

## EXPERIENCIA Y CONOCIMIENTO EN DAVID HUME (\*).

Francisco Rodríguez Valls. Universidad de Glasgow

**Summary.** Hume's concern is an enquiry on human nature in which clearly appears on the foundation of experience how human faculties of knowledge attain their objects and which epistemological foundations of assertions about them are. It is possible a deductive knowledge as far as mind makes a comparison among its abstract ideas. In so far mind tries to grasp objects only apprehensible by senses its foundation is sensitive experience. Hume's main interest is that second sphere of mind; his problem is if such an experience is enough as a solid ground in order to get an inductive knowledge.

### 1.- El propósito de la filosofía de Hume.

En el borrador de una carta redactado entre Marzo o Abril del año 1734, cuando contaba veintitres años de edad y se disponía a comenzar la redacción definitiva de su *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume escribe al Dr. George Cheyne en los siguientes términos: "Teniendo ahora tiempo y ocio para enfriar mis apasionadas imaginaciones, comencé a considerar seriamente cómo habría de proceder en mis investigaciones filosóficas. Encontré que la filosofía que nos había llegado desde la antigüedad adolecía del mismo inconveniente que la filosofía natural, a saber, el ser totalmente hipotética y depender más de la elucubración que de la experiencia. Todo el mundo consultaba su imaginación a la hora de elaborar sistemas de virtud y felicidad, sin tener en cuenta la naturaleza humana, de la que toda conclusión moral ha de depender. Decidí, por ello, hacer de ésta el objeto principal de mi estudio y la fuente de la que haría derivar toda verdad en teoría literaria, así como en moral" (1).

El estudio de la naturaleza humana, al parecer de Hume, no sólo acaba en dibujar un mapa más o menos exacto de las distintas facultades del hombre sino que puede suponer un progreso en el resto de las ciencias, incluso en las ciencias naturales. A sostener tal cosa le mueve el considerar que todo tipo de ciencia depende en más o menos medida de la ciencia del hombre “en tanto que son realizadas por el conocimiento de los hombres y son juzgadas por sus poderes y facultades. Es imposible decir qué cambios y desarrollos podríamos conseguir en esas ciencias si estuviéramos exhaustivamente familiarizados con el límite y el poder del conocimiento humano y pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos y la naturaleza de las operaciones que utilizamos en nuestros razonamientos” (2). Hume se compromete a realizar esta tarea pero, como es obvio ya que pretende subsanar el que considera error principal de gran parte de la herencia filosófica que ha recibido, no puede formular los principios y dinámica de su objeto de estudio construyendo en su imaginación un modelo plausible que más o menos responda a eso de lo que todos tienen experiencia y que concuerdan en llamar naturaleza humana. El interés de Hume no consiste en explicar la naturaleza humana a través de hipótesis y construcciones mentales sino en describirla tal y como de hecho se da y, para ello y a su juicio, sólo hay un camino: observarla en sus operaciones concretas y describir sus actuaciones. “Me parece evidente que siéndonos la esencia de la mente tan igualmente desconocida como la de los cuerpos exteriores, debe ser igualmente imposible formar cualquier noción de sus poderes y cualidades de otra manera que desde cuidadosos y exactos experimentos y desde la observación de los efectos particulares que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones” (3). Su crítica a la tradición filosófica no consiste, como es de suponer, en negar que los diferentes fundamentos sobre los que los sistemas se construyen sean plausibles o más o menos convincentes, que no engargen con más o menos coherencia los fenómenos del mundo, que no los expliquen con más o menos dificultades desde sus supuestos; se dirige más bien a la presunta necesidad de fundar en supuestos los fenómenos del mundo y a la posibilidad de justificación racional de tales supuestos más que a sus virtualidades explicativas. No pretende criticar que los diferentes “principios” expliquen o no sino la forma y la posibilidad misma de elaborarlos. Para descubrirlos, si es que puede hacerse tal cosa, para hallar -en expresión de Hume en el *Abstract* (4)- el “cemento” que une los distintos elementos del cosmos, no se puede, desde la presencia de algunos fenómenos, consultar a la propia imaginación para ver desde qué perspectiva se puede “construir” el sistema del mundo. La única forma de hallar ese “cemento” no es inventar los principios de unión sino, en todo caso,

