habitual, aquello de lo que se quiere hablar es su referencia. Pero puede ocurrir también que se quiera hablar de las palabras mismas o de su sentido” (Frege, 1984, p. 55). Según interpretamos, tales son tres formas de hablar cuya confusión es una fuente de errores en la ciencia para Frege: “Por esto no es un absoluto irrelevante taponar de una vez por todas la fuente de esos errores, por lo menos para la ciencia” (p. 73). Según su visión, coincidente con el positivismo lógico:

Que nos esforcemos por hallar la referencia de una parte del enunciado es señal de que también admitimos y exigimos, en general, una referencia para el enunciado mismo... ¿Pero por qué queremos que cada nombre propio no tenga únicamente un sentido, sino también una referencia? ¿Por qué no nos basta el pensamiento? Porque, y en la medida en que, nos interesa su valor veritativo. (Frege, 1984, p. 61)

En el caso de la ciencia, a diferencia de la literatura, nos interesa clarificar las referencias y los sentidos de las expresiones lingüísticas, a pesar de que se reconozca su dificultad, y en cualquier caso, sería preciso distinguir esos usos distintos de las palabras para lograrlo. En el caso de los conceptos o expresiones predicativas, su referencia podía entenderse como el conjunto de objetos que caen en él: “la relación lógica fundamental es la de caer un objeto bajo un concepto: a ella pueden reducirse todas las relaciones entre conceptos” (Frege, 1892).

Con estas intuiciones se vio a otra luz la forma sintáctica canónica de sujeto y predicado, base de la lógica aristotélica, y también de la metafísica de la esencia (Russel, 1977, p. 34). En primer lugar, no todo enunciado encaja en esa forma y Frege fue el primero en formalizar otro tipo de enunciados como los de existencia (“hay dos manzanas”) que introducen las relaciones causales que la lógica del concepto de sustancia no podía formalizar. Y en segundo lugar, ampliándose los métodos de formalización y la clarificación de las relaciones entre sentido y referencia, aumentaba la confianza en el análisis lógico y en la posibilidad de que “todo enunciado con sentido es traducible a un enunciado (verdadero o falso) acerca de la experiencia inmediata” (Quine, 2002, p. 82), pudiendo su valor de verdad quedar “fijado para cada descripción de estado por leyes lógicas especificables” (Quine, 2002, p. 65). El siguiente paso y más ambicioso, del que se ocupará Carnap, sería ir más allá del lenguaje y hacer una lógica directamente de la experiencia con la que se pudieran reducir los significados a unidades simples. En general, el gran proyecto del positivismo se concretó en desarrollar un sistema para el cálculo automático de enunciados verdaderos por la mera operación de los signos, libre de las desventajas y ambigüedades del lenguaje natural (Hanh et al., 2002, p. 115). Pero ¿cómo se identificarían los enunciados con sentido? Dos tipos son los únicos candidatos: los sintéticos, es decir, los enunciados empíricos con elementos verificables por la experiencia directa, o lo que es lo mismo, con referencias claras, y los analíticos, aquellos que son verdaderos por su forma lógica independientemente de la experiencia, reducibles correctamente a la forma tautológica  $a=a$ . Dado que los enunciados sintéticos a priori de Kant no satisfacen ninguna de estas condiciones, quedaban descartados del dominio de lo significativo.

Sin menoscabo de este proyecto de investigación, aún incompleto, cuyas dificultades no pasaron desapercibidas para sus propios protagonistas, se fraguó en el seno de la filosofía analítica, otra línea de investigación que ya no se propone corregir y clarificar el lenguaje, sino estudiarlo en su propia forma ordinaria. Los elementos psicológicos que se habían descartado aparecen ahora alumbrados por un campo lingüístico ampliado hacia la acción. Se mantiene el espíritu científico y formalista, pero el objeto se expande dando cabida a un nuevo término: la fuerza ilocucionaria. Con el lenguaje, más que representar, hacemos cosas que provocan cambios en la realidad. Con Austin (1955) aparece así la pragmática, configurando junto con la semántica, la filosofía del lenguaje, lo que Acero (2001) califica como “parte del bagaje intelectual más fundamental del hombre moderno” (p.25).

Sin embargo, otra línea en principio divergente y todavía “de gran predicamento” fue la que abrió Quine, quién por un lado relató la crisis del proyecto neopositivista, contribuyendo luego, por otro, paradójicamente a mantenerlo vivo en la segunda mitad del siglo XX. Estamos ante una de las figuras más controvertidas del panorama reciente de la filosofía. El éxito mayor lo alcanzó con su texto “Dos dogmas del empirismo” (1953). En este y otros textos se presenta una historia muy bien

engarzada de lo que ha sido el desarrollo histórico del empirismo. El primer gran avance del empirismo fue el giro lingüístico, con el que atrás quedaba ese empirismo clásico de las ideas dado al *psicologismo*. El segundo, fue el abandono de las palabras como unidades mínimas de significación, el paso que da Russell y Frege. En el tercero se supera el enunciado, constituyendo ahora conjuntos de enunciados, es decir, teorías completas, los objetos de verificación. Se da al traste, entonces, con uno de los principales objetivos del positivismo lógico: la reducción de las expresiones lingüísticas a unidades mínimas de significación científica, ya sean términos u oraciones. Pero, todavía quedaban otros dos avances: la superación de la dicotomía entre lo analítico y lo sintético, en un monismo metodológico, y el abandono de la empresa normativa de la epistemología en tanto que ciencia primera, lo que introduce el *naturalismo*.

En conjunto, se inaugura el *pragmatismo holístico*, como resultado de lo que Quine denomina los “Cinco hitos del empirismo” (1986). Normativismo, reductivismo y dualismo, pasarán tras Quine a calificar la filosofía del primer positivismo lógico. El lenguaje, en definitiva, que tenía que ser un objeto susceptible de investigación científica autónoma, no se pudo distinguir como objeto separable de las ideas y de la experiencia, sino solo a través de la construcción de artificios que no ejercían funciones explicativas. Los problemas asociados a la metafísica y la ontología volvieron a aparecer. Carnap y Quine afrontaron las cuestiones ontológicas (Fernández de Castro, 2003), aunque la salida antiesencialista finalizó en el pragmatismo, el convencionalismo y el instrumentalismo, desplazando en realidad los problemas lingüísticos a otros campos de investigación como “es frecuente en la filosofía del lenguaje” (Acero, 2001, p. 115). Sin embargo, el motivo por el que resulta una figura extremadamente controvertida obedece al hecho de que, a pesar de lo convincente que muestran ser sus argumentos al respecto de los dos dogmas de empirismo, en lo esencial serán un reflejo de los propios avances del positivismo y del empirismo, en general. Esos dogmas, no son tales. Frege ya tiene una visión tautológica de los enunciados analíticos, la misma noción de Quine, así como también ya la tenía Hume, como demostraremos en la segunda parte de este trabajo. Quizás el error más importante del positivismo lógico radica en el hecho de que volvieron a emplear argumentos lógicos para preservar la epistemología en tanto que ciencia primera, como hizo el idealismo, rechazando la perspectiva naturalista que ya era originaria del empirismo clásico, según la cual el estudio del significado y del lenguaje no puede realizarse exclusivamente por el análisis lógico, requiriendo de la complejidad de todos los campos de la ciencia, a diferencia de Quine que vuelve a caer en el reduccionismo de cederlo todo a la psicología.

## **2.2. Dos dogmas del empirismo**

El hándicap en el plano semántico de los lenguajes artificiales de la lógica es que continúan siendo muy dependientes del lenguaje natural. A pesar de que logran clarificar los elementos y sus relaciones, en ciertos sentidos y momentos sus definiciones parecen tomar una forma circular, es decir,

la forma de una relación tautológica – tal como  $a=a$ . A pesar de la complejidad del texto de Quine que vamos a analizar y reseñar, “Dos dogmas del empirismo” (1953), se hace patente cómo las preguntas no se solucionan, sino que se desplazan a fórmulas que, en parte, por convención se hacen equivalentes. En primer lugar, vamos a exponer las tres principales soluciones que el empirismo lógico aporta al problema de la definición de *enunciado analítico*. En segundo lugar, las estrategias que han elaborado conducentes a resolver el problema de la *unidad mínima de significación*. La conclusión de Quine con la crítica a todas estas alternativas es que el empirismo históricamente se ha fundamentado en dos grandes dogmas: la dicotomía analítico/sintético y el reduccionismo. Decimos que históricamente, porque el origen de estos dogmas Quine lo localizará en el empirismo clásico, es decir, en Locke y en Hume. Finalizaremos exponiendo la postura propia del autor.

### **2.2.1. La cualidad irreductible de lo analítico: descripción, intercambiabilidad y regla semántica**

Las primeras formulaciones de la dicotomía A/S se remiten a la distinción leibniziana entre *verdades de hecho* y *verdades de razón*, justo la que da comienzo al texto. Con ella el enunciado analítico queda definido en tanto que “verdadero en todos los mundo posibles”. La siguiente distinción que resalta es la de David Hume, entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Y la última de la serie histórica, la de Kant, quien da nombre a la actual dicotomía, estableciendo su definición canónica: la atribución a un sujeto de un predicado que está contenido en su significado.

La definición kantiana no será satisfactoria para el positivismo así que se ensayarán otras formas. Una vez que Frege lanza la distinción entre sentido y referencia, dado que los enunciados analíticos no son verdaderos por su referencia a la experiencia, pasan a formar parte del ámbito problemático del *sentido* de las expresiones, siendo en el ámbito de la *referencia* donde se encuadra el de la obtención de la unidad mínima de significación. De hecho, según vemos en el texto, y según corroboramos en el manual de Acero (2001), será la explicación de los enunciados analíticos una de la principales cuestiones que coparán la dimensión connotativa o de sentido del significado (Acero, 2001, p. 108). Pero, en la medida en que seguimos hablando de significación, Quine advierte, como también se refleja en Acero, que hay una herencia con respecto a la vieja noción aristotélica de *esencia*, que impide que pueda dejar de percibirse como “entidades intermediarias oscuras” (p. 64), por más que ahora no se refieran al objeto sino a una cualidad propia de las palabras. El trasfondo tradicional de lo analítico Quine lo presenta pronto: el fenómeno de la *sinonimia*. Hay una forma de considerarlo para el que no guarda ninguna reserva, y que es el enunciado lógicamente verdadero. Según interpretamos, es la forma que se daría en una tautología ( $a=a$ ). La dificultad la encuentra en el tipo tradicional, el basado en la sinonimia, donde, al menos, los signos son equivalentes – en una forma tal que  $a=b$ . El primero resulta verdadero para cualquier interpretación de sus términos, el segundo

mantiene el valor de verdad sustituyendo uno de los términos por un sinónimo. Quedan oraciones de esta forma:

- Enunciado *lógicamente verdadero*:

(1) Ningún hombre no casado es casado.

- Enunciados verdaderos por su relación de *sinonimia*:

(2) Ningún soltero es casado.

Dar cuenta de la analiticidad pasa por fundamentar la verdad lógica de (2). Y como veremos, se dirá lo mismo de muchas formas. La primera definición propia del Círculo de Viena que presenta es la de Carnap, que Quine hace equivalente a la de Leibniz: “verdadero para cualquier descripción de estado” (p. 65). Las alternativas que presenta el empirismo lógico pasarán, en primer lugar, por dar una explicación de lo que constituye una *definición*; en segundo lugar, por explicar lo que se llama sinonimia cognitiva fundamentada en el principio leibniziano de la *intercambiabilidad*; y en tercer y último lugar, por la dependencia del significado de *reglas semánticas* definidas.

En la parte de la *definición* hace un repaso muy interesante de las formas en que puede entenderse el concepto. Señala tres formas. En la primera, una definición puede implicar la explicación de un término por medio del uso de palabras más sencillas y coloquiales. En la segunda, puede haber una búsqueda de precisión y completitud según la cual preservamos o menguamos los usos en ciertos contextos privilegiados. Y la tercera, hace referencia a lo que son las introducciones de los textos, que se tienen como abreviaciones decisivas del objeto a definir. Estas nociones de definición dentro de los escritos lógicos y matemáticos se presentan de una forma más sutil y técnica. Se habla de dos tipos complementarios de economía expresiva: uno donde predomina la brevedad expresiva con elementos complejos y muy numerosos, y otro en el que se priorizaría un conjunto de elementos simples y menos numeroso, con una expresión consecuentemente más extensa. El primer tipo de economía representa la del lenguaje natural, y el segundo, la de los lenguajes formales. Las relaciones complejas del primero en un nivel metalingüístico se descomponen en un conjunto de elementos simples y finitos, dando lugar a una notación primitiva o lenguaje-parte. De esta forma, las definiciones en los sistemas formalizados son el resultado de la combinación de ambas formas de economía expresiva. Lo que se pregunta Quine sería algo así: ¿Tales correlaciones pueden explicar la noción de definición y aportarnos la clave de la sinonimia y la analiticidad?

La segunda precisión de lo analítico toma el concepto de Leibniz: intercambiabilidad *salva veritate*. El desafío es: ¿se trata de una intercambiabilidad también *salva analyticitate*, o puede haber expresiones heterónomas intercambiables? Excluyendo la instancia de palabras en el interior, que daría lugar a un intercambio que no apunta al significado, sino e.g. al número de letras de la palabra, y excluyendo también sentidos poéticos o asociaciones psicológicas, la analiticidad de un enunciado, según esta máxima, descansa en poder intercambiar expresiones sin que cambie el valor de verdad.

¿Explica la sinonimia sin acudir a la noción de analiticidad, es decir, sin incurrir en un círculo vicioso?

En principio la sinonimia cognitiva daría lugar a un enunciado como el siguiente:

(3) Todos y solo los solteros son hombres no casados.

Para que (3) fuera un enunciado analítico, tendría que ser verdad en todos los mundos posibles y, por lo tanto, un enunciado necesario. Si acudimos a la verdad lógica de (1) e intercambiamos “no casado” por “soltero”, el enunciado analítico quedaría de esta forma:

(4) Necesariamente todos y solo los solteros son solteros.

Como lo que queremos es justificar la sinonimia cognitiva, el nuevo enunciado tendría esta forma:

(5) Necesariamente todos y solo los solteros son hombres no casados.

Si fuéramos capaces de probar que (5) es verdadero, entonces (3), que expresa la sinonimia cognitiva, sería indudablemente también un enunciado analítico. Se precisaría un lenguaje formal que admitiera el adverbio modal e intensional “necesariamente”.

Y, por último, y en tercer lugar, considerando que los enunciados analíticos y sintéticos no son fácilmente distinguibles debido a que el lenguaje ordinario admite una vaguedad que en los lenguajes formales puede ser superada, se puede establecer la definición de los enunciados analíticos por medio de la especificación de reglas semánticas. Dado un lenguaje  $L$  y un enunciado  $E$ , podríamos tener una regla semántica tal que “Un enunciado  $E$  es analítico para el lenguaje  $L$  si y solo si...”. De esta forma, “ $E$  es analítico para  $L$ ” si cumple la regla semántica especificada. Además, si el conjunto, por ejemplo, de estos enunciados resulta en un conjunto definido  $K$  dentro de  $L$ , dado que todo enunciado analítico es verdadero, también se podría considerar que  $K$  es un subconjunto del conjunto más amplio que componen la totalidad de los enunciados verdaderos de  $L$ . Aunque con esta estrategia, se reconoce, en realidad no se define la analiticidad. Quine nos informa de que Carnap, familiarizado con estas explicaciones, afirma que lo analítico, en definitiva, es un carácter irreducible dentro del lenguaje artificial.

### **2.2.2. Teoría de verificación y reducción a unidades mínimas de experiencia**

Desde el punto de vista de la teoría de la verificación, marca de fábrica, según nos dice Quine, del empirismo, el enunciado analítico es un caso límite que queda confirmado para cualquier método de confutación, es decir, ipso facto. Quine lanza dos preguntas fundamentales: “¿Qué son esos métodos de confirmación que hay que comparar?: “¿Cuál es la naturaleza de la relación entre un enunciado y las experiencias que contribuyen a su confirmación o la impiden?” (p.82) La teoría de la verificación es la formulación más moderna de lo que fue el “reductivismo radical” que Locke y Hume formularon por primera vez, la misma que Quine califica como ese imposible reductivismo término a término. El empirismo tradicional, argumentando que toda idea o noción verdadera es aquella originada

directamente en la experiencia sensible, postularon que podía descomponerse hasta llegar a elementos simples con referencias directas hacia los objetos. Por medio de la jerga más técnica de Tooke, los nombres se conciben en tanto que compuestos de datos sensibles, imponiéndose la necesidad de elaborar una casuística crítica de términos.

A partir de Frege, sin embargo, quedó claro que esa casuística proyecta una tarea imposible porque los meros términos carecen de la carga significativa necesaria para expresar la idea. La unidad significativa pasa a ser el enunciado, el vehículo primario de la idea. Russell, por su parte, lanzó el concepto de “símbolo incompleto” con su teoría de las descripciones, según el cual, el uso de los términos varía en función del contexto enunciativo en el que aparecen. De modo que, la traducción, de esta forma, ya no persigue la reducción de los enunciados a meros términos referidos a la experiencia directa, sino la traducción enunciado a enunciado.

Carnap fue quien llevó al límite esta parte esencial proyecto del empirismo. Se embarcó en la tarea de construir un lenguaje de los datos sensibles utilizando la teoría de conjuntos, todo el lenguaje de la matemática pura, y una ontología basada en valores de variables sensibles agrupados en clases de clases, etc. (p.83). Postuló su principio de acción mínima y elaboró una detallada notación para lo que llamó puntos-instante. Quedaban oraciones de esta forma:

“La cualidad  $c$  se encuentra en  $x; y; z; t'$ .”

La conectiva “se encuentra” seguía sin poder ser reducida quedando indeterminada. La esperanza de traducibilidad de los enunciados finalmente fue abandonada por el propio Carnap, reconociendo que su propuesta no iba más allá del esbozo de un esquema, un mero fragmento de su proyecto completo.

No obstante, asegura Quine, el dogma reductivista se mantuvo vigente en el empirismo, pues funciona como una idea implícita de la teoría de la verificación. Ésta se perfeccionó y los enunciados sintéticos pasaron más que a verificarse, a sustentarse en la probabilidad que aporta “un campo único posible de acaeceres sensoriales” (p.85). Persiste la fe en que todo enunciado aislado puede confirmarse o invalidarse. Definir un símbolo por su uso supuso un progreso respecto del “imposible empirismo” de los términos individuales, de Locke y de Hume, más ese empirismo de enunciados se sostenía sobre “mallas todavía demasiado estrechas” (p.86).

### **2.3. Solución de Quine: una visión pragmática y holística de la teoría científica**

Expresiones tales como “tópicos filosóficos”, “distinciones por filosófica aclamación” (p.64) aparecen de forma recurrente en el texto. Quine iba a asestar un golpe importante a la línea de flotación del empirismo lógico, aunque, por contra, evitó ser destructivo. El conservadurismo en esa totalidad del conocimiento humano cuyos elementos internos deben irse ajustando con los nuevos descubrimientos de la periferia empírica, se convierte en un principio fatalista del filósofo finalmente necesario.

La definición kantiana de verdad analítica no solo se percibe insuficiente, resulta una explicación circular que además descansa en una mera metáfora, pues ¿qué significa el ser “contenido” de un atributo en un sujeto? La afinación de Carnap corre la misma suerte, de hecho, si el proceso de verificación del enunciado analítico se basa en la descripción de estados, es decir, en la comprobación empírica de que “Juan es soltero”, e.g. es falso, y “Juan es casado”, es verdadero, de forma que entonces “Ningún soltero es casado”, tendríamos un enunciado más bien sintético. Puede servir, en cualquier caso, para definir la verdad lógica de (1), pero no la analiticidad de (2). El problema lo encuentra en (2), como dijimos, o lo que es lo mismo, en la sinonimia.

Comencemos con la solución por la vía del concepto de *definición*. Aunque la notación más reducida, en principio, busque ser una “fiel paráfrasis”, es decir, una sinonimia directa, también busca perfeccionar y clarificar el lenguaje. Pero los posibles hallazgos de las correlaciones entre ambos tipos de economía expresiva no cesan de depender nunca de usos preexistentes. La sinonimia, finalmente, se sustenta en “informaciones acerca del uso”, pues el lexicógrafo no deja de ser un científico empírico cuya labor consiste en rastrear hechos sociales y culturales lingüísticos. Si (2) puede reducirse a (1) es porque hay una serie de definiciones convencionales. Así que, en definitiva, la noción de *definición* surge de una combinación de criterios de economía expresiva y de usos preexistentes que no da lugar a una explicación satisfactoria no circular.

Respecto a la sinonimia cognitiva o intercambiabilidad, su conclusión es equivalente. El adverbio intensional “necesariamente” solo es inteligible si disponemos previamente de la noción de analiticidad. Además, la fortaleza de la definición depende de la riqueza del lenguaje formal que admitamos. El círculo vicioso de nuevo es inevitable. Si no admitimos términos intensionales, y nos limitamos a un lenguaje formal extensional, podemos hallar una buena explicación para la verdad de (3). Su valor veritativo se ve garantizado por la coincidencia extensional de los predicados, como diría Carnap: “ser no casado” y también “ser soltero”, son predicados verdaderos para los mismos objetos. Pero obtenemos una coincidencia extensional que no es suficiente para fundamentar una sinonimia del carácter necesario de (5). Tal coincidencia extensional sí que constituiría “la mejor aproximación a la sinonimia que podemos conseguir” (p.75), pero explicar la analiticidad por medio de la sinonimia, al igual que por medio de la definición, resulta, según concluye, “fuego fatuo”.

La vía de la regla semántica, de nuevo, nos conduce a un terreno estéril, no ya porque, en último término, prácticamente renuncia a dar cuenta de la analiticidad considerándola irreductible, sino porque se sostiene en una importante confusión: ¿es más clara la propia noción de regla semántica que la de enunciado analítico? No deja de ser un rótulo sin significación, una afirmación de gran relevancia por parte de Quine. Hacen la función de meros postulados, miembros de un conjunto *dado*: “Toda selección finita (o infinita, pero efectivamente especificable) de enunciados (quizás preferiblemente verdaderos) es un conjunto con el mismo derecho que cualquier otra



selección” (p. 78). Que las reglas semánticas sean explícitas no implica que sean necesarias, sino que son manifiestas y convencionales.

El panorama de los avances del proyecto del empirismo lógico hace recordar al Barón de Münchhausen<sup>4</sup>. Aunque, con todo, como decíamos, se percibe la intención de cierto encuentro para limar la destrucción que producen expresiones del estilo de “el arte de birlibirloque”. La salida ya apunta a lo que defenderá en un famoso artículo más tardío, “La naturalización de la epistemología” (1986)<sup>5</sup>, la opción descriptiva y no normativa de la investigación epistémica:

La apelación a lenguajes hipotéticos de un tipo artificialmente sencillo podría probablemente ser útil para la aclaración de la analiticidad, siempre que el modelo simplificado incluyera algún esquema de los factores mentales, comportamentísticos o culturales relevantes para la analiticidad, cualesquiera que ellos sean. Pero es poco verosímil que un modelo que toma la analiticidad como un carácter irreductible pueda arrojar luz a la hora de intentar explicar la analiticidad. (Quine, 2002, p. 80)

Apunta Quine, al problema central: “es obvio que la verdad en sentido general depende a la vez del lenguaje y del hecho extralingüístico” (p. 80). Tras su vano intento de construir un lenguaje de los datos sensibles, Carnap renuncia, en parte, al reductivismo, y en su lugar admite el cambio semántico a los cuerpos completos de enunciados, el tercer hito del empirismo, lo que se reúne bajo el rotulo de *holismo*. “La unidad de significación empírica es el todo de la ciencia” (p.86), pero de momento la frontera entre la componente fáctica y la componente lingüística es completamente difusa y confusa. Esta perspectiva implica que esa totalidad del conocimiento no deje de ser concebida como una fábrica artificial cuya conexión con la experiencia puede entenderse en la forma de casos-límite. Semejantes casos-límite provocan redistribuciones de valores veritativos en función de sus interconexiones lógicas y ajustes internos, no habiendo ningún elemento no modificable por definición: “las leyes lógicas son simplemente unos determinados enunciados del sistema, determinados elementos del campo” (p.87). Todo enunciado es revisable y ninguno está de forma privilegiada conectado con la experiencia: “ninguna experiencia está ligada directamente con un enunciado concreto y particular en el interior del campo”. La conexión es indirecta y el reajuste establecido por “consideraciones de equilibrio que afectan al campo como un todo”. La verdadera y casi única garantía de la validez de esta totalidad es su capacidad predictiva.

---

<sup>4</sup> “O, mejor aún, podemos dejar de una vez de intentar levantarnos tirándonos de nuestras propias orejas.” (Quine, 2002, p.79)

<sup>5</sup>Diéguez (2005) en su manual de filosofía de la ciencia remitiéndose a Tom Nickles, encuadra el proyecto de Quine en lo que fue un verdadero fenómeno en la epistemología partir de la segunda mitad del siglo XX, una serie de “oleadas de naturalización”. Kuhn simboliza el giro historicista, Barnes y Bloor o Bruno Latour, el giro a lo social, Paul Chuchland o Alvin Goldman, el giro cognitivista. Fueron a cercenar la pretensiones exclusivamente normativas de la epistemología positivista, que achacaban a una herencia metafísica cartesiana y kantiana, lo que llamaron *epistemología tradicional*: “mejor es descubrir cómo se desarrolla y se aprende de hecho la ciencia que fabricar una estructura ficticia que produzca un efecto similar” (Quine, 1986, p. 104).

Si todo elemento del campo aqueja la misma uniformidad, ocurre lo siguiente: “en cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren solo en grado y no en esencia” (p.89). La crítica de Quine al reduccionismo y a la diferencia analítico/sintético, se salda con una crítica a todo realismo epistémico. Los objetos físicos referenciables y los dioses de Homero son en la misma medida elementos de cultura, la diferencia estriba en la capacidad superior que entrañan como estructuras capaces de manejar el flujo de la experiencia. De este modo, el holismo implica también una visión pragmatista: “La ciencia es una prolongación del sentido común que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría” (p.89). En el contorno se busca cuadrar con la experiencia, en el interior la simplicidad de las leyes.

Nada de esto, no obstante, como venimos advirtiendo, fue ajeno al positivismo lógico en su etapa más tardía. Cada vez más se evidenciaba la dificultad de eludir las cuestiones ontológicas y esa parte “proemial” de la lógica. Por eso, por ejemplo, Carnap y Lewis ya plantean criterios pragmáticos a la cuestión de si son o no entidades las clases de clases y si deben o no cuantificarse como entidades, como refiere Quine. La elección, reconocen, no obedece ni a lo fáctico ni a un criterio similar a la certeza matemática, aspiración que parece inalcanzable, sino a la forma lingüística que parezca más conveniente, de ahí el *principio de tolerancia* carnapiano. Lo que denuncia Quine es que el *pragmatismo* de estos autores se detenga “ante la imaginaria frontera” (p.91) de lo analítico y lo sintético. Considera que él mismo avanza un pragmatismo más completo.

#### **2.4. Conclusiones**

Nuestra síntesis de su crítica a los dos dogmas del empirismo podría ser la siguiente:

- (1) No existen enunciados protocolares u observacionales con un acervo de experiencias separable a partir de los cuales se puedan construir enunciados complejos sintéticos independientes.
- (2) Si existen enunciados analíticos, lo hacen en su forma de verdad lógica, es decir, como tautologías: un intercambio de metáforas cuyo significado solo es equivalente por un acto de convención que desde el punto de vista científico o epistémico es irrelevante porque el contenido al que apuntan es el mismo.
- (3) En consecuencia, la diferencia entre sentido y referencia, si bien puede ser funcional, no permite una teoría de la verificación que aporte la certeza a la que se aspira para delimitar el conocimiento científico. Estrictamente hablando, sin una demarcación clara, todos los elementos de las teorías son iguales, desde los términos denotativos, que se refieren directamente a objetos, hasta los enunciados que forman parte de un conjunto de axiomas.
- (4) El conocimiento es equivalente a instrumento o capacidad de transformación conforme a un fin preestablecido. En tanto que objeto de estudio, requiere un estudio empírico como cualquier otro objeto científico.

### 3. El atípico empirismo de David Hume

#### 3.1. Introducción

Una vez visto cómo Quine relata las diversas estrategias con las que el positivismo hubiera enfrentado el problema de la dicotomía analítico/sintético y la reducción o transformación de los enunciados con sentido en enunciados lógicos referidos a la experiencia, hemos podido afinar la descripción del problema más general que nos ocupa. En torno al mismo, se presenta sin ambages una lectura específica de Hume, que comparte con Locke, y que es la de precursor de los dos dogmas del empirismo.

El tema escogido no es menor, pues como bien indica M. Fernández de Castro, el problema de la dicotomía A/S y del reductivismo, es ni más ni menos que la “división correspondiente entre cuestiones metafísicas y cuestiones científicas” (2003, p. 19)<sup>6</sup>. La hazaña de Quine reside en haber cuestionado justo lo que mayor consenso y conciencia de grupo fomentaba en el positivismo lógico: la posibilidad de establecer un criterio de demarcación respecto de la metafísica. Para Quine los dos dogmas representan antiguos “artículos de fe”. Pero ¿por qué con el establecimiento de ambos dogmas sería posible un criterio de demarcación? Como Wittgenstein haría ver según interpreta Fernández de Castro, “una fuente posible de seudocuestiones filosóficas era la confusión entre los elementos que sirven a la constitución de un marco de representación y lo que es representado en ese marco” (2003, p. 21). Poder distinguir ambos niveles sería un paso previo fundamental en la elaboración de una ulterior teoría de verificación de enunciados, a partir de la experiencia, para los ya distintamente sintéticos, y a partir de la satisfacción lógica, para los analíticos. Por eso, se dice lo siguiente en el Manifiesto de Círculo de Viena:

Por medio de la aplicación del método axiomático a los problemas nombrados, se separan por todas partes los componentes empíricos de la ciencia de los meramente convencionales, el contenido de los enunciados de la definición. No queda más lugar para un juicio sintético a priori. (Hahn et al., 2002, p. 118-119)

Aquella confusión es lo que representaban los juicios sintéticos a priori del idealismo kantiano y del racionalismo: la imposición de “una forma al material”. Las consecuencias de eliminar los dos dogmas, es decir, de reconocer que no es posible separar lo empírico de lo convencional, lo fáctico de lo lingüístico, a través del análisis lógico del lenguaje, no obstante, son mayores para la filosofía si finalmente es la capacidad predictiva de las teorías el único criterio. Como mero elemento de

---

<sup>6</sup>*Quine y la ontología abstracta* (2003) es una obra donde expone Fernández de Castro el diálogo filosófico que mantienen Quine y Carnap al respecto de las implicaciones ontológicas de las soluciones lógicas con las que afrontan, entre otras cuestiones, los dos dogmas que investigamos en Hume.

cultura, su autoridad para la crítica y para el establecimiento de unos límites justificados para la razón y la creencia, admitiría como fundamento solo la convención o necesidad del momento. La ciencia no necesita fundamento, sus éxitos son su mayor aval. En último término, en realidad, es la epistemología como disciplina, también la filosofía como campo del saber, la que trataría de construirse su lugar como ciencia primera, como así trataría de hacer Kant distinguiéndola de su versión filodoxa o historicista (Kant, 2004, pp. 27-36), un *desiderátum*, reconoce, empero, posible dentro de su sistema en un horizonte futuro, el mismo de la epistemología moderna exclusivamente normativa que el positivismo paradójicamente buscaba mantener, y que aún defiende la oposición actual a la deriva naturalista del empirismo.

Lo que precisamente va a explorar Hume es la dificultad de distinguir entre objeto representado y marco de representación, que se achaca a la herencia de Berkeley, y donde se fundamenta la versión estándar de escepticismo radical (Narváez, 2019)<sup>7</sup>. Pero lo que está en cuestión dentro del sistema de Hume, no es la existencia de un mundo externo, ni todo modo conocimiento, sino la legitimidad de las distinciones filosóficas que se reclaman a priori<sup>8</sup> y, por extensión, de la filosofía como tribunal del conocimiento. Aunque como veremos, efectivamente, los dos dogmas de empirismo están presentes, aparecen, por contra, a una luz muy distinta. Tanto que puede verse en Hume una postura mucho más cercana a la visión naturalista de Quine.

Hemos de advertir, no obstante, que es posible que la lectura de Quine acerca de la dicotomía A/S haya introducido cierta confusión, como ya avisamos, pues comprobaremos que el positivismo admite la misma noción de enunciado analítico que Quine. Y, por otra parte, su naturalismo degenerará en un nuevo reductivismo fisicalista (Putnam, 2007). El naturalismo que vemos en Hume no se emparentaría con uno eliminativista, sino justo todo lo contrario, con una apertura decisiva a la complejidad recordando las tendencias que abrirán Edgar Morín (1990), Ferrater Mora (1979) o incluso Ludwig von Bertalanffy (1976), con la teoría de sistemas, el emergentismo de niveles y el funcionalismo de los conceptos, los cuales solo nos limitamos a mencionar en la presente investigación, como un asunto transversal y no principal. Las usuales acusaciones de circularidad contra el naturalismo (Grimaltós & Pancho García, 2005), compartidas por el positivismo, no alcanzarían al escocés, pues dentro de sus sistema se reconcilia la perspectiva normativista y descriptivista de la epistemología. La normativista por principio lógico descarta el auxilio de la

---

<sup>7</sup>Thomas Reid (1764), quien ostentara la vacante que dejó Adam Smith de profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow, estableció el Libro I del *Tratado* como fuente principal de la filosofía de Hume, obviando, según Ayer el avance que implementó en su *Investigación*, donde “*pocas veces se toca la nota escéptica*” (Ayer, 1988, p 42). Veremos, sin embargo, que incluso en el *Tratado* el escepticismo es un medio, no un fin. La lectura escéptica de James Beattie (1970), mediocre seguidor de Reid a juicio de F. Duque (2004, p. 13), se estandarizó hasta el punto de ser el intermediario entre Hume y Kant. A pesar de que Kant vio un error importante en la lectura de ambos autores considerando que la duda de Hume no alcanzaba a la existencia de los objetos externos, sino a una causalidad no derivable de la sola operación del entendimiento, i.e. por demostración, sí entendió que tenía que salvar el conocimiento científico. Según Narváez, Kant, al igual que Russell o Kripke obviaron la verdadera finalidad de Hume: elaborar las reglas correctas para juzgar de causas y efectos (2019, p. 20).

<sup>8</sup>Sin el concurso de la experiencia y de la ciencia natural.

ciencia natural: “no puede aceptarse lo que se quiere justificar y justificarlo desde su previa aceptación. La ciencia no puede dar cuenta de sí misma” (Grimaltós & Pancho García, 2005, p. 8). La descriptivista insiste en que el problema del conocimiento es un asunto de ciencia natural, en concreto, para Quine, de la psicología, aunque, por ejemplo, desde la sociología también se privilegian otras áreas científicas en detrimento de otras. Para lo que sigue de este trabajo considérese que cuando decimos que Hume encaja en el naturalismo, hablamos de una postura no eliminativista, en el sentido de que al tiempo que busca una descripción psicológica del origen de nuestras creencias como base de las distinciones filosóficas tradicionales, no renuncia y, de hecho, ofrece una lógica, o lo que es lo mismo, una teoría normativa para el razonamiento causal.

### 3.2. El tenedor de Hume

Al comienzo del Capítulo IV de la *Investigación*, el escocés formula con total claridad los dos elementos que componen cualquier estudio que se quiera llamar ciencia: “Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho” (Hume, 1980, p. 47). Aunque está utilizando una terminología propia, no hay duda de que alude a la misma distinción leibnizina entre verdades de razón y verdades de hecho. El motivo, no obstante, por el que cambia los términos ya prelude que su forma de entenderla no va a ser igual. Porque si, según Ayer, este es el *segundo principio* de su sistema, el primero, ya específicamente empirista, es el que se suele llamar *principio de copia*, y que se toma con la formulación que aparece en la sección que abre el *Tratado*: “todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, con las que se corresponden y a las que representan exactamente” (T 1.1.01.07). La unión de estos dos principios es lo que ha reclamado el positivismo como fundamento de su estrecho paralelismo con Hume. Lo cual se ha reforzado con la alusión al pasaje que cierra su *Investigación*:

Cuando recorremos las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¿qué estragos no hemos de hacer? Si tomamos en nuestra mano cualquier volumen sobre, por ejemplo, la divinidad o la metafísica escolástica, preguntemos, ¿contiene algún razonamiento abstracto relativo a la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental relativo a asuntos de hecho y de experiencia? No. Encomendémoslo entonces a las llamas, pues no contiene sino sofistería e ilusión. (Hume, 1980, p. 192)

Según A. J. Ayer (1988), esta es una muestra clara del apoyo que concede Hume a la contemporánea tesis positivista de que solo son enunciados con significado aquellos formalmente verdaderos y aquellos con contenido empírico literal:

What is this but a rhetorical version of our own thesis that a sentence which does not express either a formally true proposition or an empirical hypothesis is devoid of literal significance? (Ayer, 1952, p 54)

En efecto, esta tesis es el fundamento principal del proyecto neopositivista, como ya hemos mostrado. Y sin ir más lejos, la encontramos perfectamente formulada a lo largo de todo el texto del *Manifiesto* del Círculo de Viena: “La concepción científica del mundo solo reconoce oraciones de la experiencia sobre objetos de todo tipo, y oraciones analíticas de la lógica y de la matemática” (Hahn et al., 2002, p. 114). Para reducir a una simple oración la tesis, podemos acudir a la terminología de Kant obteniendo la siguiente expresión:

MV Todas las proposiciones cognoscibles son analíticas a priori o sintéticas a posteriori.  
(Dicker, 1998, p. 40).

Según el relato más común, el objetivo principal de la tesis es el mismo tanto para Hume como para el positivismo: el rechazo de los enunciados sintéticos a priori, propios del racionalismo y del idealismo. En ella encontramos reflejados los dos dogmas del empirismo. Por un lado, se asiente a la dicotomía A/S y, por otro, se atiende al criterio de reducción a la experiencia. Las definiciones de los términos de semejante par de distinciones aun estando fundadas en acuerdos más o menos sólidos en la comunidad filosófica, todavía son objeto controversia. Expongamos una tabla con la más usual:

<b>A priori</b>	<b>A posteriori</b>
Cognoscible sin experiencia	No cognoscible sin experiencia
<b>Analítico</b>	<b>Sintético</b>
Verdadero en virtud de sus significados Contradictoria en su negación No amplía conocimiento sobre hechos	Verdadero en virtud de la experiencia No contradictoria en su negación Transmite conocimiento sobre el mundo

En las entradas dedicadas del *Diccionario de Ferrater Mora* (2020) con motivo de ambos pares de conceptos, se nos informa que los orígenes modernos más claros los encontramos en Leibniz y Hume, los cuales mantienen nociones similares, si bien con sentidos distintos, aunque, según nuestra opinión, de vital relevancia. Mencionemos la definición de Leibniz que presenta en su *Monadología* (1714):

Hay dos clases de verdades, las de Razonamiento y las de Hecho. Las verdades de Razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible, y las de Hecho son contingentes y su opuesto es posible. (Leibniz, 2003, p. 16)

Del mismo modo, Hume establece su división entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* en función del principio de contradicción, pero la diferencia es que de ningún modo va a introducir algún tipo de necesidad a priori en el dominio de los hechos. En cambio, Leibniz finalmente sí la

introduce. En su sistema trata de hacer la cuadratura del círculo<sup>9</sup>. Dado que su objetivo es defender la libertad y la perfección moral de Dios, además de la libertad de las criaturas, frente al monismo de Spinoza y el mecanicismo voluntarista de Descartes, propone un Sistema de Armonía Preestablecida y una pluralidad de sustancias, donde la contingencia que, en principio, abre la posibilidad de la libertad, es reabsorbida por la necesidad:

la razón suficiente debe hallarse también en las verdades contingentes o de hecho... donde la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle sin límites... Así pues, la razón última de las cosas debe estar en una sustancia necesariamente. (Leibniz, 2003, p. 17)

Leibniz es consciente de la contradicción y por eso repite una y otra vez su famosa consigna, “inclinan sin necesitar”. Acudamos a *Discurso de metafísica* (1686), la primera obra donde expone las bases de su sistema que luego desarrollará en su *Monadología*:

Como la noción individual de cada persona encierra de una vez para todas lo que le ocurrirá siempre, se ven en ella las pruebas a priori o razones de verdad de cada acontecimiento, o por qué ha ocurrido uno más bien que otro. Pero estas verdades, aunque seguras, no dejan de ser contingentes por fundarse en el libre albedrío de Dios y de las criaturas. Es cierto que su elección tiene siempre razones, pero inclinan sin necesitar. (Leibniz, 1686, §XIII)

La consecuencia, como es bien conocida por todos, se representa en su adagio de que vivimos en el mejor de los mundo posibles: el mayor acto de piedad es la resignación. En los autores de la metafísica moderna, lógica, teología, ética, política, filosofía natural, son indistinguibles, y quizás el primero que sin salir de la metafísica se propuso solucionar esta mezcla imposible fue Hume. Lo mismo que se propuso el positivismo lógico siglo y medio después respecto al idealismo kantiano. Se cumple lo que diría el escocés a propósito de su proyecto de ciencia del hombre, es decir, de su ensayo para la introducción del método del razonamiento experimental en los asuntos morales, el propio *Tratado*, que los avances en la filosofía natural tienen su repercusión tiempo más tarde en la filosofía moral (compuesta por las disciplinas de lógica, moral, crítica de arte y letras, y política, según Hume). Ocurrió de Tales a Sócrates, de Bacon a “algunos recientes filósofos de Inglaterra” (T

---

<sup>9</sup>Sin pretender resolver el complejo puzzle leibniziano, sino solo reseñar el origen de las concepciones de Hume, nos remitimos a la autoridad de Russell para esta cuestión. Al igual que Hume y Kant, Leibniz se habría dado cuenta que la causalidad es una relación sintética no formalizable por oraciones con la forma sujeto-predicado. Según Russell, en último término la inconsistencia de su sistema radica en la defensa de la existencia de Dios y sus decretos libres y óptimos. Lo posible al final es necesario porque está contenido a priori y analíticamente en el sujeto. Lo actual (predicados de existencia) como elección libre de Dios es lo contingente. Pero Leibniz no explica por qué no deba ser también necesario teniendo en cuenta que solo existen sustancias y que Dios así definido la sustancia de todas sustancias (Russell, 1977, pp. 57-59). El problema es que caería en el panteísmo que busca evitar: “Podemos decir, en general, que una filosofía de la sustancia debe constituir un monismo, o bien un monadismo. Todo monismo es necesariamente panteísta, y todo monadismo, cuando es lógico, es con igual necesidad ateo” (Russell, 1977, p. 199).