descubrirlos desde la observación detenida y atenta de las cosas mismas, en la medida en que están abiertas a la experiencia humana. No se puede hablar de realidad en general como si la realidad fuera un terreno sobre el que el hombre tiene una visión completa y privilegiada y sobre la que tiene derecho a juzgar sin limitación; se trata de hablar desde la experiencia que los hombres pueden alcanzar de ella y, por tanto, de situar el acceso a lo real dentro de los límites desde los cuales la aprehenden. El conocimiento del hombre, y también la ciencia como actividad humana, deben ser realizados no según moldes a priori que pueden ser concebidos más bien como invenciones convincentes que como conocimiento real, sino según los moldes de la experiencia, del conocimiento que los hombres pueden alcanzar con verdad, aunque a través de él alcancemos mucho menos de lo que "pretendemos" conocer. "Aquí, en verdad, se halla la más justa y plausible objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en materias que son inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad" (5).

Así como Newton -precedido entre otros por Galileo y Bacon- había protagonizado un cambio radical en la filosofía natural al pretender limitarse a describir los fenómenos físicos y al considerar la observación y la experiencia física como únicas fuentes del saber que quería alcanzar, Hume se dispone a realizar un intento semejante en lo que denomina "disciplinas morales". Ese intento está resumido en el subtítulo del Tratado: "*An attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*". Como es clásico afirmar entre los estudiosos y como, por ejemplo, Alexander Broadie vuelve a recordar en su reciente libro *The tradition of Scottish Philosophy. A New perspective on the Enlightenment*, "el término "moral" es utilizado por Hume en un sentido más amplio que el que nosotros utilizamos hoy. Para Hume las "disciplinas morales" (*moral subjects*) incluyen todos los temas que tienen que ver con la vida del espíritu. El contenido de nuestra conciencia perceptual o estética no es menos cuestión moral que el contenido de nuestra conciencia moral. Y cuando Hume habla de "razonamiento experimental" no tiene en mente un razonamiento fundado en experimentos. Hoy en día -aclara Broadie- opondríamos su "razonamiento experimental" a un "razonamiento a priori". Esto es, Hume busca dibujar un mapa de la naturaleza humana no sobre las bases de un análisis de conceptos o trabajando desde una posición teológica que considera la naturaleza de Dios y sus

propósitos. En lugar de eso el fundamento de Hume es la experiencia. (...) Su intención es observar a los seres humanos y luego obtener conclusiones desde esas observaciones realizadas sin presupuestos teóricos” (6).

Hume pretende ser, como se le ha llamado tantas veces, el “Newton de las ciencias morales”. No puede decirse, sin embargo, que intente aplicar o trasladar escrupulosamente el método newtoniano a la moral en el sentido amplio que él le da. Para que eso fuera así se hubiese requerido, entre otras cosas, que el pensador escocés conociese en profundidad los escritos de Newton, lo que -siguiendo a Noxon (7)- no parece probable puesto que, al igual que la mayoría de los intelectuales de su época, no poseía el conocimiento matemático suficiente como para que su lectura no le crease problemas insalvables en el seguimiento de la exposición y, por tanto, de comprensión. Hume conoce los propósitos de la revolución newtoniana a través de divulgadores como Clarke. Es consciente, además, de que existen diferencias substanciales entre la observación física y la que puede realizarse en la ciencia del hombre. No hace y no pretende hacer en las disciplinas morales como Samuel Clarke -teólogo anglicano- hizo en su ciencia llevado por una excesiva admiración al científico inglés: aplicar rigurosamente los principios newtonianos para demostrar la existencia de Dios y cuyos resultados hablan por sí solos en la frase de Anthony Collins de que nadie había dudado de la existencia de Dios hasta que el Dr. Clarke había tratado de demostrarla (8); o como otro amigo de Newton, Johan Craig, hizo al publicar un libro titulado *Theologiae christianae principia mathematica*. Hume es consciente de que la forma de los experimentos no puede ser la misma en filosofía moral y en filosofía natural puesto que sus objetos no son idénticos. La filosofía moral tiene, según Hume, una desventaja que no tiene la natural, y es que no puede preparar sus experimentos con anticipación y después volverlos a repetir en las mismas circunstancias para resolver las posibles dificultades que hayan surgido en el anterior (9). En filosofía natural, afirma Hume, “cuando yo no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en alguna situación, necesito tan sólo colocarlos en esa situación y observar qué resulta de ella; pero si intentase de la misma manera aclarar alguna duda en filosofía moral, colocándome en el mismo caso que yo considero, es evidente que esta reflexión y premeditación perturbaría tanto la actuación de los principios naturales que tornaría imposible sacar una conclusión exacta de este fenómeno” (10). En filosofía moral, continúa Hume, “debemos recoger nuestros experimentos de una cuidadosa observación de la vida humana y tomarlos tal y como se presentan en el curso corriente del mundo, por la conducta de los hombres en sociedad, en sus negocios y en sus placeres” (11). Hume no es un discípulo de