I. 5-7), y ahora, de nuevo, con Helmholtz, Mach, Einstein, Boltzmann, etc. hasta llegar al Círculo de Viena.

Hoy en retrospectiva, se entiende que el carácter experimental del método de Hume deja mucho que desear, limitándose a ejemplos y reflexiones que extrae de su propia experiencia vital y de sus lecturas de las grandes obras morales e historiográficas de la antigüedad. No se puede considerar su obra como una aplicación rigurosa de un método inductivo-observacional (Noxon, 1987, p. 118). Incluso el aspecto newtoniano que representa en la defensa de la expresión “*hyphotesis non fingo*”, tampoco se sustenta en una interpretación correcta de Newton, que según A. J. Ayer, interpreta como si Newton “se hubiera limitado a practicar la inducción directa” (Ayer, 1988, p. 48). Más bien se caracteriza por la coordinación entre las matemáticas y la observación experimental y, en este sentido, el *Tratado* de Hume está tan alejado de los *Principia* de Newton como la *Metamorfosis* de Ovidio (Noxon, 1987, p. 115). Su gran tesis psicológica, el *mecanicismo atomista* de las pasiones e ideas resulta empíricamente inverificable, problema del que no fue ajeno y por el cual sus primeras ambiciones de conformar un sistema para las ciencias basada en la psicología que plasmó en el *Tratado* fueron más tarde abandonadas en las dos *Investigaciones*. Llegó a la conclusión de que su tiempo no estaba maduro para ese proyecto. Por lo tanto, y esto es una conclusión que podríamos extraer para el conjunto del empirismo clásico, en cierto sentido, mantenía los mismos métodos que los autores racionalistas (F. Mora, 1964, II, p. 517 §*Racionalismo*). Motivo, además, por el cual el positivismo se desvinculara de toda tendencia psicologista o biologicista del empirismo tradicional, a pesar de su reivindicación del espíritu humeano. Sin embargo, en defensa de Hume alegamos que la crisis del positivismo devino de un naturalismo no muy distinto del suyo.

En cualquier caso, utilizó estrategias conceptuales que pueden ser rastreadas en los autores racionalistas, y de aquí derivamos precisamente su noción de estas dicotomías, además de los principios relacionados del *atomismo* y de lo *concebible* que ahora comentaremos. El *principio de copia* y el de *asociación*, son los que tomaría del empirismo. De Leibniz, rechaza la definición a priori de verdad de razón basada en la idea de sustancia, según la cual el sujeto contiene en sí el conjunto completo de sus predicados pasados y futuros. Pero sí que se sedimentó una versión parecida, reducible, no obstante, a la basada en el principio de no contradicción.

Si acudimos a una obra que Georges Dicker dedica al escocés, *La epistemología y la metafísica en Hume* (1998), encontramos una clasificación de tres tipos de enunciados analíticos. El primero se conoce por albergar *definiciones*, y el ejemplo típico es uno similar al de Quine: “Todos los solteros son hombres solteros”. La particularidad que acentúa como carácter definitorio del predicado es la adición de la palabra “hombre”. El segundo tipo es el que llama *verdad conceptual*, y el ejemplo es el siguiente: “Algo no puede ser redondo y cuadrado”. Serían conceptos excluyentes que no pueden darse en el mismo objeto. Y el tercer tipo, se considera analítico por su *forma lógica*, que es mostrado



con la siguiente proposición: “O está lloviendo o no está lloviendo” (Dicker, 1998, p. 43,44). Todos en realidad, simplemente, son verdaderos porque pueden ser reducibles a una tautología, es decir, reducibles al absurdo por su negación. Pero fijémonos en que no incluye el ejemplo exacto de Quine, que es el de la sinonimia: “Un hombre casado es un hombre no soltero”. Comparemos con el ejemplo que menciona Hume de pasada en el *Tratado*: “No podemos formarnos en cambio la idea de una montaña sin valle, por lo que consideramos que esto es algo imposible” (T 1.2.02.08). Diríamos que se asemeja al de verdad conceptual, pero también a la concepción de enunciado analítico de Kant. El alemán formula su definición como sigue: “Los juicios analíticos (los afirmativos) son, pues, aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad”. Es lo que ocurre en “Todos los cuerpos son extensos”, pero no en “Todos los cuerpos son pesados”. En el primero se da una división del concepto “en sus concepto-partes, pensados ya (aunque confusamente)”; en el último, se añade “al concepto de sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno” (Kant, 1787, p 31). Según nuestra opinión, en parte Quine está en lo cierto cuando dice que esta definición kantiana es dudosa. De hecho, esa confusión a la que se refiere el propio Kant, quizás, anticipe que la línea entre lo que está y no contenido en el concepto no se puede con claridad definir, quedando sometida al final al uso y la convención. Si se hace equivalente lo analítico a lo tautológico, como, sí admite Quine, el límite puede ser más claro, al tiempo que hace menos relevante la ciencia formal para los problemas epistémicos. Veremos que Hume, en realidad, encaja perfectamente con esta concepción.

La correlación entre lo analítico y lo a priori, resulta evidente, en el escocés. Si continuamos leyendo las líneas que siguen a aquellas de Capítulo IV de la *Investigación*, vetará a lo analítico de todo asunto de hecho:

A las primeras 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. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia. (Hume, 1980, p. 47, 48)

Pero lo más destacado es cómo pasa a delimitar conceptualmente el dominio de los hechos con la noción de lo posible de Leibniz:

No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea; es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el sol*

*no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente. (Hume, 1980, p. 48)

En Hume esa delimitación está estrechamente relacionada con *su principio de lo concebible*, que, a menudo, combina con otro, que es el del *atomismo*, a su vez usualmente ligado a la noción cartesiana de lo distinguible – como insiste F. Duque, sin considerar a Leibniz, autor del *Prólogo* de la traducción al castellano que manejamos del *Tratado* (2004, p. 16)<sup>10</sup>. Hemos de destacar que el propio Hume lo introduzca como un principio metafísico ampliamente compartido por los filósofos. En el *Tratado* lo formula así:

que todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible. (T 1.2.02.08)

Del mismo modo, en el *Resumen* (2010) del *Tratado* que publica de forma anónima, aparece de esta manera:

todo lo que concebimos es posible, al menos en sentido metafísico; pero donde quiera que tiene lugar una demostración, lo contrario es imposible e implica contradicción. (Resumen, p. 4)

Como podemos comprobar, la raíz del principio de lo concebible es leibniziana. Lo que lo desvincula del racionalismo es el principio atomista, también base del sistema de Locke (2013, cap. II), a través del cual distingue entre percepciones simples indivisibles y percepciones complejas compuestas, con las que podrá lanzar su principio de copia, de tal forma que la copia sucede solo entre impresiones e ideas simples, los únicos elementos con los que podrá trabajar la imaginación. Dándose la experiencia de esta forma atómica, las ideas complejas ya no son reflejo directo de la realidad, sino una composición que forma la mente, siguiendo a Berkeley y Locke, cuyo único criterio de verdad es una constancia de la naturaleza que se limita a vivificar más unas cadenas o compuestos de percepciones que otras. El principio dice así:

Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. (T 1.1.07.03)

Mientras Locke continúa pensando que efectivamente las leyes naturales existen por el concurso de una divinidad, leyes que son físicas y morales, aunque el entendimiento por la vía empírica tenga un conocimiento imperfecto de las físicas, siendo posible todavía por la vía demostrativa hallar las morales, Berkeley, por su parte, en su lucha contra el escepticismo y el ateísmo, resalta que la consecuencia de la teoría de las ideas de Locke es que reduce el mundo externo a su ser

---

<sup>10</sup> La otra traducción que manejamos es la de José Luis Tasset (2012), que introduce correcciones y notas al pie de Hume muy relevantes que no aparecen en la de F. Duque y Viqueira (2004).

percibido, es decir, hace ininteligible la cuestión de su existencia. No se conforma con sembrar la duda, e infiere que el mundo externo no existe, situando a Dios en una constante actividad creadora, la voluntad que genera las sensaciones de las que la voluntad humana no tiene control. La mente humana tiene su propia actividad creadora en la conexión de las sensaciones<sup>11</sup>. Al parecer, acertadamente, Hume da cuenta de las implicaciones escépticas de Berkeley, y eliminando a Dios y la conexión causal, restaura el origen externo de las sensaciones y la realidad de mundo físico. Tanto Locke como Berkeley, al igual que Leibniz, habían forzado su sistema conceptual para ubicar a Dios llegando a los absurdos que Hume va a tratar de destapar, a saber, que el conocimiento causal, las relaciones y los enunciados de existencia, si no son reducibles a la lógica analítica y racionalista de la sustancia es porque de ningún modo se trata de un conocimiento susceptible de demostración. Sin embargo, el absurdo mayor será al escocés atribuido por la tradición, como representante de un escepticismo radical. Esta tradición arrinconará e ignorará las propuestas positivas en favor del conocimiento causal que sí contiene, como mostraremos en el punto (3.5).

El positivismo en esta cuestión del escepticismo es ambivalente. Por un lado, como decimos, ve en Hume un antecedente de la tesis MV pero, por otro, no dejará de ver una crítica insuperable al conjunto del conocimiento. Así nos lo hace saber Jerónimo Narvárez Cano (2019) en una obra que dedica a argumentar que el escocés sobre todo se limita a levantar acta de la complejidad que implica un mundo tan diverso y unas capacidades tan limitadas, en coherencia con nuestra línea de interpretación. Destaca que, desde T. Reid, pasando por Kant, hasta Russell y Kripke, la interpretación de Hume haya continuado siendo la misma, la de un escepticismo radical “bien porque niega la existencia de los objetos externos, bien porque la relación causal no se puede justificar en la razón, bien porque la experiencia no puede justificar la relación causal” (p. 15). De modo que Russell, por ejemplo, sentencia lo siguiente: “Hume llega a la desastrosa conclusión de que nada se puede aprender de la experiencia y la observación” (2007, p. 672, como se cita en Narvárez, 2019, p. 18). Otro gran autor que trataremos más en profundidad, A. J. Ayer, no obstante, supone un cambio de rumbo en esta tendencia. Aunque mostrará graves incongruencias en la filosofía de Hume, las cuales cuestionaremos, derivadas del *principio atomista* y de la obsesión de Hume por remitirse constantemente a las impresiones originales, dará un voto de confianza a la solvencia lógica de su crítica a la causalidad sin negar la existencia de un mundo externo y sin negar la validez de las creencias. Lo que precisa, a diferencia, Narvárez es que Hume ofrece toda una teoría para dar unas creencias por más justificadas y correctas que otras según la complejidad del objeto.

Tenemos entonces, un origen racionalista en la definición humeana de la frontera entre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, dándose la diferencia en los *principios atomista* y de

---

<sup>11</sup> En el punto 3.5 citaremos a Berkeley.

*copia* que hacen que las cuestiones de hecho no estén ligadas por causas necesarias y no sean susceptibles de ser deducidas demostrativamente, justo lo que entraña el proyecto racionalista, a lo que en el fondo ni Locke ni Berkeley quieren renunciar, sobre todo en el plano de la moral, a pesar del origen experiencial que suponen para el conocimiento. Tras Kant, las proposiciones racionalistas que Hume se propone mostrar como independientes de la intuición y la demostración, ya se consideran del dominio de lo sintético a priori y las reúne Dicker en la siguiente lista:

- (a) There is a reason or explanation for every matter of fact whatsoever.
- (b) Every event has a cause.
- (c) If there is a property, then there must be a substance to which it belongs.
- (d) Existence is a perfection.

(e) If I can clearly and distinctly conceive of X as existing apart from Y, then X really can exist without Y, at least by God's power. (Dicker, 1998, p. 47)

Este mismo autor especifica que Descartes sostendría los enunciados que van de (b) a (e), mientras que Leibniz adoptaría (a), que corresponde a la definición del principio de razón suficiente que él mismo acuña y que hubiera sido igualmente aceptado por Spinoza. Con lo ya expuesto, además, le podríamos atribuir el resto, quizás, exceptuando (e), el cual paradójicamente es equivalente al principio atomista cartesiano de Hume. Dicker se pregunta cuál es el punto en el que fallan estos enunciados para el empirismo, y su respuesta es que mientras los racionalistas los consideran evidentes por sí mismos y claros, distintos o intuitivos, el empirismo reclama que entrañan un carácter inductivo que no se está admitiendo. Kant asume esta dificultad reconociendo que, en efecto, estos enunciados no son analíticos porque añaden un conocimiento que no está contenido en el sujeto – cosa que ocurriría, por ejemplo, en (b) si intercambiamos “evento” por “efecto” –, pero trata de argumentar que siguen siendo a priori, es decir, independientes de la experiencia. La defensa consciente de los juicios sintéticos a priori, en realidad, por lo tanto, se inaugura con Kant, tal y como también entiende Ferrater:

Kant difiere, a la vez, de Leibniz y de Hume. Sostiene que hay juicios sintéticos a priori, es decir, juicios donde el predicado no está contenido en el sujeto, pero donde hay elementos que no proceden de la experiencia, antes bien hacen posible, en sus propios términos, la experiencia. Tal sucede en la matemática y en la ciencia natural, y el problema es si puede suceder asimismo en la metafísica. Nuestro conocimiento especulativo a priori, afirma Kant, se funda últimamente en principios sintéticos o «ampliativos». Los juicios analíticos son importantes y necesarios, pero sólo para conseguir la claridad en los conceptos. (F. Mora, 1967, p. 97)

En consecuencia, Hume motivó la distinción kantiana, de hecho, es la propia solución que aporta al escepticismo humeano. Asume que son ampliativos, pero continúa negando que requieran

de la experiencia<sup>12</sup>. Sin embargo, todavía cabe preguntarse si Hume realmente niega la posibilidad de juicios sintéticos a priori, en contra de la opinión del positivismo. La razón menos precisa y más intuitiva la hallamos en el paralelismo que a menudo se observa entre Hume y Kant acerca del significado que otorga Kant a estos juicios en tanto que estructuras que hacen posible la experiencia y el conocimiento del fenómeno de cierta manera específica: “en la entraña de la filosofía humeana, está implicada necesariamente una estructura apriórica, entendida como un cierto innatismo naturalista, y que ejerce funciones semejantes a la reflexión trascendental en Kant” (F. Duque, 2004, p.18). Otra razón más técnica, si bien más problemática, la hallamos en la obra de Dicker que en esta sección utilizamos.

Este autor plantea dudas en cuanto a si la concepción positivista de la tesis MV coincide exactamente con la concepción de Hume a pesar del párrafo final referido de la *Investigación*. Ciertamente, Hume no está manejando la misma terminología kantiana y describir con ella su sistema puede dar lugar a importantes equívocos. A juicio de Dicker, en primer lugar, el ámbito de las relaciones de ideas en Hume tendría una extensión mayor respecto a lo que para los positivistas son enunciados analíticos. Piensa que, al igual que Kant, Hume podría admitir una clase de juicio sintético dentro de sus relaciones de ideas que no implica una sentencia sobre existencia o inexistencia de hechos, es decir, podría admitir juicios sintéticos a priori. Éstos serían los que Dicker llama proposiciones puente, generalizaciones empíricas basadas en hechos no observados donde encajarían las leyes físicas, así como las proposiciones de que todo evento tiene una causa o de que el futuro es semejante al pasado. “El agua hierve a 212 F° a nivel del mar” podría ser otra proposición puente, aunque menos general y más sostenida por la experiencia. Mientras Hume y el empirismo dirían solamente que son incognoscibles porque, como también arguyen los racionalistas si bien aceptando su certeza intuitiva, no se pueden comprobar empíricamente, el positivismo lógico iría más allá y directamente las descartaría como oraciones sin sentido, aunque lógicamente bien formadas (p.46).

Admitir en Hume cierta forma de enunciados sintéticos a priori, significa para Dicker una salvaguarda para la consistencia de su sistema, pues demuestra que MV es autorrefutable. Su pregunta es: ¿en qué tipo de enunciado encaja MV? Prescindiendo de su extensa demostración, llega a la razón principal de que no es un enunciado analítico a priori porque amplía un conocimiento acerca del propio conocimiento. A priori no se podría llegar a saber que necesito experiencia del mundo para evaluar un enunciado que no es evidente por sí mismo. Tampoco podría ser sintético a posteriori porque resulta inverificable. Precisamente según Dicker, es la falta de precisión de lo que es un método de verificación empírica lo que hizo fracasar el proyecto positivista: “One reason for this is

---

<sup>12</sup> Como evidencia de la herencia kantiana de las primeras tesis del empirismo lógico tenemos que en el Prólogo de la obra de Russell dedicada a Leibniz (1977), reconoce que esta obra la escribió pensando que las matemáticas implican juicios sintéticos. Es una tesis que cambiará según especifica aquí, y según comprobamos en el Manifiesto del Círculo de Viena. Se inclina a pensar que son juicios analíticos, es decir, tautologías.

that the Logical Positivists were neverable to explain clearly what they meant by «empirically verifiable» (p. 49). Su propuesta es que no hay una identidad correlativa y exacta en Hume entre relaciones de ideas y enunciados analíticos a priori, dándose el caso de que las relaciones de ideas pudieran admitir enunciados sintéticos a priori como es el propio MV. Según interpreta a Hume, en las relaciones de ideas solo se tienen que dar dos condiciones: que no afirmen, nieguen o impliquen existencia real de objetos y que sean cognoscibles a priori. Mientras, las cuestiones de hechos se circunscriben exclusivamente a la afirmación, negación o implicación de existencia:

Hume's own Fork, unlike MV, leaves open the possibility that some of these synthetic propositions may be knowable a priori.... Hume's Fork would then itself have to fall into the class of relations of ideas, since all of his matters of fact do assert or imply existence, and relations of ideas comprise the only other class of knowable propositions. (Dicker, 1998, p. 54)

Desde nuestro punto de vista, Dicker cuando sienta esa definición restrictiva de las cuestiones de hecho en función de la afirmación de existencia, a la que añade que no sean ni intuitivas ni demostrables, es posible que esté obviando el motivo por el que Hume en la *Investigación* no identifica cuestiones de hecho con existencia real, apareciendo, como bien dice Dicker, constantemente, la expresión conjuntiva “cuestiones de hecho y existencia real”. Pareciera ser con esta simple apreciación, más bien, que Hume se está refiriendo a algo más que a la implicación de la existencia real de un objeto, de hecho, el único momento, por ejemplo, en el *Tratado*, en el que utiliza la expresión “cuestiones de hecho”, los define como concernientes a la existencia de objetos o de sus cualidades (T 1.3.07.02). Pero, además, si bien es cierto que en los dos párrafos primeros del Capítulo IV de la *Investigación*, en los que Dicker, de momento, exclusivamente parece ser que se está basando, define las relaciones de ideas en tanto que proposiciones verdaderas intuitiva o demostrativamente, que no afirman ningún tipo de cuestión de hecho, sin embargo, esa verdad evidente resulta de que su negación implica contradicción. El papel que juega en la dicotomía el principio de contracción, a tenor de la noción mencionada de lo posible de Leibniz, quizás no lo esté teniendo en cuenta. Dicker, tras demostrar que MV es autorrefutable, propone otra formulación que no lo es, que incluye dentro de las relaciones de ideas, además de los enunciados analíticos a priori, los enunciados sintéticos a priori que no implican existencia, pero ¿la negación de un enunciado sintético a priori supone una contradicción? Según la interpretación que se hace aquí de Hume, esta es precisamente su gran baza contra el racionalismo. Es posible que al final Dicker, confunda a priori con analítico. Las relaciones de ideas tienen que cumplir ambos requisitos, que no impliquen existencia, es decir, que sean a priori, pero sobre todo que su negación implique contradicción. Si tenemos razón, resulta un error importante. Para Dicker, un enunciado sintético a priori es la clase de generalización empírica que supone que el futuro sea semejante al pasado. Me temo que es justo lo que Hume quiere negar como perteneciente

a la esfera de las relaciones de ideas. Siendo tan evidente el error, es probable que no lo hallamos entendido bien. Aunque, conviniendo con Dicker, todos los principios, el de copia, el del atomismo y el de lo concebible, encajan muy bien en la definición de enunciado sintético a priori, veremos no obstante, cuando analicemos el *Tratado*, que Hume reservará lo a priori para el principio de no contradicción, es decir para lo analítico según la noción de tautología, cediendo las demás relaciones de ideas a lo a posteriori.

Por eso, en cualquier caso, lo que nos interesa resaltar es que la clave para comprender el tenedor de Hume es la función que ejerce el principio de no contradicción, que delimita lo concebible y lo inconcebible, como comprobaremos en los epígrafes siguientes. Nuestra bibliografía secundaria no es extensa, pero en ningún lugar hemos encontrado una formulación clara de la definición de las relaciones de ideas en tanto que tautologías, excepto en Ferrater Mora. Quine acepta la verdad lógica como enunciado analítico, pero el problema es que así definido, se implica su irrelevancia para la resolución de los problemas de significado y referencia que son claves para la epistemología. Muestra que la verdad lógica solo es decir lo mismo con otras palabras y otro código de símbolos. El significado que se transmite preexiste, de modo que no hallamos ningún tipo de explicación, sino solo cierta clarificación que, podríamos pensar, por lo demás, reduce artificialmente la envergadura de los problemas. Sin embargo, para cuando Quine publica la obra, 1962, parece ser impertinente, no suponiendo ningún tipo de novedad. Al menos ya en 1929 el Círculo de Viena defendía una concepción tautológica de los fundamentos de la matemática. Textualmente se expone en el *Manifiesto* que Russell y Whitehead, avanzan una línea de investigación “logicista”; Hilbert, una “formalista”; y Brouwer, una basada en el “intuicionismo”. Se precisa en el texto un poco más la que comparten Russell y Wittgenstein: “la concepción del carácter tautológico de la matemática”, que aclaran, es “sostenida también por el Círculo de Viena”; una concepción que “se opone no sólo al apriorismo e intuicionismo, sino también al empirismo más antiguo (por ejemplo, el de Mill), que quería derivar la matemática y la lógica de una manera inductiva-experimental” (2002, p.117). Como veremos a continuación la claridad de este tenedor de Hume se extrae de la *Investigación*, no así del *Tratado*. Razón por la que algunos autores han estrechado la relación entre Quine y Hume, apreciándose cierta tendencia parecida a la de Mill y cierto alejamiento con respecto al positivismo a tenor de su primer psicologismo o naturalismo epistémico para explicar a posteriori las matemáticas.

La dicotomía A/S atribuida como dogma al positivismo por Quine descansaría en cierta impostura, porque más allá de su definición como tautología, tenemos la definición de Kant y de Leibniz. En efecto, extrajeron consecuencias demasiado relevantes – toda la metafísica de la sustancia –, de lo que no eran más que metáforas, consecuencias que nunca extrajo el positivismo. Definido lo analítico como tautología, ¿necesita de una reducción mayor o explicación mejor? Creemos que no, y el Hume de la *Investigación* y el positivismo coincidirían enteramente. En cuanto al reduccionismo,

Hume con su principio atomista y su principio de la copia coincide a la perfección en espíritu con el positivismo, pero Hume habla en un nivel prelingüístico e hipotético, mientras el positivismo no sale del marco del lenguaje y aspira a una exactitud matemática. Como veremos en los siguientes apartados, de aquí se extrae un psicologismo y un naturalismo que hacen que el tenedor de Hume sea más congruente con la crítica de Quine a los dos dogmas que con el positivismo lógico<sup>13</sup>.

### **3.3. El principio de copia y la carencia de una teoría del sentido y la referencia: grados de vivacidad**

En el anterior apartado exponíamos lo que para A. J. Ayer es el segundo principio del sistema humeano, a saber, la división de los objetos de la ciencia en relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Pero antes nos vamos a ocupar del primer *principio de copia*, el que Hume expone al comienzo de su *Tratado*, el mismo en el que se suele sostener el dogma del reductivismo:

todas nuestras ideas simples en su primera aparición se derivan de impresiones simples, con las que se corresponden y a las que representan exactamente. (T 1.1.01.07)

Uno de los elementos más difíciles de comprender del sistema de Hume es su distinción entre ideas e impresiones, la cual consideraba un avance respecto de Locke cuyos únicos objetos eran solo ideas. La diferencia entre unas y otras, sin embargo, no es esencial, sino meramente orientativa, pues se va a definir en función de lo que denomina *grado de vivacidad*. En último término todos los contenidos de la mente son percepciones y nada más que percepciones. Unas parecen más “fuertes y vivas”, otras más “débiles y tenues”. La razón de esta gradación reside en que las primeras son sentidas y las segundas son recordadas, es decir, atienden a lo que comúnmente entendemos como sentir y pensar. Por lo tanto, la claridad u oscuridad con las que en la vida cotidiana nos representamos esta diferencia, se reproduce en la teoría filosófica, y es admitida como tal desde el primer momento por Hume, de hecho, no solo se confundirán en ciertos momentos, sino que también aparecerán a la vez: “toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea” (T 1.1.01.02). Lo único que distingue, por tanto, lo que es una impresión es su inmediatez: “todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones cuando hacen su primera aparición en el alma” (T 1.).

Esta definición, para A. J. Ayer (1988) resulta realmente problemática e insatisfactoria, así como sus definiciones de lo que son las ideas. Encuentra que Hume ofrece definiciones diversas en sus obras que más que resolver, incrementan la confusión de aquella primera del *Tratado*. En el *Resumen* (2010)<sup>14</sup>, por ejemplo, sustituye el término “sensaciones” por la expresión “imágenes de los objetos externos suministradas por los sentidos”, ante lo que Ayer comenta lo siguiente preludiando dónde va a encontrar problemas en la filosofía del escocés: “Salvo por la referencia a los objetos

<sup>13</sup> Reconocemos que es confusa nuestra exposición, pero no menos que el propio problema que se plantea. Según nuestra interpretación Hume se plantea tanto que las matemáticas sean a priori como a posteriori, y lo que destacaremos será la moderación y complejidad con que se plantea estos dualismos en el *Tratado*.

<sup>14</sup> El que público Hume anónimamente para defender y dar a conocer su *Tratado*.



externos, que, como vemos, constituye para Hume un serio problema, esta explicación de lo que entiende por impresiones es muy similar a la del *Tratado*” (p. 49). En el caso de la definición que aporta de la *Investigación*, le parece equívoca por demasiado concisa: “todas nuestras percepciones más vivas cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos” (Hume, 1980, p. 33). ¿Cómo distinguir, entonces, las ideas? Las ideas simples son copias o imágenes de impresiones que son recordadas o pensadas, pero no sentidas, de ahí su debilidad impresiva. Es el mismo principio que utiliza para distinguir las ideas que decimos que forman parte de la imaginación, y aquellas que conforman la memoria. Si las definiciones del concepto de idea, basadas en el principio de copia y en la gradación de la impresión, le parecen “apresuradas e inadecuadas”, las de imaginación y memoria le parecen sencillamente inaceptables: “No es sino falso que las imágenes que sirven a la imaginación sean siempre más tenues y lánguidas que las que entran en los recuerdos” (p. 56). Pero además, “es perfectamente posible recordar una experiencia pasada, por ejemplo, una conversación en la que uno participó, o un sentimiento de disgusto que uno tuvo por algún contratiempo, sin ayuda de imagen alguna”. Podríamos, no obstante, replicar a Ayer que el término “imagen” es una metáfora, equivalente a la noción de reflejo.

La confusión se redobla cuando llegamos al punto de lo que sea la naturaleza de la creencia. De nuevo nos encontramos el mismo fundamento: la impresión presente, la fortaleza de la sensación<sup>15</sup>. Toda la sucesión argumentativa del escocés a Ayer no le parece consistente:

Hume no era un escritor consistente y en el Apéndice del Tratado, en una nota de la sección titulada «Acerca de la Naturaleza de la Idea o Creencia», dice que, al explicar filosóficamente la creencia, «no podemos sino afirmar que es algo *sentido* por la mente lo que distingue las ideas de los juicios de las ficciones de la imaginación» (T 629). (Ayer, 1988, p. 57)

Parece ser que le sorprende que Hume en el *Apéndice* identifique la vivacidad con el juicio, es decir, que ahora utilice la vivacidad “en el sentido técnico bajo el cual las ideas a las que califican exigen asentimiento”. Pero contestaríamos a Ayer, que no hay que rebuscar tanto para encontrar un momento en que Hume identifique esta vivacidad de la idea o creencia con una “afección sentimental” (p.58) y también con un acto de asentimiento. Por ejemplo, en la sección titulada “De las impresiones de los sentidos y de la memoria” profiere lo siguiente:

Es tan solo la fuerza y vivacidad de la percepción la que constituye el primer acto de juicio y proporciona el fundamento del razonamiento que construimos sobre él, cuando establecemos la relación de causa y efecto. (T 1.3.05.07)

---

<sup>15</sup> “una opinión o creencia puede definirse con mayor exactitud como idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente” (T 1.3.07.04).

De hecho, podríamos concluir que la hipótesis principal de todo el *Tratado* es demostrar hasta qué punto esa parte más digna del animal humano, la razón, no es diferente a la de cualquier animal, excepto si añadimos una mayor capacidad de imaginación y una complejidad superior de la sociedad. Ni siquiera en lo que compete a la moral, y por extensión, la libertad, feudos preferentes también de la religión a la hora de situar al hombre en la cúspide de la creación, son cualidades humanas exclusivas. No por otro motivo dedica varias secciones a comprobar la solvencia de su sistema para explicar también el comportamiento animal. Pero la prueba definitiva podemos encontrarla en la siguiente cita donde sintetiza su hipótesis general, a la cual se propone dar fuerza con los argumentos escépticos que va a exponer en la Parte IV del Libro I:

que todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa. (T 1.4.01.08)

Teniendo en cuenta esas dos características de nuestras ideas, a saber, que su único origen son percepciones instantáneas y discretas de *cosas* que existen – tantos internas como externas –, y que su influencia en la mente depende del sentimiento que usualmente las acompaña, la parte cogitativa se expresaría en un segundo juicio que pudiera corregir los errores o vacíos de los que a su vez también hemos tenido experiencia previa, un segundo juicio, no obstante, igualmente sometido a las mismas vicisitudes y, por tanto, tampoco distintamente racional. Pero todavía no queremos introducirnos en la teoría de la causalidad. El problema que subyace a la diferencia entre impresión e idea es que Hume quiera mantenerla al tiempo que deshace toda opción para distinguirlas. Para Ayer, al igual que para F. Duque, esto es una consecuencia directa de la carencia en Hume de una teoría del significado y de la referencia (p. 57), por eso la diferencia por grado de vivacidad le resulta tan insatisfactoria, a pesar de que sí le parezca válida la idea de que la creencia no tiene nada más adosado a ella<sup>16</sup>:

Lo importante es que ningún grado de vivacidad o tenuidad puede dotarla de una referencia más allá de sí misma. Para ser una imagen de la pasión o de la sensación ha de ser interpretada como un símbolo; ha de dar lugar a una creencia, no en su propia existencia, sino en la existencia de lo que representa; y entonces la cuestión de su intensidad relativa deviene impertinente. (Ayer, 1988, p. 54)

Según nuestra interpretación de Hume devendría pertinente en la medida en que esa intensidad es consecuencia de la repetición, la costumbre y los sentimientos asociados que determinan lo que uno está dispuesto a creer<sup>17</sup>. Pero la objeción de Ayer es considerable. ¿De qué forma la idea puede

<sup>16</sup>Es una idea que también Tarski (1944) desarrolla: “Creer *p*” equivale a *p*.

<sup>17</sup> “Aun sin impresión presente, la sola propensión o fuerte inclinación basta a veces para causar una creencia u opinión. ¿Cuánto más no lo hará cuando esté ayudada por esa circunstancia?” (T 1.4.02.43)

llegar a ser un símbolo de una impresión? ¿De qué forma podemos hablar de representación si el objeto percibido por la impresión es referenciado por una idea que es solo una copia tenue? Aunque Ayer se centra en esta diferencia de vivacidad, que implica una igualdad en la naturaleza de las ideas y las impresiones, no parece que llegue a formular esta igualdad con claridad, la misma que ya desde el segundo párrafo del *Tratado* Hume especifica: “que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí” (T 1.1.01.02). Entonces, en la argumentación de Ayer no se explica por qué Hume se centra en la vivacidad. Desde este punto de vista, el símbolo en Hume es otra especie de percepción que no es distinta de las demás, sino solo porque lo copiado es distinto, a saber, la idea de una idea: “Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas” (T 1.1.01.07). Pero esto no implica que la nueva idea tenga una cualidad distinta de la primera, y por tanto, tampoco de la impresión a la que corresponde. Además, para Hume, el lenguaje, lo que quizás sea el símbolo para Ayer, implica todo un entramado relaciones causales. No es en el lugar de la impresión simple y la idea copia donde se tendría que hablar de símbolo, pero Ayer lo introduce aquí y tendrá buenas razones que desconocemos. En cualquier caso, siguiendo con la idea de copia simple, hay una equivalencia exacta que solo se torna imprecisa por el olvido, es decir, por la incapacidad de volver a reproducir con la misma vivacidad la impresión que previamente se ha sentido. Sin embargo, esta debilidad no es irreversible, y la idea tiene la capacidad de tornarse de nuevo en una impresión, es lo que caracteriza precisamente a la creencia: una idea que adquiere la naturaleza de una impresión presente. Las impresiones externas solo podrían vivificarse con una nueva aparición del objeto a los sentidos, pero las impresiones reflexivas, aquellas que atienden a nuestras emociones, pueden ser perfectamente vivificadas por la concentración en sus ideas. Este es el motivo por el que dedica el Libro I a las ideas, y el Libro II a las impresiones reflexivas, a las pasiones. Por lo demás, el símbolo, lo que subyace al lenguaje, como decimos, es un fenómeno que no distingue de la asociación de ideas e impresiones, es decir, de los principios de la causalidad, que más adelante tendremos la ocasión de mostrar.<sup>18</sup>

Lo que es de notar, es que las impresiones de sensación, que a veces parecen referirse solo a las externas, se refieren también a las internas, a los sentimientos y emociones. Las reflexivas se distinguen por ser provocadas por las ideas, pero dado que no podemos provocar una impresión sensitiva de un objeto externo por las ideas, se limitan en realidad más bien a ser pasiones. En principio, parece que la diferencia pudiera ser equivalente a la de Locke entre cualidades primarias y cualidades secundarias, puesto que las primeras son una representación que no modifica el objeto y las segundas un efecto que produce el objeto en nosotros (Ayer, 1988, p. 34). Pero en Hume no se

---

<sup>18</sup> Considérese esta cita, por ejemplo: “Existe de hecho un principio de unión entre las ideas que a primera vista parece ser diferente de alguno de éstos, pero que en el fondo se hallará que depende del mismo origen... La imaginación, por sí misma, suple a la reflexión y se halla tan habituada a pasar de la palabra a la idea, que no media ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra” (T 1.3.6.14). El principio de unión es la relación de causalidad, definida como conjunción constante.

hace esta distinción. Todas son impresiones de sensación. Es en la posibilidad de que puedan ser vivificadas por la mera idea donde Hume encuentra la verdadera diferencia. A Hume no le importa sostener que haya ideas innatas, “no tiene empacho” (p.50), dice Ayer, apuntando a cierta contrariedad. Siempre es primera la impresión de sensación respecto de la idea, pero esto no equivale a otra cosa que a decir que lo relevante de los argumentos contra las ideas innatas de Locke, es que prueban que “*las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan*” (T 1.1.01.12.). De dónde provengan tales percepciones, si del objeto, del sujeto o de una divinidad, según afirma Hume, no solo es irrelevante, sino también irresoluble por medios filosóficos.

Por lo tanto, en cualquier caso, para lo que atañe a la filosofía moral que Hume quiere fundamentar como una posible ciencia experimental de igual dignidad que la filosofía natural – lo que para nosotros es epistemología –, las impresiones de sensación no son sus objetos de investigación. Las impresiones de sensación solo pueden ser investigadas por los métodos de la filosofía natural, es decir, por estudios de anatomía y fisiología. El objeto de la epistemología o filosofía moral son las impresiones reflexivas y las ideas, y todo lo que de aquellas dependa para la comprensión de éstas. está vetado para el filósofo moral o epistemólogo. Esta aclaración resulta de una gran relevancia, porque en la medida en que reduce todo concepto de la epistemología – idea, creencia, juicio – a afección o sentimiento, está reclamando la necesidad del auxilio de la filosofía natural. Con razón dice Ayer, que poco tiene que decir Hume de las impresiones sensibles, más allá de que sean “internas y precederas” (Ayer, 1988, p. 63,64). Ciertamente, no es de su competencia tal y como explícitamente reconoce Hume (T 2.1.01.02).

De este modo, la racionalidad, el juicio, así como cualquier distinción como la de sentido y referencia que introduce el símbolo, son para Hume conceptos culturales, que si bien se derivan de impresiones, como cualquier idea, su claridad y distinción por la reflexión filosófica no va a ir más allá de la que el vulgo pueda establecer. De hecho, la reflexión filosófica, para Hume, introduce una artificiosidad que no solo desnaturaliza la normalidad de los conceptos epistémicos al uso, sino que además incrementa el error porque trata de conferir una mayor certeza para lo que en el sentido común solo es meramente probable. Por eso para Hume la mejor filosofía es la del escepticismo (Hume, 1980, pp. 63).

La diferencia por grado de vivacidad entre impresiones e ideas, que ya hemos reflejado está a la base de la diferencia también entre memoria e imaginación, así como a la base del concepto de creencia, no permite el desarrollo de una teoría del sentido y la referencia, ni tampoco la delimitación ya patente en la época de Hume entre aprehensión, juicio y razonamiento. Todo razonamiento es reducido a aprehensión (T 1.3.07.02). Sin embargo, Hume sí que considera el problema del sentido y la referencia, aunque con otra terminología, solo que de momento, para establecer el principio de copia de la idea, es decir, la correspondencia entre impresiones e ideas ha tenido primero que

considerarlas como elementos simples e iguales en cuanto a naturaleza. El principio de copia es el principal argumento por el que se le suele atribuir a Hume el dogma empirista de la reducción a la experiencia como criterio de verdad, pero en realidad es en Hume una tesis que atañe a las ideas simples. Este principio de copia es, por un lado, un principio de realidad para la idea pero, por otro lado, la impresión depende de la forma con la que captamos la realidad, es decir, estará sometida la inconstancia, la discontinuidad, la imperfección, en definitiva, a las limitaciones y características de nuestros sentidos físicos; limitaciones que van a ser compensadas en el orden de la imaginación. Los conceptos y los objetos, los significados y las referencias, serán compuestos de ideas e impresiones, no impresiones simples, y como tesis filosóficas, ficciones vulgares a las que se les da autoridad.

En consecuencia, tenemos aquí un buen argumento para limitar el alcance del principio de copia como base para atribuir el dogma empirista del reduccionismo tal y como es entendido por el positivismo. El enunciado protocolar debería ser equivalente a la “idea simple” humeana, pero ya vemos que es una noción prelingüística, y que dentro del sistema de Hume al final es una metáfora que apunta a algo que es originario y que no se puede explicar sin el concurso de la filosofía natural. Desde el punto de vista de la filosofía moral es relevante esta hipótesis, llamada atomismo de las percepciones, en la medida en que necesita un origen empírico para la fundamentar las distinciones de las concepciones que hacemos entre los diversos objetos y cualidades de la realidad, pero su relevancia se explica sobre todo porque este atomismo fundamenta que las cosas puedan ser pensadas de diversas formas no habiendo conexiones necesarias entre ideas e impresiones simples. Además, estrictamente hablando, esta hipótesis de la separabilidad de las percepciones tiene su contraparte en la continuidad de las percepciones de la que también tenemos experiencia. Es decir, tenemos impresiones discontinuas e incompletas de los objetos, al igual que de nuestras propias percepciones, con las que podríamos inferir que son objetos distintos o percepciones que no son propias del mismo sujeto, pero no dudamos de que sean los mismos y propias de la misma persona. La sola experiencia sensible, tanto interna como externa, no es suficiente para construir el enunciado protocolar, hay algo más. Hay toda una elaboración de la experiencia en la que entra en juego la complejidad. Ayer no menciona la segunda distinción que introduce Hume después de diferenciar por grado de vivacidad ideas e impresiones, y que es la simpleza o complejidad. Por supuesto, podría ser irrelevante para el curso de la argumentación de Ayer ocupado en cuestiones probablemente mucho más elevadas que la presente.