Newton que trata de aplicar los principios de su maestro a otro campo del saber. Hume recoge de él los que consideraba, entre otros que ahora no vienen al caso, fundamentos de su revolución: el ceñirse a la observación y a la experiencia como únicos criterios de conocimiento seguro y de eficaz descripción de la realidad y válidos para desterrar las hipótesis pseudometafísicas que por intentar explicar el mundo, en lugar de describirlo, diseñaban modelos en los que el que fenoménicamente aparecía a la experiencia humana estaba ausente casi por completo. Hacer un diseño de la naturaleza humana fundado en la experiencia y, como consecuencia, renovar las ciencias morales, es el propósito de Hume. Es el espíritu de Newton más bien que su letra lo que está presente en él. Un espíritu que, como él mismo reconoce tanto en el *Abstract* como en el *Treatise*, fue patente en la filosofía británica del XVII y del XVIII en autores como Locke, Shafsbury, Mandeville, Hutcheson y Butler, los cuales -afirma Hume- "aunque difieren en muchos puntos entre ellos, parecen estar todos de acuerdo en fundar por completo sus exactos razonamientos sobre la naturaleza humana en la experiencia" (12).

Este propósito, eminentemente claro por ejemplo en la introducción al *Treatise*, en la sección primera de la *Enquiry concerning Human Understanding* y en el compromiso recogido en el *Abstract* de "no extraer conclusión alguna que no esté autorizada por la experiencia" (13), fue, además, el más importante ámbito de influencia de Hume en otros importantes pensadores de su tiempo. Fue, por poner un ejemplo, el concebir que el estudio de la naturaleza humana era una condición necesaria para el estudio de la actividad del hombre y, por tanto, también de la ciencia como dimensión del obrar humano, y que la ciencia del hombre debe ser desarrollada mediante el método experimental, lo que, a juicio de Andrew Skinner (14), supuso la influencia decisiva de Hume en el pensamiento moral y político de su íntimo amigo Adam Smith.

Pero, ¿qué es exactamente lo que quiere decir Hume cuando habla de "método experimental de razonamiento"? A aclararlo nos ayuda la semántica del término experiencia. Experimentar nos habla siempre de un algo que es experimentado, de un "objeto" sin el cual ningún tipo de experiencia sería posible. Más propiamente hablando, en lugar de "experimentar", es mejor hablar de "experienciar" ya que ese término nos amplía el marco de significado de la palabra al sacarla del campo estrictamente científico natural y eso nos sitúa mejor en los propósitos de Hume (15). De lo que se trata entonces es de ver los medios a través de los cuales es posible una aprehensión adecuada de ese objeto de experiencia y de la naturaleza de su realidad como objeto,