Después de introducir lo que son los “materiales”, las nociones de idea e impresión, y de introducir mínimamente las relaciones filosóficas – según Ayer, los empirista como Locke y Hume proceden de una forma muy simple, primero se ocupan de los materiales, después de las funciones –, pasa a desentrañar el problema de los objetos y los “yoes”. Resulta un problema por su dificultad inasumible para este espacio, pero que necesitamos reseñar mínimamente. Baste con indicar que es

uno estrechamente relacionado con el de la carencia de una teoría del sentido y la referencia, o al menos con el de referencia. En la sección II, Parte IV, Libro I, “Del escepticismo con respecto a los sentidos”, Hume trata de argumentar que la diferencia entre un mundo externo poblado de objetos con existencia continua e independiente y un mundo interno compuesto de percepciones discontinuas y dependientes, proviene de una contrariedad en nuestras percepciones que tratamos de resolver con esta ficción primero vulgar, luego afianzada por la filosofía:

esa opinión viene originada por la situación intermedia de la mente y por una adhesión tal a estos dos principios contrarios que nos vemos obligados a buscar algún pretexto para justificar la admisión de ambos, cosa que por último conseguimos felizmente gracias al sistema de la doble existencia. (T 1.4.02.52)

Hume no está dudando de una existencia externa al margen de nuestras percepciones, sino de que nuestras percepciones basten para conferir a los objetos la identidad que les atribuimos mientras se la negamos a nuestras propias percepciones:

Demos por supuesto que nuestras percepciones son discretas y discontinuas y que, aunque similares, siguen siendo distintas unas de otras. Permitamos ahora que, en base a este supuesto, explique quien quiera por qué la fantasía pasa directa e inmediatamente a creer en otra existencia de naturaleza semejante a aquellas percepciones, pero que es ahora continua, ininterrumpida e idéntica... Quien desee explicar el origen de la opinión común acerca de la existencia continua y distinta de los cuerpos deberá examinar la mente en su situación común y proceder según el supuesto de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y continúan existiendo aun cuando no se perciban. A pesar de que esta opinión es falsa, es la más natural de todas y la única que se impone desde el principio a la fantasía. (T 1.4.02.48)

Según Ayer, Hume utiliza dos tipos de argumentos para no extender el escepticismo al absurdo de negar la existencia externa, uno lógico y otro fisiológico, y desde su punto de vista la teoría del escocés hubiera sido menos confusa y más fuerte contra la objeción de T. Reid si hubiera confiado en el lógico: “que es autocontradictorio suponer que una entidad definida como el contenido de una percepción particular puede llevar una existencia propia separada” (p.53). El argumento fisiológico, que atiende a la dependencia de las percepciones con respecto a los sentidos, no añade nada, pues según Ayer “las impresiones son «internas y transitorias» por decisión definicional”. No determina la balanza “bien a negar que nuestras percepciones dependen causalmente de una variedad de factores además de la existencia del objeto percibido, bien a mantener que siempre percibimos las cosas como realmente son”; es decir, el argumento de fisiología “es claramente inconclusivo contra oponentes como Reid”. Por eso concluye: “Pienso, por consiguiente, que Hume habría hecho mejor en confiar en su argumento puramente lógico”. Para Ayer lo que hace que, a pesar del argumento escéptico, Hume pueda admitir los objetos que luego va a dar por supuestos en su teoría de la causalidad, son:

los fenómenos de la constancia y la coherencia que aduce para explicar cómo caemos en la ilusión de atribuir a nuestras percepciones una existencia continuada y distinta, se pueden, por el contrario, convertir en una base adecuada...El único error serio que cometió Hume fue suponer que los objetos resultantes son ficciones. (Ayer, 1988, p. 80)

Comenta una obra de H. H. Price, la cual se centra en desarrollar la teoría humeana del mundo externo y al parecer lanza la hipótesis de que es congruente con Hume “la teoría más pragmática de que los enunciados acerca de objetos físicos no tienen valor de verdad, sino que se han de tomar como recetas, más o menos afortunadas, para explicar y predecir las impresiones reales” (p. 81). No está de acuerdo Ayer con esta alternativa y antepone la objeción de que es posible una teoría realista del conocimiento. La solución de Price pasa por relativizar los distintos puntos de vista, de manera que una elipse, por ejemplo, desde cierto punto de vista, se ve circular, y ese cambio de perspectiva puede ser previsto. La alternativa de Ayer es prestar atención a la combinación de las sensaciones entre lo visual y lo táctil, a la que dice que Hume no presta atención: “En otras palabras, nuestros datos sólidos no sólo incluyen patrones individualizados, sino las relaciones espaciales y temporales que mutuamente tienen”. Hume dedica la Parte II del Libro I a la cuestión del tiempo y del espacio, pero se ocupa de una serie de dificultades conceptuales en torno a la infinita divisibilidad del espacio que:

mejor habría hecho en dejar a los matemáticos, si hubiera estado dispuesto ya a consignarles la geometría, y a mantener la tajante distinción que habría de trazar en la *Investigación* entre cuestiones concernientes a relaciones entre ideas y concernientes a hechos. Sin embargo, insiste en una derivación demasiado simple de los conceptos matemáticos a partir de las impresiones sensoriales y, en consecuencia, es empujado a repudiar la noción de divisibilidad infinita. (Ayer, 1988, p. 82)

Independientemente de que la argumentación de Hume en contra del carácter a priori de la geometría sea o no satisfactoria, es para nosotros, sin embargo, el inicio de nuestra propia argumentación para dudar de la afirmación de la dicotomía A/S en Hume, que ahora pasaremos a desarrollar. Al hilo sin embargo, del texto de Ayer, hemos de decir que la teoría de Price parece encajar con la interpretación que extraemos de Hume. Un perspectivismo semejante lo vemos formulado en la Sección 12, Parte III, Libro I del *Tratado*, titulada “De la probabilidad de las causas”:

Cada parte presenta un punto de vista particular y todos estos puntos de vista, uniéndose entre sí producen una visión general que es más plena y más distinta por el mayor número de causas y principios de que deriva. (T 1.3.12.17)

Además la constitución de un punto de vista general, corrector de la parcialidad es un problema epistémico que aparece constantemente en los Libros II y III. No obstante, volviendo a lo que más nos interesa, Price resalta el fondo pragmatista de la elección de teorías que es congruente con la crítica al paradigma de la representación que hace Hume haciendo depender como caso extremo la

existencia de los objetos externos más de la inferencia (constancia y coherencia) que de la estricta percepción directa, una crítica que apunta al empirismo. Esta razón que es suficiente al menos para sembrar la duda ante una atribución rápida de reduccionismo positivista en Hume, esbozándose un escenario más similar al de Quine, es alegada también por otro autor, Seno Chibeni (2011), que sostiene que el imposible reduccionismo término a término atribuido a Hume no tiene cabida en su sistema. Este autor nos refuerza nuestra conclusión para el problema de la referencia a los objetos como complejos no reducibles a ideas simples, es decir, a enunciados protocolares equivalentes:

los cuerpos dependen, según ella, de insumos experimentales extremadamente complejos, los cuales no se reducen a percepciones aisladas, involucrando, más bien, ciertos patrones de constancia y coherencia de percepciones. (Chibeni, 2011, p. 348)

Si bien los objetos son hipotéticamente compuestos de ideas e impresiones simples, la descomposición de éstos por medios lingüísticos no resulta en enunciados de experiencia propiamente dicha. El lenguaje de cualquier forma no representa ideas o impresiones simples. Es una objeción que antepone a Ayer y que es suficiente para desvincular a Hume del positivismo lógico. Se requiere la investigación fisiológica que el positivismo rechaza. Se puede alegar, no obstante, que Hume no presencia el avance histórico que supone giro lingüístico del neopositivismo, pero podríamos considerar que Locke ya ejecuta un giro lingüístico y que Hume supone en este punto un retroceso consciente. De ahí que alegue en múltiples ocasiones que el lenguaje entre dentro de su teoría de la causalidad y de la creencia. Si de la lógica del lenguaje se quieren extraer tesis epistémicas, diría que esta lógica es tautológica y no amplía conocimiento, como podremos comprobar. Además, el hecho de que no hubiera un teoría del sentido y la referencia, es discutible según lo visto, porque estas nociones están implícitas en los problemas de la filosofía.

### **3.4. Origen a posteriori y/o cualidad a priori de las relaciones de ideas: comparación y contrariedad**

La siguiente distinción importante entre las percepciones, después del grado de vivacidad, es la complejidad, la que vamos a tratar en este punto. Si la diferencia por grado de vivacidad resulta confusa, más dificultad entraña aún la cuestión de lo concebible, que define a través de la combinación de dos principios: el de lo posible y el de lo separable, ambos estrechamente ligados con la de la complejidad. Hablamos de uno de los problemas más trabajados entorno a su obra. Expongamos una formulación del *principio atomista* o de lo *separable*: “hemos observado que todos los objetos diferentes son distinguibles y que todos los objetos distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación” (T 1.1.7.3). Y recordemos la formulación del *principio de lo posible* arriba expuesto: “que todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible o, en otras palabras, que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible” (T 1.2.02.08). Nuestro objetivo en este punto no es plantear el problema en toda su envergadura y proponer una solución. Nos marcamos el



más modesto de exponer algunos materiales relevantes que podemos extraer del *Tratado* en torno a lo analítico y a priori, o lo que es lo mismo, en torno a la frontera entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. La cuestión de lo concebible es importante para esta tarea porque según nuestra lectura, para Hume lo inconcebible es lo que incurre en contradicción, siendo todo lo demás posible por poderse concebir. Y dado que en el orden de los hechos no hay nada inconcebible porque tampoco hay contradicción, el único criterio que delimita lo posible es la experiencia, una que, como ya hemos visto arriba, resulta discontinua y limitada a un punto vista, de ahí que la base de la causalidad al final se reduzca a conjunciones constantes. Si bien, eso sí, una experiencia capaz distinguir lo que resulta diferente a simple vista con certeza considerable.

En el *Tratado*, el escenario de la diferencia entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho se complica. Si nos fijamos, en los principios fundamentales del sistema de Hume que Ayer identifica, el primero, sobre el principio de copia, es una cita del *Tratado*, mientras, el segundo principio, acerca de la división de los objetos de toda ciencia, pertenece a la *Investigación*. La expresión “cuestiones de hecho y existencia real” es propia de esta última obra y no aparece en la primera. Sí aparece la expresión “relaciones de ideas” limitándose de igual forma que en la *Investigación* a cuatro de las siete relaciones filosóficas. Pero, como vemos que también corrobora Ayer a pesar de que indique que el escocés poco tiene decir acerca de las relaciones de ideas (1988, p. 61), en el *Tratado* se aventura a llevar su principio de copia más allá de las cuestiones de hecho. En realidad, si bien es una empresa arriesgada, es lo más coherente que puede hacer, quizás porque anticipa cierta contradicción en mantener ambos principios, la misma que se ha esbozado arriba, a saber, que toda idea simple tiene origen en una impresión y que las ideas complejas como la de objeto o extensión son algo más que una colección de ideas simples. Hemos de decir que son este tipo de principios irreconciliables los que le llevan al escepticismo, y nosotros añadimos, a la moderación. Si todo contenido de la mente tiene origen en una impresión, las relaciones de ideas no pueden ser a priori.

En la idea de extensión, en la de los objetos, así como en todo *término general* o idea abstracta, parece aplicarse esa noción tan filosófica de que el todo es más que las partes, pero Hume da una solución. Ese todo es una ilusión que encubre al menos dos fenómenos: la incapacidad de recrearnos en el instante que pensamos el término general, la diversidad de impresiones e ideas simples de las que se supone originario o que puede evocar en la mente, y la costumbre y el acuerdo social que establece un significado claro y distinto a lo que no lo tiene. Tales fenómenos los detalla concluyendo en que “*algunas ideas son particulares en su naturaleza y generales en su representación*”. Dos argumentos van a utilizar. Primero, que “es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin formarse una noción precisa de sus grados”. Pero con todo y, en segundo lugar, “que, aunque la capacidad de la mente no es infinita, podemos formarnos a la vez una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad de una manera que, aunque imperfecta, puede servir al menos para

todos los propósitos de la reflexión y conversación” (THN, 1.1.07.02). Por lo tanto, estos dos fenómenos deberían reproducirse en las relaciones de ideas, de lo contrario, no estaría siendo consistente.

¿Qué liga las impresiones e ideas simples para formar ideas complejas? La imaginación en su capacidad casi ilimitada para combinar ideas sigue unos patrones muy limitados, no obstante. La experiencia nos suministra de forma repetitiva cadenas de percepciones *contiguas* que luego la imaginación va a analizar y comparar, encontrando *semejanzas*, para luego recomponerlas en conjuntos útiles, con los que poder *predecir* nuevas cadenas de percepciones. Funciona, por tanto, con principios simples de asociación: *contigüidad, semejanza y causa y efecto*:

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y sustancias. (T 1.1.04.07)

Comprobamos, por tanto, que para Hume, las siete relaciones filosóficas, al igual que estos tres principios de asociación de la imaginación, parten originariamente de la experiencia. Es la imaginación la que, ante la multiplicidad y el orden espaciotemporal de la experiencia, va estableciendo similitudes y comparaciones, generando ideas abstractas a partir de colecciones de un gran número de impresiones. A las relaciones se les aplica, entonces, la noción de *término general*:

Cuando una cualidad llega a ser muy general y es común a muchos individuos no lleva a la mente directamente a alguno de ellos, sino que presentando a la vez un gran número de ellos, impide, por consiguiente, que la imaginación se fije en un único objeto. (T 1.1.05.03)

No son principios de asociación innatos, pero su facilidad y evidencia hace que aparezcan en todos los lenguajes desarrollados. Estas relaciones filosóficas, son ideas complejas nacidas de la reflexión y sobre todo de una tradición cultural que las ha identificado y consolidando, olvidando su origen, a saber, “que ninguna relación, del tipo que sea, puede subsistir sin algún grado de semejanza”<sup>19</sup>. La única relación que puede objetarse que no contrae relación de semejanza es la de contrariedad u oposición. Pero, aun así, todavía cabe plantearse que hay algo común en lo que es contrario, pues, en el caso extremo de oposición, a saber, la existencia o inexistencia de un objeto, lo común es el objeto que, en este caso, simplemente “se excluye de todo tiempo y lugar, en los que se supone que no existe”. Tal excepción no oscurece, sin embargo, el que sea de la comparación de ideas e impresiones y de la memoria facilitada por el lenguaje, de donde surgen. Por eso Ayer reconocerá, aunque como simple mención sin mayores implicaciones que: “de todas las relaciones que menciona,

---

<sup>19</sup> Si bien la relación de causalidad es la más importante y simbólica dentro del sistema de Hume, la relación de semejanza ocupará un papel protagonista, cuyas implicaciones serán vastas y sorprendentes. Tomar unas cosas por otras será el principal origen de la mayoría de los grandes sofismas filosóficos que se propone refutar.

quizá sólo la de contrariedad sea puramente conceptual” (Ayer, 1988, p. 61) Al conjunto y aplicación de estas ideas complejas, se le ha llamado raciocinio, es decir, *entendimiento*.

Entre estas siete relaciones se puede establecer una diferencia en cuanto al grado de raciocinio que requieren para ser concebidas y, en tanto que originarias todas de la experiencia, tenemos una objeción importante en contra de definir las relaciones de ideas simplemente como como a priori:

<sup>20</sup> (1) <i>Identidad, relaciones de tiempo y lugar, y causalidad</i>	(2) <i>Semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad o número</i>
Pueden cambiar sin cambio alguno en las ideas:	Dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí
Puede cambiar de <i>lugar</i> un objeto, permaneciendo la idea del objeto igual	Relación que permanece mientras la idea parezca la misma
Objetos <i>idénticos</i> y en el mismo lugar y en tiempos distintos, pueden ser numéricamente distintos	Se descubren a primera vista y por intuición, rara vez requieren un segundo examen, investigación o razonamiento
La idea del objeto no descubre su relación <i>causal</i> con otro	Rara vez requieren demostración, excepto (quizás) la <i>contrariedad</i> .
Son descubiertas únicamente por experiencia, imposible por razonamiento abstracto o reflexión	Sólo cuando la diferencia de cualidad es ínfima o la cantidad difícil a simple vista de percibir o comparar sin caer en error, resulta preciso proceder de una manera <i>artificial</i> o más libre, es decir, usando las <i>matemáticas</i>

Las del grupo (1) dependen “de muchos accidentes diferentes que no pueden ser previstos por la mente”, de ahí que requieran de la experiencia. La consecuencia es que “quedan solo cuatro, que dependiendo de las ideas pueden ser objetos de conocimiento y certeza” (T 1.3.1.2), aquellas que son propias de la Geometría, el Álgebra y la Aritmética. Pero atención a la expresión: “pueden ser” –son susceptibles de–. La división entre conocimiento y probabilidad le es útil y asume la convención, pero la cuestiona.

En la sección 11, cuando introduce la probabilidad de los casos azar – el paso previo que utiliza para explicar los distintos tipos de probabilidad, una vez que ya ha descrito la creencia “para

<sup>20</sup> Todos los elementos de la tabla son citas casi textuales de la Sección que titula “Del conocimiento”.

confirmar, por analogía,” su explicación “de nuestros juicios referentes a la causa y efecto” (T 1.3.9.2), y una vez que ha comparado los efectos de la *similitud*, la *contigüidad* y el *hábito*, que son inferiores a la causalidad, pero reforzadores de ésta –, vuelve otra vez a la división entre conocimiento y probabilidad. Busca ser “más convincente” en su teoría de la causalidad, y por eso no cuestiona esta división que ya han hecho “los filósofos”, conservando así “el sentido corriente de las palabras” y al mismo tiempo indicando “los varios grados de evidencia” que también él mismo admite. La razón que le podría hacer cuestionar esa división tradicional es que “es no obstante cierto que en el lenguaje corriente afirmamos que muchos argumentos que parten de la causalidad exceden la probabilidad y pueden ser admitidos como un género superior de evidencia” (T 1.3.11.02) Por eso, la división más precisa que establece de grados de evidencia es la siguiente: *conocimiento, pruebas y probabilidades*.

Para lo que es la interpretación de Hume esta preferencia por los términos convencionales debe ser tenida en cuenta, porque algunas de las incongruencias de que se le acusa pueden tener detrás este motivo. Para el caso que nos ocupa la más llamativa es que en muchas ocasiones Hume compara la certeza lógica con la certeza de la creencia. Es lo que tanto F. Duque como Ayer resaltan en cuanto que confusión constante de “la necesidad psicológica con la lógica” (2004, p. 109, nota al pié), (Ayer, 1988, p.52), hasta tal punto que F. Duque valora que es la causa de que el *Tratado* sea una obra “mal equilibrada” (2004, p. 16). Aquí tenemos un ejemplo:

igual que formamos de este modo una proposición que contiene solamente una idea, podemos también ampliar nuestra razón sin emplear más de dos ideas, y sin necesidad de recurrir a una tercera que sirva de término medio. Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos. (T 1.3.07.05, nota al pié 138)

Esa proposición que se basta para su certeza con su sola idea es lo que caracteriza a las relaciones de ideas. Lo que está haciendo es comparar esta necesidad lógica con la que se apreciaría en una prueba empírica que no admite prueba contraria y que no requiere la mediación entre dos posiciones, es decir, está haciendo equivalentes la necesidad lógica con la convicción de una creencia segura. Es una equivalencia recurrente en su argumentación que nos indica las consecuencias de su psicologismo para caracterizar las matemáticas, al tiempo que, al contrario de su duda escéptica con respecto a los objetos, dándolos por hecho en su teoría de la causalidad, admite evidencias similares en las cuestiones de hecho y las relaciones de ideas. Esta serie de complicaciones serán las que evitará en la *Investigación* cuando establezca una división más clara entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, centrándose en el problema de argumentar que la causalidad no admite demostración.

Sintetizando lo dicho hasta el momento tenemos lo siguiente:

1. Las ideas abstractas o términos generales son ideas complejas producto de la comparación de impresiones e ideas, afianzadas por el uso y concebidas generales por no fijarse en una impresión o idea particular.
2. Las relaciones filosóficas, tanto las referidas a cuestiones de hecho, como las referidas a relaciones de ideas, son ideas complejas.
3. Solo la relación de contrariedad es puramente conceptual.
4. La certeza de lo que se llama conocimiento, a diferencia de la probabilidad, significa simplemente que la mente no puede concebir algo distinto, lo mismo que ocurre con una prueba empírica. La probabilidad interviene cuando es posible concebir otra cosa.

El argumento más importante que nos conduce a confirmar que Hume conscientemente busca deshacer la tajante división entre conocimiento y probabilidad, lo encontramos en la Parte II, Libro I, donde trata de cercenar la exactitud habitualmente atribuida a la Geometría. Desafía a los matemáticos cuestionando la validez de las demostraciones que supuestamente prueban la infinita divisibilidad del espacio, una idea que a Hume no le parece intuitiva, argumentando que es posible una idea contraria, a saber, que el espacio se divide discretamente o que no se divide sino solo de forma artificial. El problema al que se enfrenta es al de la igualdad de la extensión entre dos figuras, un problema que no aparece en la Aritmética:

Cuando dos números se combinan de modo que el uno tiene siempre una unidad que corresponde a cada unidad del otro, decimos que son iguales, y precisamente por la falta de este criterio en la extensión la geometría puede difícilmente ser estimada como una ciencia perfecta e infalible. (T 1.3.01.05)

Habiendo argumentos a favor y en contra de la divisibilidad infinita del espacio, estaríamos antes una cuestión de hecho. Si no hemos entendido mal el razonamiento de Hume parece ser que en la Geometría se dan dos criterios que son incompatibles. Cuando la Geometría se entiende como conocimiento, no es aplicable a la realidad, pero cuando parte de esta realidad, el criterio es más tosco impidiendo el desarrollo de esas demostraciones exactas:

No importa el lado a que se vuelvan: los matemáticos se encontrarán siempre frente a este dilema. Si juzgan sobre la igualdad, o cualquier otra proporción, mediante el criterio exacto y preciso, resultará que emplean un criterio que es inútil en la práctica, y además establecerán de hecho la indivisibilidad de la extensión, que es lo que se esforzaban en refutar. Pero si emplean, como es usual, el criterio inexacto, derivado de una comparación entre objetos y según su apariencia general, corregida por medición y yuxtaposición, entonces sus primeros principios, a pesar de ser ciertos e infalibles, serán demasiado toscos como para permitir esas sutiles inferencias que hacen normalmente los matemáticos a partir de tales principios. (T 1.2.04.31)

Por eso, su tesis es la siguiente:

Debemos seguir apelando al débil y falible juicio que hacemos a partir de la apariencia de los objetos, y que corregimos por un compás o medida común; y si añadiéramos el supuesto de una ulterior corrección, ésta sería, en cuanto tal, o inútil o imaginaria. En vano recurriríamos al tópico de siempre: suponer una divinidad cuya omnipotencia nos capacitara para formar una figura geométrica perfecta, y para describir una recta sin curva ni inflexión alguna. Como el criterio último de estas figuras no se deriva sino de los sentidos y la imaginación, es absurdo hablar de una perfección superior a aquélla de que estas facultades pueden juzgar, pues la verdadera perfección de una cosa consiste en su conformidad con su criterio. (T 1.2.04.29)

Por todas estas razones, en la actualidad podemos encontrar autores que ven en Hume un claro precedente del pragmatismo holista contemporáneo, del que es símbolo Quine. Recordemos que para el holismo no existen tipos de conocimiento privilegiados y que los enunciados analíticos a priori equivalen a convenciones útiles a través de las cuales establecemos criterios que derivan en esta idea de la cita antedicha de Hume, de que “ la verdadera perfección de una cosa consiste en su conformidad con su criterio”. Sin embargo, hemos de reconocer que, exceptuando la sinonimia, que es cierto que introduce criterios acerca del uso cultural de las palabras, siendo su equivalencia exacta de significados solo posible si excluimos parte la imprecisión usual de sus significados, la conformidad con un criterio preestablecido solo es posible aceptando el principio de no contradicción, es decir, que si para el holismo los enunciados analíticos no son más que tautologías, es decir, una verdad lógica, en realidad no están diciendo nada distinto de lo que ya afirmaba el positivismo, como ya hicimos notar al respecto del tenedor de Hume. Desde este punto de vista, la intervención de Quine no añade nada más que confusión. E independientemente de que Hume quisiera en el *Tratado* llevar el principio de copia a su máxima expresión cercenando su división entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, continuaría concibiendo las relaciones de ideas como exactas por basarse en el principio de no contradicción, es decir, en relaciones tautológicas.

Dicho esto, vamos a referirnos a dos autores que incluso intuyen que el carácter a posteriori de la Geometría se extiende también a la Aritmética. El primero es Morton White (2005), un autor estadounidense reconocido por su defensa del pragmatismo holístico y profundamente interesado en la destrucción de los dualismos filosóficos tradicionales. El segundo es un autor menos conocido, Kevin Meeker (2011), que se ha estado especializando en la obra de Hume siguiendo la línea de interpretación de la epistemología naturalizada de Quine. Mientras Morton White considera que Hume no es consciente, Kevin Meeker opina lo contrario:

Sostengo que el psicologismo de Hume lo lleva a sostener sin darse cuenta de que las verdades de la aritmética son contingentes y a posteriori, y también señalo que en algunos

lugares niega que puedan establecerse apelando a definiciones... Por eso creo que Hume se vio inducido inadvertidamente a basar las verdades supuestamente necesarias de la aritmética en afirmaciones psicológicas contingentes sobre relaciones de ideas individuales que se asemejan a Planetas y no a formas platónicas. (White, 2005, p. 212)

Y por esta razón, concluiría que “Hume no compartió el dualismo epistémico de los empiristas lógicos o positivistas que lo han reclamado como su antepasado filosófico” (White, 2005, p. 213). Al igual que Kevin Meeker, y como aquí también se está sosteniendo, apreciaría que “la influencia de Hume en el positivismo posterior es clara e inequívoca” (Meeker, 2011, 370), y de hecho, resalta la vinculación de la epistemología humeana con la de Stuart Mill, en su dirección contraria al apriorismo kantiano. En el *Manifiesto* del Círculo de Viena, Mill es exponente del psicologismo que se rechaza, al igual que también lo es Hume o Locke, como veíamos antes, es decir, se presenta al empirismo tradicional de las ideas como contrario a la opinión compartida entre los miembros del Círculo de que el fundamento de las matemáticas es la tautología, y de que el método por excelencia de la epistemología debiera ser exclusivamente el análisis lógico y no la defensa de tesis biologicistas o psicologistas.

Es decir, el dualismo positivista se alinea con el apriorismo equivalente a un fundamento tautológico para las matemáticas, así como con el rechazo de una investigación empírica del conocimiento, mientras que el pragmatismo holístico se alinea con todo lo contrario. El debate se sitúa en si Hume pertenece a la primera o a la segunda tendencia. Por un lado es antecedente del positivismo, pero por otro es antecedente de lo que provoca la quiebra del positivismo. La solución probablemente esté en que comparte las dos visiones porque no veía la contradicción actual entre la perspectiva normativa y la descriptiva de la epistemología.

Kevin Meeker, por su parte, añade otro argumento, que extrae de una obra de Quine que se publica póstumamente y que recoge las notas de su lectura de Hume. Recordemos que Quine le atribuye a Hume la defensa de los dogmas, continuando con el tópico de que el positivismo es heredero directo, pero en esta obra se muestra cómo se da cuenta de que no es tan clara esa atribución. Según Kevin Meeker, de hecho, el núcleo de los argumentos que presenta en “Dos dogmas del empirismo” lo extrae de la propia obra de Hume:

According to Quine, Hume claims that “[t]he only things that we can know, apart from immediate perceptions, would seem to be the demonstrative sciences of arithmetic and algebra (plus, as seen in *Enquiry*, geometry)” (Quine 2008, 97; Quine’s emphasis). But that is not the whole story. Immediately after the previously quoted comment, Quine’s notes provide an interesting twist: “But now in a curious argument, pp. 180-182 [of the *Treatise*], he repudiates even these things! For, we can err in calculation; we check, but this can err; we can check, and so on to infinity; probabilities on probabilities, reducing to nothing” (Quine 2008, 97). In other

words, Quine emphatically reads Hume as denying that we can have knowledge of analytic truths! (Meeker, 2011, p. 371)

Fijémonos en que es en la lectura del *Tratado* donde encuentra los argumentos que le conducen a dudar de las verdades analíticas, y no en la *Investigación*. El pasaje al que hacen referencia son las primeras páginas de la Parte IV del Libro I, donde habla del escepticismo con respecto a la razón. Desde nuestro modesto punto de vista, se están exagerando las pretensiones escépticas de Hume a este respecto. O bien Quine busca esa conclusión de que Hume duda de las verdades analíticas, o bien la busca Kevin Meeker. La sección en ciernes comienza así:

En todas las ciencias demostrativas las reglas son seguras e infalibles, pero, cuando las aplicamos, nuestras facultades falibles e inseguras son propensas a apartarse de ellas y caer en el error. Debemos, pues, en todo razonamiento hacer un nuevo juicio... que comprenda una especie de historia de todos los casos en los que nuestro entendimiento nos ha engañado comparados con aquellos en que su testimonio fue exacto y verdadero... Por eso, todo conocimiento degenera en probabilidad. (T 1.4.01.01)

Esta última afirmación resulta descorazonadora, porque parece implicar la destrucción de toda la clasificación del conocimiento que había establecido. Precisamente, que todo deviene en probabilidad es lo que Quine sostendrá en el texto que hemos analizado al comienzo de este trabajo. Pero Hume no sostiene esta tesis, más bien está recreando la forma normal de nuestras reflexiones, cómo en el nivel tan abstracto de reflexión de la epistemología, al volver la mirada hacia las propias facultades, la incertidumbre de los juicios se hace cada vez mayor a medida que nos alejamos del objeto:

Cuando yo reflexiono sobre la falibilidad de mi juicio tengo menos confianza en mis opiniones que cuando considero los objetos acerca de los que razono... todas las reglas de la lógica exigen una disminución continua y, como consecuencia última, la total extinción de la creencia y la evidencia. (T 1.4.01.06)

Esta situación no afecta a las matemáticas como objeto, sino si acaso a nuestra aplicación a ellas. Un escepticismo total ni es propuesto ni existe en la obra. Los argumentos escépticos, como vimos en el punto anterior son para Hume una estrategia para fortalecer su hipótesis acerca de la causalidad como costumbre y conjunción constante y la creencia como acto sensitivo, lo que según nuestra interpretación se aplica a los objetos complejos y a aquellos que no podemos “ver o tocar”. Lo que resalta Hume de la causa de que las matemáticas adquieran grados de exactitud y certeza indiscutibles es que nos conducen “ante apariencias tales que por su simplicidad no pueden hacernos caer en un error considerable” (T 1.3.01.06). No critica su certeza, aunque se la reconozca con ciertas reservas a la Geometría. Lo que denuncia es el significado que se le da a este arte, uno cuasi religioso:



Es usual entre los matemáticos pretender que las ideas que constituyen el objeto de su investigación son de una naturaleza tan refinada y espiritual que no caen bajo la concepción de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual, de la que solo las facultades superiores del alma son capaces. La misma concepción aparece en muchas partes de la filosofía... los filósofos están tan entusiasmados con esta noción..., ya que por su medio ocultan muchos de sus absurdos y rehúsan someterse a las decisiones de las ideas claras, apelando a las que son oscuras e inciertas. (T 1.3.01.07)

El origen vulgar de las mejores concepciones de la filosofía no solo es resaltado en el problema de los objetos que hemos reseñado en la anterior sección. Toda su teoría de la creencia y de la causalidad va encaminada a destruir la noción de razón tradicional. Ayer no ve utilidad al parámetro de la vivacidad, pero Hume lo utiliza a sabiendas de que es una palabra muy poco filosófica, porque lo que quiere resaltar es que incluso en la filosofía también seguimos nuestro gusto, prefiriendo una serie de argumentos, no tanto por su exactitud o lógica aplastante, como por un “sentimiento relativo a la superioridad de su influencia”, sentimiento que tienen que ver con nuestra experiencia vital y nuestra educación (T 1.3.7-8). La mayor parte de las teorías filosóficas no tienen como objetos los simples que aparecen en las matemáticas, sino otros muchos más complejos de los que no tenemos experiencia y que en tanto que pertenecientes al dominio de la probabilidad deberían tener otro tratamiento. Si la cuestión de la creencia pudiera desentrañarse por demostraciones lógicas, ya se habría resuelto, y sin embargo, el estado actual de la cuestión sigue en la misma situación que lo dejó Hume: “para ser justos con Hume se puede decir que el problema de dar un análisis de la creencia no trivial ni circular aún espera solución” (Ayer, 1988, p. 58).

Aun así, el atomismo de las percepciones, el principio de copia y su principio de lo posible, que son los elementos más técnicos del sistema de Hume, y que nos conducen por igual tanto a creer en un origen experiencial, a posteriori, de los elementos y las operaciones de las ciencias formales, como a negar que lo tiene, podríamos entenderlos como recursos de cierta autoridad que utiliza Hume simplemente para atestiguar que nuestros sentidos siendo insuficientes para validar las teorías tanto científicas como filosóficas acerca del mundo, es decir, acerca de las cuestiones de hecho, siguen siendo, no obstante, lo único que tenemos. Pues aun así, nuestros sentidos no suelen engañarnos cuando en una imagen vemos cuatro objetos, y que dos son blancos y otros dos, rojos, que uno es más pequeño y otro más grande. Y que, en suma, afirmar lo contrario es inconcebible. Pero, la historia que explica por qué esos objetos son como son y por qué están ahí, no es susceptible de la misma precisión.

Sin ánimos de liar más la madeja, sino de aclarar ese sentido no exactamente equivalente a la dicotomía a priori/a posteriori, en el que en el *Tratado* se distingue entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, considérese el siguiente pasaje:

La causa de este fenómeno debe encontrarse, evidentemente, en las diferentes propiedades del espacio y el tiempo. Sin necesidad de recurrir a la metafísica, todo el mundo puede observar fácilmente que el espacio o extensión consiste en cierto número de partes coexistentes dispuestas en cierto orden, y susceptibles de estar presentes de una vez ante la vista o el tacto. Por el contrario, y aunque conste igualmente de partes, el tiempo o sucesión no nos presenta nunca más que una parte cada vez: es imposible que dos de ellas puedan coexistir en ningún caso. Estas cualidades de los objetos tienen el efecto correspondiente sobre la imaginación. (T 2.3.07.05)

En una imagen simple como la de aquellos cuatro elementos, con la misma certeza que se supone en las relaciones de ideas, hallamos aquellas características: relaciones de cantidad, de grados de una cualidad, de semejanza y de contrariedad; con un simple vistazo. A través de la semejanza extraemos leyes simples y estas son las que están a la base de las ciencias formales (T 1.1.07.18). Desde este punto de vista, la diferencia con respecto a una imagen en movimiento ante la cual preguntamos por causas y efectos es su complejidad. En ningún caso, se asimilan a *distinciones de razón*, de otro género que las distinciones de hechos (T 1.1.07.17).

Por supuesto, como dice Ayer, esto es “una derivación demasiado simple de los conceptos matemáticos a partir de las impresiones sensoriales”. Si hubiera sido capaz de resolver satisfactoriamente esta cuestión, no habría para la posteridad lugar para mucha más discusión filosófica. Finalmente, como ya hemos anticipado, el círculo más íntimo de Hume le aconsejó no seguir por este camino. Se le reprochó y se le sigue reprochando, que se inmiscuyó en problemas para los que no tenía conocimientos suficientes. No era un matemático, era un filósofo moral, de hecho, las matemáticas le daban dolores de cabeza, de ahí que en la última sección del Libro II, titulada “De la curiosidad, o del amor a la verdad”, le interesara tanto argumentar que el esfuerzo en el estudio necesita ir precedido de una noción de su utilidad, poniendo como ejemplo de lo contrario el estudio más abstracto de las matemáticas. Se puede pensar entonces, como así ha ocurrido después de que Kemp Smith (1941) acabara con la interpretación escéptica estándar, que las inconsistencias de Hume en el plano de la teoría epistémica y lógica se deben a que su propósito es la defensa de las “creencias naturales”, de cierto sentido común frente a la filosofía de salón. Desde esta perspectiva, nosotros podríamos decir también para este punto que estamos enfocando, que Hume está utilizando ciertos dispositivos de ideas para conferir autoridad a su trabajo filosófico referenciando a los grandes filósofos de su época y que, en el fondo, su principio de lo concebible, más allá de su abstrusa apariencia, tiene la función de asentar el argumento de que las cosas se pueden pensar otra manera, no habiendo argumento con certeza lógica que pueda inclinar inexorablemente la balanza. Hace extensible esta situación a la filosofía natural y pone ejemplos tan problemáticos como el de la bola

de billar<sup>21</sup>, pero quizás el verdadero convencimiento que le lleve a formular este argumento de que las cosas pueden ser de otra forma es de índole moral. Y ejemplo claro lo encontramos en la Sección VI, titulada “De la inferencia de la impresión a la idea”. En múltiples ocasiones utiliza la coletilla de poder concebir algo diferente, pero en esta sección además se muestra que lo que interesa es un fenómeno muy concreto: el poder y sus efectos, la obediencia, aun cuando como causa se manifiesta en la mayoría de las veces en tanto que mera apariencia. El poder, la eficacia de una causa, “no consiste en las propiedades sensibles de la causa”, pues no solo es un razonamiento circular que no explica nada, sino que además “implicaría conocimiento y la absoluta contradicción de concebir algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber una imposibilidad de tal clase” (T 1.3.06.01). Recordemos que Leibniz, tiene justo el objetivo contrario, argumentar que las cosas no pueden ser otra forma. ¿Se le está dando un aspecto lógico, metafísico, apodíctico, a lo que en realidad es un idea política y moral? Es concebible, y por lo tanto, posible. Pero, si simplemente entendemos que el dominio de las relaciones de ideas se explica enteramente por ser tautologías, es decir, por fundarse en el principio de no contradicción y la conformidad con un criterio preestablecido, la teoría de Leibniz y toda la metafísica de la sustancia quedan totalmente desactivadas: de lo inactivo nada activo puede surgir. Sin embargo, si le atribuimos a Hume la reducción de todo conocimiento a probabilidad, encontramos un escepticismo radical que tergiversa y neutraliza la propia fortaleza del argumento de Hume.

### **3.5. La pluralidad de percepciones y la ausencia de conexión lógica: el problema del yo**

Hemos visto que Hume encaja solo a medias con los dos dogmas del empirismo. Por un lado, el reduccionismo tal y como es entendido por el positivismo, implica una suficiencia de la experiencia que no escapa a los argumentos escépticos del escocés. El concepto de objeto, además de sus propiedades de continuidad e independencia, es una ficción que deviene de la contrariedad con respecto a la discontinuidad y dependencia de nuestras propias percepciones, haciendo que esa distinción entre mundo interno y mundo externo sea un prejuicio tan vulgar como filosófico. Todo son percepciones en Hume, pero eso tampoco implica un escepticismo con respecto a los objetos externos, sino solo de nuestra forma de conocerlos y apresarlos en conceptos de experiencia. Con respecto al dogma de lo analítico y lo sintético, hemos visto la complicación que se cierne entre el origen a posteriori por similitud y comparación de las relaciones de ideas y la cualidad a priori que se presupone tradicionalmente como expresión de un conocimiento cuya certeza no admite ningún tipo de incertidumbre. Aparecen dos dominios, el del conocimiento y el de probabilidad, pero este último se acerca al de conocimiento por la vía de la prueba empírica, y el primero se acerca al de probabilidad por la disconformidad de criterios que acaece en la Geometría. Además, hemos resaltado

---

<sup>21</sup>No es concebible que una bola a la que se ha dado movimiento pare en seco sin nada que haga de obstáculo, y para Hume es un ejemplo de algo concebible como lo puede ser cualquier cosa según su principio atomista.

la dificultad que entraña la comprensión de su teoría de lo concebible, paralela a la división entre conocimiento y probabilidad, al presuponer un atomismo reduccionista que simplemente busca romper los lazos entre las percepciones para dar cabida a dos principios contrarios, el principio de copia y la posibilidad de concebir algo diferente.

Sin embargo, esta lectura detenida del *Tratado* no nos da lugar ni a afirmar rotundamente, ni a negar los dos dogmas de empirismo. Sí que nos ha dado la oportunidad de descubrir a un Hume que no encaja fácilmente en ningún molde. Como empirista, debemos admitirlo como uno atípico, porque no tiene problema con cierto innatismo de las ideas ni con ciertos principios metafísicos originarios del racionalismo. En tanto que escéptico, lo mismo. ¿Naturalista? Ya hemos visto su inclinación por los argumentos lógicos, además de la carencia de una base metodológica inductiva-experimental. Coherencia y utilidad, son máximas pragmáticas que afirma para la elección de las teorías, pero es realista en muchos sentidos. El holismo presume que no hay ningún enunciado más privilegiado que otro, mas Hume distingue muy bien entre demostración y generalización empírica. La lectura tradicional sí que ha tenido muy claro, no obstante, qué implica el sistema de Hume. Se difundió por sus detractores, y se consolidó por sus partidarios. El arquetipo establecido es el del escéptico radical. Su insistencia en que quien le imputara ese escepticismo total disputaba “en el vacío, sin antagonista” (T 1.4.01.07), no surtió efecto, y quedó para la posteridad como quién llevó el empirismo de Locke y Berkeley, a su límite más absurdo.

Hume había reconocido el acierto de Berkeley al hacer depender las ideas abstractas de la actividad de la memoria y de la imaginación en su obra magna, el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1992). Ser, cosa, objeto, no constituyen más que ideas, y en tanto que ideas son “seres inertes, fluctuantes, dependientes, que no subsisten por sí mismas, sino que están sustentadas por o existen en las mentes o sustancias espirituales” (1992, p. 111). Por eso, continuaba afirmando: “respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible” (1992, p. 56). En efecto, eso es lo que asume Hume, que el problema de la existencia externa habida cuenta de que no podemos escapar del límite de nuestras percepciones, resulta en un problema tan absurdo como ininteligible. Berkeley, se aventura sin fundamento, sin embargo, a negar esa existencia, y la razón es que se niega a rechazar otra idea igual de abstracta o fluctuante como es la idea de espíritu o sustancia, el ser percipiente, “sustancias activas e indivisibles”. Según, reseña Ayer, Berkeley “daba a las mentes el monopolio de la actividad causal” (Ayer, 1988, p. 36), diferenciándose de Locke que no dudaba de la realidad de las leyes naturales y divinas. El filósofo anglicano hallaba el problema de cuál era la voluntad que le hacía percibir las ideas de los sentidos, de las que tenía evidencia que no dependían de la suya propia. Todo su sistema estaba prediseñado para mantener una convicción religiosa, y su repuesta es la esperada, Dios aporta la garantía de realidad de nuestras percepciones. Hume se desprende de ese

corsés, por eso las intuiciones que subyacen a su sistema resultan mucho más actuales, a pesar de que los elementos, como no podía ser de otra manera, tengan más de racionalismo que de experimental. Considérese la siguiente cita:

Si en lugar de responder a estas preguntas alguien quisiera escaparse de la dificultad diciendo que la definición de sustancia es: algo que puede existir por sí mismo, y que esto debe bastarnos; si se dijera esto, yo haría notar que esta definición vale para cualquier cosa que concebirse pueda, y que nunca servirá para distinguir la sustancia del accidente o el alma de sus percepciones. En efecto, mi argumento es el siguiente: todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado. Es este un principio que ya ha sido admitido. He aquí, además, otro principio: que todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación. De ambos principios infiero que todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es sustancia. ( T 1.4.05.05)

Esta cita pertenece a la Parte IV del Libro I, en concreto a la Sección titulada “De la inmaterialidad del alma”, aquella que dedica a los sistemas filosóficos y en especial al escepticismo, la más citada de la obra de Hume, y también la más compleja y problemática. Como decíamos, aquí Hume quiere reforzar su tesis referida a la causalidad y la creencia (T 1.4.01.08), y para ello esgrime los argumentos escépticos contra ciertos sistemas filosóficos. ¿Qué sistemas considerará? Los propios títulos de las siete secciones lo muestran: los dos primeros los dedica al escepticismo contra la razón y los sentidos, los dos siguientes a la filosofía antigua y la filosofía moderna, y los últimos dos, referentes a la inmaterialidad del alma y la identidad personal. Terminando con una sección de conclusiones provisto de un inicio muy personal, donde recapacita sobre las escasas amistades que le reporta el suyo, ¿su sistema del escepticismo? Hume defiende el escepticismo como una actitud vital en la que se reconoce el error y la insuficiencia de las teorías, donde no hay miedo a la verdad, a que considerando las percepciones desde el punto de vista de la epistemología sin hacer referencia a su objeto, la filosofía tiene poco que decir.

Se le ha afeado muchas veces el recurso que a sí mismo hace en varias ocasiones, sacando a colación detalles personales innecesarios, también que a veces muestra un exceso de confianza, y otras desprende un sentimiento de desazón. Esa es una de las razones, también, por las que F. Duque concluye que es una obra mal equilibrada. Mas, hay que entender, no obstante, que encaja perfectamente en su concepción afectiva de la creencia y de todos los conceptos epistémicos

importantes. Le da valor a sus pensamientos más íntimos en tanto que evidencias introspectivas que debe tener en cuenta. Son hechos, las percepciones siguen siendo objetos que existen en un tiempo y en un espacio, a pesar de que Ayer insista en que Hume afirma que son inestables, precederas, dependientes. Desde otro punto de vista, repetimos la cita antedicha, “pueden existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia”. Cuando la percepción se percibe a sí misma, busca responder a su identidad; cuando percibe objetos, buscan lo mismo. El problema de los objetos es el mismo que el de las percepciones, porque la percepción no deja de ser el mismo hecho. Pero el argumento con el que justifica las separaciones que son para él evidentes, el principio de separabilidad, también le vale para todo, al igual que el principio de la sustancia que se vale por sí.

El principio de separabilidad es donde se encuentra el mayor problema de Hume. Encontramos avisos por parte de F. Duque en sus notas a pié página del *Tratado* (2004, nota 139, p. 109), y lo encontramos más o menos desarrollado en Ayer. Pero ya Hume reconoce también la debilidad de este principio en el *Apéndice*. Ha descompuesto los términos que antes reunían las percepciones a través de conceptos como sustancia – con ese fenómeno de *inhesión* de accidentes cuya *distinción* no entiende –, como el concepto de poder, de producción, de eficacia, o incluso los propios conceptos de causalidad o arbitrariedad. Los ha reducido a contigüidad, semejanza, prioridad, conjunción contante y relaciones con impresiones presentes. Ha descompuesto también la triada tradicional entre razonamiento, juicio y aprehensión, reduciéndolos a aprehensión, es decir, a idea vivaz conectada con impresión presente, o al final, a *modo* de afección. El modo de afección depende de las impresiones, la memoria y la costumbre. Todas devienen de impresiones, por eso, su claridad u oscuridad depende del contenido experiencial. Hume lo repite una y otra vez de muchas formas distintas, lo que concebimos existente no es distinto de lo que concebimos como producto de nuestra imaginación, no hay nada que se añada. La lógica, la naturaleza de la percepción, es la misma. Así ocurre, con todo, incluso con la idea que tenemos de nuestro propio yo. Hume no alcanza, como dice Ayer, a concebirlo más que como una “manejo” de percepciones. La razón que esgrime el escocés, también, una y otra vez, es que cuando se pregunta por su propio yo, únicamente le vienen a la mente percepciones particulares, “no hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones” (T A. 14), y esas percepciones para Hume provienen de los cinco sentidos, y de la conciencia inmediata que tenemos de nuestras percepciones internas. Pero una vez que ha hecho dependientes las percepciones de estos sentidos y ha asegurado que lo que ellos distinguen es la verdad, tenemos lo que se puede concebir distintamente. Son como datos sensoriales simples, unidades de experiencia, como las que demanda Quine para la ciencia. Y, según indica Ayer, dando esta salida material a la mente, no le quedan muchas ideas para volver a

reunir todas esas percepciones distintas de los sentidos en lo que es una visión del mundo coherente, y en este caso, del propio yo:

¿Cuáles son, pues, las relaciones en virtud de las cuales se constituye en un yo un manojó de percepciones? Descontando una referencia bastante sumaria a la semejanza y la causación y la indicación de que «la memoria no tanto produce como *descubre* la identidad personal, mostrándonos la relación de causa y efecto entre nuestras diferentes percepciones (T 262), Hume apenas intenta dar una respuesta, y en uno de los *Apéndices* al Tratado admite no haber conseguido encontrarla y, desde luego, considera que la cuestión de identidad personal plantea un problema que no es capaz de resolver. (Ayer, 1988, p. 89 *error tipográfico original*)

El mayor hándicap lo encuentra Hume en que no es capaz de reconciliar dos principios, según figura en un momento de las conclusiones del *Apéndice* que también reseña Ayer:

Estos principios son que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas (T A. 21)

Ayer acepta que en cuanto a relación lógica no hay razón por la que no se pueda establecer esta separación y uniformidad de las percepciones, pero antepone algunas someras objeciones, entre las que destacamos el papel de la conciencia. Hay momentos en que lo somos y otros que no, entendemos que porque las inferencias o conexiones que se producen entre las distintas percepciones no son autoevidentes sino de una forma muy superficial. Según afirma, Hume no responde y no dice mucho más de esa conexión. Solo menciona un pasaje del Libro II De las pasiones, en el que da por presupuesto la conciencia inmediata del yo y su viveza de impresión: “una concepción tan vívida de nuestra propia persona que no es posible imaginar nada que, a este respecto, pueda superarla” (T 2.1.11.04). A lo que responde Ayer: “Si esto no es un lapsus, la impresión tiene que ser de reflexión, dirigida por la idea del yo, pues Hume mantiene consistentemente en otros lugares que, como ninguna impresión es constante e invariable, uno no tiene impresión de sí mismo” (Ayer, 1988, p. 88). En la cita para demostrar esto último, dice exactamente Hume, que siempre tropieza con una impresión particular, nada más.

Es cierto, parece una incongruencia. Pero Hume dice mucho sobre el yo. Al comienzo del capítulo que dedica Ayer a los cuerpos y los yoes, nos habla de un punto de vista neutral, en el sentido, de percepción que pudiera ser de cualquiera, lanzando una advertencia:

Como elementos primitivos, son neutrales en éste y en todo otro respecto, salvo en el de su carácter intrínseco. Queda por ver si podemos hallar una senda transitable desde ellas hasta los objetos físicos, y si podemos luego encontrar el modo de trazar una distinción entre estos objetos físicos y nuestras percepciones de ellos. (Ayer, 1988, p. 73)

La cuestión es que para Hume el problema del objeto físico es identificado con el problema del yo. Todos son objetos, por lo que el significado de esta palabra, como también considera Ayer, es

muy amplio. ¿A qué se refiere cuando dice “excepto en el de su carácter intrínseco”? Suponemos que en tanto que individuos, es decir, en tanto que individuales y separables. El principio de lo distinguible o principio atomista, ligeramente distinto del principio de no contradicción o de lo concebible posible, presupone una serie de concepciones, y entre ellas el principio de la copia. Hay una actividad mental que antepone relaciones, porque la copia de la realidad no puede ser una percepción constante y continua de los objetos, tiene que conllevar algún tipo de separación discreta. De esta forma se llegan a paradojas como la que destaca F. Duque: “Aunque a primera vista pueda parecer paradójico, es precisamente el atomismo psicológico de Hume el que le hace rechazar el atomismo físico”. Esto le permite introducir en el ámbito de las relaciones la arbitrariedad, la posibilidad de error, es decir, que las cosas que concebimos, incluso por costumbre, sean una ilusión porque su influencia no tiene otra causa que la vivacidad, y la vivacidad, la recurrencia de la experiencia y la impresión presente.

Una objeción fácil, que se suele señalar, es la circularidad de su argumento, a pesar, de que esta sea una de las bazas más importantes de Hume, bien mirada, quizás la que más importa, contra la realidad de la conexión lógica de las causas, es decir, la que implica la separación de los tipos de conocimiento:

Y si alguien quisiera eludir ese ejemplo y pretendiese definir una causa diciendo que es una cosa que produce otra, es evidente que no diría nada. Pues ¿qué es lo que entiende por producción? ¿Puede darnos alguna definición de ella que no sea idéntica a la de causalidad? Si puede, deseo que me la presente; y si no puede, procede en círculo y nos proporciona un sinónimo en vez de una definición. (T 1.3.2.10)

Pongamos otro ejemplo:

Todavía son más frívolos quienes dicen que todo efecto debe tener una causa porque ello está implicado en la idea misma de efecto. Todo efecto presupone necesariamente una causa, pues «efecto» es un término relativo, cuyo correlato es «causa». Pero esto no prueba que todo ser deba ir precedido por una causa más de lo que se sigue que, porque todo marido debe tener mujer, todo hombre deba estar entonces casado. La verdadera cuestión es si todo objeto que empieza a existir tiene que deber su existencia a una causa; y yo afirmo que esto no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto, como espero haber probado suficientemente en los argumentos anteriores (T. 1.3.3.8)

Esto es lo mismo que decir que un enunciado analítico o a priori no añade conocimiento, ni es una explicación, ni expresan generalizaciones legítimas por sí mismas de la realidad. Los dos principios en los que nos estamos centrando, el principio atomista y el de no contradicción, junto con el de principio de copia, son los principios más esenciales de Hume, y todos mantienen ciertas relaciones de implicación. Los principio de copia y atomista ayudan a separar las impresiones en simples facilitando la copia en ideas sin ningún cambio de forma lógica, como ya mostramos en el



punto (2.2). El principio de no contradicción ayuda a argumentar una relación entre las impresiones que sigue siendo cualitativa, en la medida en que no son relaciones de ideas, es decir relaciones lógicas en forma demostrativa. Aquí sitúa otra objeción Ayer. Se suele considerar que la ciencia lanza hipótesis de las que se deducen acontecimientos que se comprueban, es decir, utilizan un método hipotético-deductivo. Mas entiende en qué sentido puede estar Hume defendiendo cierta prioridad u origen en la inducción. Es justo lo que también dice el escocés que está buscando, dónde se halla su originalidad. Pero se detiene en la pregunta, que sí se atreven a responder Locke, Leibniz o Berkeley, respectivamente:

Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser. (T 1.3.05.02)

Lo que no introduce Ayer en ningún momento en todo su desarrollo en estas objeciones que antepone a Hume, es que la alusión a la conciencia del propio yo, que le parece contradictoria en el Libro II, no es una anécdota, al igual que tampoco lo es que Hume haga casi equivalente la creencia a una impresión presente y también con cierto tipo de sentimiento, como reprocha Ayer con la insuficiencia del grado de cualidad. Cuando expone la cita de la tesis, la de la causalidad como hábito, y la creencia como acto sensitivo (T 1.4.1.8), solo añade Ayer: “Aquí resuena a un enunciado anterior”, y cita seguidamente un pasaje del momento en el que Hume argumenta que la impresión presente necesita de cierta inclinación a prestar atención a algo, al igual que todo conjunto de creencias, necesita una inclinación que no es distinta del sentimiento, haciendo que la filosofía no se libre de algo que le es propio a la poesía: la imaginación y la emotividad. Pero Ayer no hace, al menos de momento, mayores implicaciones de todo eso, y se limita a citar de ese momento solo la similitud en cuanto a necesidad de *gusto* entre filosofía y poesía. Es hasta en exceso reiterativo Hume con esta cuestión. Y lo que está con ella diciendo es que la filosofía no puede ir más allá, lo que nosotros interpretamos como una llamada de auxilio a la filosofía natural o el reclamo de una búsqueda moderada de causas, en definitiva, al reconocimiento de la complejidad y la dificultad de un conocimiento completo que dé con la causa suficiente.

Ciertamente, en la actualidad se sabe mucho más sobre cómo funcionan los cinco sentidos, y no hay en la filosofía, parece, una repercusión muy llamativa. La psicología dista mucho de ser una ciencia exacta, la neurología ha avanzado a pasos agigantados sobre todo con el desarrollo de la farmacología, al igual que todas las demás ciencias que se dedican a estudiar el cuerpo humano. Pero lo que ha ocurrido, en el área de la epistemología, es una disgregación de teorías y paradigmas, que centradas en problemas locales atribuyen novedad a alternativas y soluciones que ya han aparecido en la historia de la filosofía. En el caso de Hume, encontramos un origen muy llamativo de tendencias

más o menos actuales. Porque a pesar de ese atomismo, que también podría entenderse hipotético y como reuniendo una diversidad de motivaciones e intuiciones, y, a pesar, también del mecanicismo asociativo, hay una riqueza, que como suele ocurrir siempre que se interpreta, se pasa por alto. Desde mi punto de vista, si bien Hume no habla en términos de sentido y referencia, se plantea desde muchas perspectivas lo que supone. No por otro motivo son los objetos y los cuerpos, su segunda diana para los argumentos escépticos, después de serlo la razón. En cuanto al sentido, la consecuencia de no tener en cuenta los Libros II y III, es que no se llega a ver cómo las diferentes esferas de la vida determinan los significados, generándose analogías de todo tipo, cuyas formas lógicas dejan de tener sentido por sí mismas, en la medida en que son usadas para múltiples fines.

Tomar una cosa por otra, por su similitud de impresiones en la mente, no solo es un mantra que repite por toda la obra, prometiendo a la idea un papel esencial. Hay una sección dedicada exclusivamente a ello, donde explora el uso de las relaciones de contigüidad y similitud para el conocimiento de los hechos, así como los efectos de la costumbre. Revaloriza aquí el papel de la causalidad por ser la única relación que va más allá de los sentidos. Contigüidad y similitud siguen manteniendo una cualidad, digamos, perceptiva, un acceso a simple vista, pero llevadas más allá de los sentidos, es decir, a constituir un fundamento de una relación causal, de una conexión que no es perceptible, llegamos a una de las mayores falacias que tienen los razonamientos tanto naturales como filosóficos. La similitud y la contigüidad, no es solo espaciotemporal, es también simbólica, es decir, involucran de por sí inferencias causales. Y de hecho de aquí extrae el propio método para el estudio de los procesos mentales, incluso del lenguaje:

La única dificultad que aún puede quedar en este asunto deberá referirse a esa costumbre que tan fácilmente hace recordar toda idea particular que podamos necesitar, y que es suscitada por una palabra o sonido a la que normalmente unimos tal idea. En mi opinión, el modo más adecuado de dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente consiste en aducir otros ejemplos análogos, así como otros principios que facilitan su actuación. Es imposible explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales. Nos basta con poder dar cuenta satisfactoria de ellas gracias a la experiencia y la analogía. (T 1.1.7.11)

A nivel de imaginación, estas inferencias basadas en la analogía, aunque útiles y necesarias, cuando no son controladas por sentimientos de moderación, se utilizan fraudulentamente para vivificar las creencias que nos interesan. Así, un ejemplo, adicional en la sucesión de su argumentación, es la educación, ese conjunto de enseñanzas que por repetición asumimos de forma acrítica y que de adultos influyen nuestras conductas y creencias. La credulidad forma parte de la naturaleza humana, de su espíritu gregario, un fenómeno que favorece todo tipo de regularidades en lo social y en la esfera de lo simbólico. Sin embargo, y esto es lo importante, desde el punto de vista de la epistemología, o de la ciencia del hombre, ese proyecto científico que se propone como objeto

central el fenómeno moral, todas las percepciones son iguales, deben ser iguales, pero como entidades físicas, como unidades, y en este sentido, no hay diferencias entre la idea de objeto y la idea de sujeto. La diferencia, en el Libro 1 del *Tratado*, se establece, como veremos ahora, en la complejidad.

Cuando expone sus reglas para razonar por relaciones causales, una propuesta claramente positiva de solución al supuesto escepticismo radical como indica Ayer, suficiente para no pensar que Hume no daba fundamentos para la creencia, es un momento, sin embargo, donde expone una serie de aclaraciones fundamentales. Aquí un esquema de los ocho principios lógicos de la causalidad:

(1) Contigüidad en espacio y tiempo

(2) Prioridad

(3) Unión constante

(4) Causa suficiente: derivada de la experiencia

(5) Semejanza: distintos objetos, mismos efectos (abstracción)

(6) Diferencia: objetos similares, distintos efectos (razón suficiente para diferenciar entre causas)

(7) Las causas se dividen en partes y los efectos son un efecto compuesto (“debemos guardarnos de sacar una conclusión tal de pocos experimentos”)

(8) Cuando un objeto permanece “en su plena perfección” por un tiempo y no produce su efecto es porque debe ser auxiliado por otros factores causales que hay que tener en cuenta.

Los cinco últimos son extraídos del mismo principio: a iguales causas, se siguen iguales efectos: la regla (4) que se extrae de la experiencia. Tanto lo que precede como lo que sigue a la enumeración de estos principios es de máxima relevancia. Para presentarlos, recuerda que no hay conocimiento de causas sin experiencia, no basta un mero examen del objeto. ¿La razón? Cualquier cosa puede producir cualquier otra: el principio del atomismo. Y en seguida pasa al principio de no contradicción: “que la conjunción constante de objetos determina su causalidad; y que hablando propiamente no hay más objetos contrarios entre sí que existencia y no existencia” (T 1.3.15.01). Y lanza el argumento más sólido que encuentro en su razonamiento, que causa y efecto son una relación y no una propiedad de los objetos, ya anteriormente esgrimido:

no hay nada existente, sea externa o internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación. (T 1.3.02.05)

Es una relación lógica que atribuimos indistintamente a una variedad ingente de fenómenos que nada tienen que ver entre ellos, ser causa o efecto no apunta a una cualidad esencial del objeto, sino solo en ciertos respectos. ¿Cuáles? Los ocho citados. Si nos fijamos, hay una relación de *equivalencia*, que no rechaza tras refutarla en sus múltiples formulaciones racionalistas. Se salva de la inconsistencia haciéndola derivar de la experiencia. Pero ojo, tras exponer sus ocho reglas,

denomina a su teoría, LÓGICA, una tan evidente como – avisa –, quizás, inútil, pero suficiente para mostrar que las elevadas meditaciones de los escolásticos se basan en sofismas. Y terminará la sección alegando el factor de la complejidad. Ayer siembra dudas acerca de ese principio de razón suficiente, pero no presenta el factor de la complejidad en toda su significación, un factor en el que se centrará Narváez Cano (2019) en su estudio de la causalidad.

El motivo más plausible por el que debemos reducir la causalidad a una conjunción contante y a estas reglas tan sencillas, no está tanto en el principio del atomismo, que es lo que más se le objeta a Hume, ni tampoco por el cierto espíritu metafísico que desprende el principio de lo posible como lo restante al principio de contradicción del que ahora sacaremos alguna consecuencia, sino que la complejidad resulta tan inasumible que completar la explicación de la verdadera relación causal, la conexión necesaria, la razón suficiente, resulta casi imposible. La dificultad no está en las reglas, sino en su aplicación. Dice literalmente:

No hay fenómeno en la naturaleza que no esté compuesto y modificado por tantas circunstancias diferentes que, para llegar al punto decisivo, no nos veamos precisados a separar cuidadosamente lo superfluo de lo importante, y a investigar mediante nuevos experimentos si toda circunstancia particular del experimento primero le era esencial. (T 1.3.15.11)

La dificultad se redobra en el punto en el que evaluamos los métodos:

Si esto sucede incluso en filosofía natural, ¿cuánto más ocurrirá en la moral, donde existe una complicación mucho mayor de circunstancias, y donde las opiniones y sentimientos esenciales a cualquier acción de la mente son de tal manera oscuros e implícitos que escapan a menudo a nuestra más rigurosa atención, y resultan no sólo inexplicables en sus causas, sino incluso desconocidos en su inexistencia? (T 1.3.15.11)

Pero siguen, los objetos de la filosofía natural, estando sometidos a las mismas vicisitudes que en la filosofía moral, sus objetos desde el punto de vista científico y experimental tienen igualdad de estatus en cuanto que hechos, como ocurre entre las propias percepciones. El principio de separabilidad va encaminado a expresar esta perspectiva. Y esta es una idea central que en la interpretación escéptica se obvia, centrando la atención, como comenta Ayer, más en la “chocante” afirmación de que podemos dudar de la existencia de los cuerpos, así como de la causa, degenerando en el fondo todo conocimiento a probabilidad (Ayer, 1988, p. 37, 92). Su objetivo último, es probar que “todas las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares” (T 2.3.02.08), es decir, “que no hay más que un género particular de necesidad, lo mismo que no existe más que uno de causa, y que la distinción común entre necesidad moral y física carece de fundamento en la naturaleza” (T 1.3.14.33).

Estas son las implicaciones que podemos extraer del principio del atomismo, pero ¿y del principio de no contradicción o de lo posible que es concebible si no hay relación de contradicción? Resulta en un principio igual de metafísico, en el fondo; proviene de Leibniz, y también junto al otro, de Descartes. Ayer sugiere que el principio de contradicción no es lo que caracteriza a las matemáticas. Cita un contraejemplo de W. Kneale en *Probability and Induction* (1949), la conjetura de Goldbach, que vendría a mostrar un ejemplo de una proposición matemática que no es necesaria, es decir, que no se puede saber si es falsa o verdadera, a pesar, de que no tenga casos contrarios: “todo par mayor que 2 es la suma de dos primos”. La certeza absoluta no siempre acompaña a las matemáticas. Y además, continuaría Ayer, las contradicciones a veces no se ven a simple vista y entonces lo concebible no coincide con lo que no incurre en contradicción. Es una, posibilidad, no obstante, acorde con el tipo de cosas que admitiría Hume. Favorecería a la línea donde Ayer y F. Duque ven una mezcla de la certeza lógica y de la certeza de la experiencia, entre lo lógico y lo psicológico. En cualquier caso, según la que creemos es la interpretación de Ayer, estrechamente ligada al positivismo, donde el sistema de Hume “descansa en firme” es en el dominio de las cuestiones de hechos, efectivamente (p. 97). Por lo demás, Ayer sitúa a Hume en una postura no especialmente escéptica, reconociéndole una crítica a la causalidad que no destruye la creencia. Admite problemas, eso sí, en la reconstrucción del sujeto, en la idea del yo, ante lo que demanda para la teoría del escocés mayor atención al cuerpo y a la combinación de la vista y el tacto, además, de, entre otras cosas, más presencia para los razonamientos deductivos en la ciencia. Destacando, también, algunos inconvenientes con respecto a los principios de lo concebible y el principio de no contradicción.

Aquí, en el presente trabajo, se destaca el papel de la complejidad y de la intuición, proveniente de las preocupaciones morales, políticas y religiosas, de que al tiempo que son posibles de formalizar como una ciencia natural – cosa que argumenta en uno de sus *Ensayos políticos* sobre si es posible una ciencia de lo político o no –, mantienen diferencias esenciales, entre ellas, que no hay verdad o falsedad en los juicios éticos porque dependen de los sentimientos y las intenciones. Ese tipo de conocimiento es el que le devuelve a la tierra, y también el más complejo, tanto que duda incluso de si sus resultados no van a hacer de sus intenciones más una “jactancia” que una obra cumplida (T 1.3.15.11). La fortaleza de lo que le ha costado tanto forjar, de lo que a tanto le ha hecho renunciar, viene del sentimiento de que había cosas que no se podían dejar sin repuesta. Y encuentra un modo refinado y bastante desarrollado para presentar batalla, refutando a la teodicea, ya sea empirista como racionalista, en sus propios términos y con sus propias herramientas. Ningún número de eventos será suficiente para probar la necesidad lógica de una ley causal. ¿Solo porque, al menos, a nivel de percepción son unidades discretas y lo concebible es posible y viceversa, excepto la absoluta contradicción? Estos principios le llevan a enunciados muy incompresibles, como que de cualquier cosa puede efectuarse cualquier otra. Parece que ha tenido que romperlo todo, para volverlo a

componer de nuevo. Pero con lo que ha roto realmente es con la necesidad lógica como fuente de conocimiento sobre cuestiones de hecho. Una crítica que le hace Ayer al respecto de la acción a distancia, que niega Hume, o la prioridad de la causa, es la siguiente: “no hay ninguna base lógica para excluir un intervalo de tiempo entre los estados de cosas que reúne una ley” (8). Y a este respecto, tampoco creo que con evidencias experimentales dejara Hume de conceder que se pueden admitir acciones a distancia, mas no afecta a su sistema. El tema de la prioridad lo menciona luego, poniendo excepciones para considerar que no implicaría su negación, una rotunda eliminación del tiempo.<sup>22</sup> Pero, la cuestión, es que no sería una base lógica la requerida, sino experiencial. Después se haría lógica y su fundamento será una incierta relación de *analogía*.

### 3.6. Conclusiones

En relación con las conclusiones que extrajimos a raíz del texto de Quine, nos propusimos comprobar en qué medida eran contrarias o complementarias con la filosofía de Hume. Nuestras conclusiones tras el análisis de algunas partes de su obra podrían ser las siguientes:

(1) El principio atomista y el principio de copia implican la separabilidad de la experiencia y el origen experiencial de todos los contenidos de la mente. No implican, no obstante, el imposible empirismo de la reducción término a término que se le atribuye desde el positivismo lógico. Hume se sitúa en un ámbito prelingüístico y demanda el auxilio de la ciencia natural. Tales principios son hipotéticos y entendibles solo a la luz de su sistema completo. Pueden ser pensados como estrategias para eliminar las conexiones entre las percepciones sin menoscabo de su origen experiencial.

(2) El principio de lo concebible, basado en Leibniz, se coordina con el atomista, basado en Descartes, para dar lugar a la división entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. En la medida en que las relaciones de ideas se basan en tautologías, equivalen a la noción de enunciado analítico que comparten el positivismo y Quine, aunque éste último, erróneamente le asigne al positivismo una noción kantiana o leibiziana. Sin embargo, teniendo en cuenta los ensayos de Hume en el *Tratado*, de buscar un origen intuitivo y perceptivo a los elementos de los sistemas formales de las matemáticas, lo tautológico, o lo que es lo mismo, el principio de no contradicción no cubre todo lo que abarcan las relaciones de ideas. Esas relaciones de ideas consolidadas en las cuatro relaciones ( semejanza, número o cantidad, grados de cualidad y contrariedad) tienen su origen en las impresiones sensibles.

---

<sup>22</sup>Cuando especifica la “prioridad” como segunda relación definatoria de la causalidad (T 1.3.02.07), hay una nota a pié de página que no aparece en las traducciones de F. Duque y Viqueira, según se informa en la traducción de Tasset. Hume remite la continuación de este asunto de la *prioridad* a la Sección 5, Parte 4, Libro I donde trata la inmaterialidad del alma. Aquí habla de que hay relaciones causales que parten de la sucesión, pero que completamos la noción causal con la noción de conjunción local, como es pensar que el sabor de una fruta está en ella contenido.

(3) En cualquier caso, la certeza obtenida en esas cuatro relaciones no se logra en las tres relaciones que engloba en las cuestiones de hechos: identidad, relaciones de tiempo y lugar, y causa y efecto. Y la razón menos considerada y más importante, tiene que ver con la complejidad, al tiempo que la certeza de que son susceptibles las relaciones de ideas deviene de la simplicidad de las apariencias que consideran.

(4) De esta forma, la dicotomía tradicional A/S, por un lado, se diluye y, por otro, se establece para impedir que la noción leibniziana de enunciado analítico o la noción de idea clara y distinta de Descartes, estrechamente ligadas a la idea de sustancia o esencia, puedan tomar parte para afirmar existencia o cualidades del mundo.

(5) En general, Hume hace una labor considerable de deconstrucción de todos los dualismos filosóficos tradicionales, con el objetivo de fundamentar la posibilidad de un estudio científico de la política y de la moral. El dominio de la libertad y del alma no deja de ser susceptible de conocimiento empírico, ni es exclusivo de la religión. El fenómeno mental y cultural es explicable a través de leyes que son generalizaciones empíricas equivalentes a las de la ciencia natural, la diferencia radica en su complejidad.

(6) La filosofía del lenguaje en tanto que análisis lógico del lenguaje, es útil para descubrir los sofismas de los filósofos, pero seguimos en un ámbito de relaciones de ideas desde el que es difícil lograr un conocimiento ampliativo sobre nuestro propio conocimiento. Los problemas epistémicos no son problemas lógicos, sino problemas similares a los de la ciencia natural y, al igual que los métodos de las ciencias se adaptan a sus objetos específicos de investigación, así también los métodos de la epistemología deben adaptarse al suyo. El objeto de la epistemología es quizás el más complejo de todos y debe de tener en cuenta todas las dimensiones: física, biológica, social, cultural, etc.

(7) Este es el espíritu de la naturalización de la epistemología que se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XX, el mismo que contiene la filosofía de Hume. De aquí deducimos su pasmosa actualidad y vigencia.

(8) El escepticismo desafía a la epistemología cuando pretende ostentar el lugar de filosofía “primera”, es decir, de lo que tradicionalmente ha sido la metafísica, por medio de un tipo de razonamiento a priori del que no es capaz de dar cuenta sin recurrir a nociones preexistentes con amplia trayectoria cultural y sin caer en la circularidad de una tautología. No se aplica tanto al conocimiento cuando se sitúa en las inmediaciones del objeto, como cuando trata de situarse sobre la totalidad de ellos o en un lugar aparte no se sabe dónde.

### **Epílogo: naturalismo y moderación**

En un reciente artículo de uno de los epistemólogos más reconocidos del siglo XX, Hilary Putnam, nos encontramos una crítica mordaz al naturalismo, el cual emparenta con el evolucionismo y el relativismo. Como el propio título indica, trata de argumentar “¿Por qué la razón no puede ser naturalizada?” (2007). Se confirma la mala prensa que persigue al naturalismo, pero certificamos también que se trata de una concepción exclusivamente eliminativista. La crítica principal al naturalismo es la misma que encontramos en otra obra ya mencionada, *La naturalización de la epistemología: problemas y límites*, de Tobies Grimaltos y Julián Pancho García (2005): el problema de la circularidad (p. 8). Se presupone que el naturalismo implica la eliminación de la normatividad, suponiendo con ello la naturaleza convencional de toda norma, así como, la negación de todo realismo epistémico. Putnam reconoce que “en conversación” Quine no prescinde del ámbito de lo normativo, y que es en su artículo “La naturalización de la epistemología” donde se extrae inexorablemente esa eliminación. Nos preguntamos, entonces que querría expresar Quine cuando dice: “hay, pues, un contenimiento recíproco, si bien en diferentes sentidos: de la epistemología en la ciencia natural y de la ciencia natural en la epistemología” (Quine, 1986, p. 118); una apreciación que resalta en varias ocasiones. Putnam obvia, además, la crítica que plantea Quine al método de verificación empirista en “Dos dogmas del empirismo”:

Asiento a ‘p es verdadera’ siempre que asiento a p; por lo tanto, aceptaré un método como confiable siempre que produzca opiniones que aceptaría. Yo creo que, de hecho, para Quine en esto se convierte lo normativo: la búsqueda de métodos que produzcan opiniones que uno mismo aceptaría. (Putnam, 2007, p. 213)

Ciertamente, Quine se presta a esta crítica cuando pretende solucionar el problema de la significación con una teoría fisicalista según la cual la epistemología debiera centrarse en el estudio de las "irritaciones físicas de nuestras superficies" (Quine, 1975, p. 72) y su repercusión en el sistema nervioso. No hay duda de que desplazar los problemas epistémicos a problemas empíricos, no es ninguna solución, pero no hay razón para pensar que la filosofía no se pueda beneficiar de los avances de las ciencias cognitivas, o de una visión evolucionista de los principios del conocimiento. Putnam, como ejemplo de rechazo del naturalismo, no está dispuesto a pensar que la filosofía no sea autosuficiente y no tenga legitimidad para situarse en el lugar que la quería Kant, como tribunal de la razón, por eso llega a sentenciar lo siguiente: “Lo que está mal en la epistemología evolucionista no es que los hechos científicos estén mal, sino que ellos no responden pregunta filosófica alguna” (Putnam, 2007, p. 198). ¿Por qué no pueden ayudar a responder preguntas filosóficas? ¿No ha cambiado el desarrollo científico y de la sociedad el carácter de la filosofía? Cuando volvemos nuestra



mirada a los grandes filósofos griegos encontramos la plena vigencia de los problemas que inauguran, pero pensar que no ha habido ninguna evolución no resulta tan evidente, y al final depende lo que cada uno ponga en valor. Alegar un motivo lógico, como es el del problema de la circularidad, nos lleva a la misma cuestión que hemos tratado a lo largo de todo este trabajo: la lógica puede llevarnos a la ilusión de certeza solo por la conformidad con una serie de criterios preestablecidos. ¿Cómo superar ese solipsismo metodológico, que para Putnam implica uno ontológico? Eso es lo que logra desde, nuestro punto de vista, un naturalismo entendido como reconocimiento de la complejidad, que no resulta, en absoluto, incompatible con la propia visión de Putnam. Si no hubiese entendido el naturalismo en su forma eliminativista, a tenor de lo que entendemos con la lectura de su artículo, no lo hubiera rechazado. Y Hume, por su parte, hubiera estado también muy de acuerdo con este pensamiento:

Si la razón es, tanto inmanente como trascendente, entonces la filosofía, como la reflexión sobre los límites de la cultura y como argumentos acerca de cuestiones eternas, se encuentra, tanto en el tiempo como en la eternidad. (Putnam, 2007, p. 215)

El espíritu conciliador de Hume es patente en cada una de sus tesis principales, lugar donde hallamos la causa de las inconsistencias de que se le acusa. Levanta todo el arsenal de argumentos escépticos contra lo más indudable, mas aporta motivos suficientes para creer en la cognoscibilidad de lo más incierto: la voluntad humana. Sustrae toda moral a la utilidad egoísta, pero asegura que la sociedad no sería posible sin un fondo humanitario y un espíritu universal de justicia. Quienes han visto en Hume el mayor escéptico, no han hecho más que reflejar su nota propia de radicalidad.

## **Bibliografía**

- Acero, J. J. (2001). *Introducción a la filosofía del lenguaje* (E. de Bustos Guadaño & D. Quesada, Eds.; 5a ed.). Cátedra.
- Álvarez G. S. (2015). *La teoría de la justicia de David Hume. Tesis doctoral*. Universidad de Sevilla.
- López Molina, A. M. (2011). *Conocimiento y verdad: pragmatismo, contextualismo y solución epistémica*. Logos (Universidad Complutense de Madrid. Seminario de Metafísica), 43, 251–273.
- Ayer, A. J. (1988). *Hume*. Alianza Editorial.
- Chibeni, S. S. (2011). “Hume e o dogma do reducionismo.” *Kriterion: Revista de Filosofia*, 52(124), 343–353. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2011000200006>
- Dewey, J., & Faerna, Á. M. (2022). *Lógica: La teoría de la investigación* (1. ed., Vol. 173) [Book]. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Dicker, G. (1998). *Hume's epistemology and metaphysics: an introduction*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203020715>
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (C. Cogolludo Mansilla, Ed.). Alianza.
- Ferrater Mora, J. (2020). Diccionario Ferrater Mora (J. Vergés Gifra & J. M. Terricabras, Eds.; 6a edición). *Geminatae e-ditiones*.  
– (1983). *De la materia a la razón ([2a ed.]*). Alianza.
- Fogelin, R. J. (2005). *A defense of Hume on miracles*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825776>
- Frege, G. (1984). *Estudios sobre semántica* [Book]. Orbis.
- Friedman, M. (2006). “Carnap and Quine: twentieth-century echoes of Kant and Hume.” *Philosophical Topics*, 34, 35–59.
- García Roca, J. (1981). *Positivismo e Ilustración, la filosofía de la vida de Hume* (F. Montero Moliner, Ed.) Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía.
- Grimaltos, T., & Pacho García, J. (2005). *La naturalización de la filosofía : problemas y límites* (T. Grimaltos & J. Pacho García, Eds.) Pre-Textos.
- González Osorio, Á. (2011). “Sobre la distinción analítico-sintético. Una respuesta de John R. Searle.” *Disertaciones*, ISSN-e 2215-986X, Nº. 2, 2011, Págs. 180-192, 2, 180–192.

- Hans Hahn, Otto Neurath, & Rudolf Carnap. (2002). "Manifiesto del círculo de Viena". *Redes*, 18, 103-149 <https://ediciones.unq.edu.ar/254-redes-no-18.html>
- Hume, D., & Viqueira, V. (2004). *Tratado de la naturaleza humana*. El Cid Editor.
- (2005). *Ensayos políticos* (C. A. Gómez, Ed.; 2a ed.). Unión Editorial.
  - (2006) *Investigación sobre los principios de la moral* (Carlos. Mellizo, Ed.; 1a ed. rev. en "Á."). Alianza.
  - (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano* (J. de Salas Ortueta, Ed.). Alianza.
- Tasset. J. L. (2016). "Virtudes y utilidad en David Hume y Jeremy Bentham." *Agora. Papeles de Filosofía*, 36(1). <https://doi.org/10.15304/ag.36.1.3101>
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza.
- (1981). "Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea" (Traducción de Rogelio Rovira). *Revista de filosofía* (Madrid), 4, 239.
  - (2004). *Lógica*. El Cid Editor.
  - (1979). *Crítica de la razón pura* (F. Larroyo, Ed.; 5a ed.) [Book]. Porrúa.
- Koterski, & Artur. (2015). "Quine's Two Dogmas as a Criticism of Logical Empiricism" *Philosophia scientiae*, 19(19–1), 127–142.  
<https://doi.org/10.4000/PHILOSOPHIASCIENTIAE.1046>
- Leibniz, G. W. (1997). *Discurso de metafísica* (J. Marías, Ed.; 3a reimpr.). Alianza.
- (2003). *Monadología*. El Cid Editor.
- Locke, J. (2013). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. O'Gorman, Ed.; 2ª ed., 3ª reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Marquard, O. (1999). "Idealismo y Teodicea". *Reflexión: Revista de Filosofía*, ISSN 1130-5533, Nº. 3 (Segunda Época, Vol. 3), 1999-2000 (Ejemplar Dedicado a: El Fin Del Mal. Teodicea y Filosofía de La Historia Desde El Idealismo Alemán), Págs. 17-34, 3, 17–34.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8780998&info=resumen&idioma=ENG>
- Meeker, K. (2011). "Quine on Hume and the Analytic/Synthetic Distinction". *Philosophia*, 39(2), 369–373. <https://doi.org/10.1007/S11406-010-9286-1/METRICS>
- (2013). "Hume's radical scepticism and the fate of naturalized epistemology". 196. <https://philpapers.org/rec/MEEHRS>
  - (2013). "Ethics and epistemology in hume". *European Legacy*, 18(4), 457–466. <https://doi.org/10.1080/10848770.2013.791443>
- Moreno Pizarro, M. I., Patiño Díaz-Alejo, G., & Hume, D. (2010). *Hume, leyendo el resumen de un libro recientemente publicado titulado "Tratado de la naturaleza humana" (1-25) y la Investigación sobre los principios de la moral (apéndice I)* (Edición digital). Publicacions de la Universitat de València.

- Narváez Cano, J. (2019). *Hume y la causalidad: problemas y soluciones* (Primera edición.) [Book]. Editorial Universidad del Rosario.
- Novack George. (1975). *Los orígenes del materialismo*. Buenos Aires.
- Noxon, J. (1987). *La evolución de la filosofía de Hume*. Alianza.
- Orozco, M. G. (2014). “Epistemología social normativa: Fuller vs. Goldman”. *Acta Sociológica*, 63, 41–63. [https://doi.org/10.1016/S0186-6028\(14\)70475-X](https://doi.org/10.1016/S0186-6028(14)70475-X)
- Putnam, H. (2007) “¿Por qué la razón no puede ser naturalizada?” *Signos Filosóficos*, vol. IX, núm. 18, julio-diciembre, 193-216
- Quine, W. van O. (2002). *Desde un punto de vista lógico* (2a ed. rev.). Paidós.  
– (1974). *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Tecnos.
- Ridge, M. (2003). “Epistemology moralized: David Hume’s practical epistemology”. *Hume Studies*, 29(2), 165–204.
- Rorty, R. (2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (6a ed.) [Book]. Cátedra.
- Russell, B. (1977). *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Siglo veinte.

David Hume y el empirismo en la modernidad: Un precedente de la naturalización contemporánea de la epistemología

Sheila García Gallardo

**Director**

Dr. Matthieu Fontaine

**Trabajo fin de Máster**

Máster Universitario en Filosofía y Cultura Moderna  
2022/2023