es decir, de cómo discernir si la imagen o cualquier impresión de la que se es consciente se halla en el mundo real o, sin más, es una creación construida arbitrariamente por el sujeto que experiencia. Digo esto porque hay experiencias que más que hablarnos inmediatamente de los objetos que presuntamente son experimentados nos hablan sobre todo de la naturaleza del sujeto que los experimenta. Una alucinación, un sueño, no nos dicen tanto sobre un objeto real como de una situación en la que se encuentran la percepción y el resto de las facultades de un sujeto. Una alucinación o un sueño no son objetos "reales" en el sentido fuerte de la palabra. Más bien, la realidad que nos muestran es una forma de darse la actividad del sujeto. Esos objetos sirven como imagen mediadora de la naturaleza del sujeto pero, propiamente -inmediatamente-, no nos hablan de algo en sí mismo real ¿Existe alguna forma, algún camino, de despejar la duda de si un objeto es, sin más, real o es un constructo de las facultades humanas? Ciertamente parece que hay uno que es considerar solamente como reales aquellas instancias que se impongan por sí mismas a los sentidos y, por tanto, en las que no haya peligro de elaboración distorsionadora previa. Diciéndolo de otra forma, parece que la única regla que nos permite hablar de la realidad de un objeto es el contacto inmediato con él en la existencia. Experiencia de algo, si se quiere, es que la existencia del objeto haya entrado en contacto con la existencia del sujeto imponiéndosele.

Ese contacto con la existencia es uno de los motivos que, a juicio de Broadie, concede una importancia decisiva en la filosofía de Hume a la distinción entre impresiones e ideas "¿Por qué -dice Broadie- es tan importante la distinción entre impresiones e ideas? Hume arguye que muchas ideas que los filósofos reivindicaban tener no son ideas para las que haya una impresión precedente que les corresponda. De ahí que no haya nada existente que corresponda a la idea ¿Cuál es la relación entre impresiones y "existencia"? Pienso que es esta: si tengo una impresión de un X entonces sé que X existe ahora mientras que si tengo una idea de X no estoy, sólo por el hecho de tener la idea, en situación de conocer si X existe ahora o no. Puedo conjeturar u opinar que existe, pero no puedo en verdad reclamar tal conocimiento" (16). De ahí que sólo sea posible tener la absoluta seguridad de la existencia de algo, de su realidad, de su presencia en el mundo, si tengo una impresión suya. La experiencia y la observación de la que Hume nos habla es la de la presencia de las cosas ante el sujeto cognoscente y, por ello, es estrictamente reductible a la presencia empírica del fenómeno. La única fuente del conocimiento verdadero es la experiencia de las impresiones, el atenerse a los hechos presentes, y el observar cómo se dan al conocimiento. El atenerse a lo que se da como real y el considerar las impresiones como objeto de ciencia es a lo que se refiere Hume cuando

dice que “es cierto que no podemos ir más allá de la experiencia y cualquier hipótesis que pretenda descubrir las cualidades originales últimas de la naturaleza humana debe en principio ser rechazada como presuntuosa y quimérica” (17). Ninguna de esas hipótesis nace de una impresión y, por tanto, no tienen correlato en la existencia. Serían una imposición de la razón y no un descubrimiento de cualidades que puedan predicarse indudablemente de lo real. Ir más allá de las impresiones es lo que da lugar a la multitud de sistemas, a la gran cantidad de hipótesis plausibles de explicación de la génesis y presencia de los fenómenos. La experiencia debe limitarse a la presencia de las impresiones que se sitúan ante los sentidos; ir más allá, preguntarse por su última causa es, a juicio de Hume, “perfectamente inexplicable por la razón humana y siempre será imposible decidir con certeza si proceden inmediatamente de un objeto, o son producidas por el poder creador de la mente o se derivan del autor de nuestro ser” (18). Ir más allá de las impresiones supone conjeturar acerca de su origen y cualquiera de esas conjeturas será, a lo sumo, conocimiento probable, hipótesis plausible, pero no pueden dar la certeza del conocimiento seguro que la impresión tiene en sí misma y que se evapora cuando pretendemos ir más allá de ella.

Salvadas las diferencias, puede decirse que la revolución humeana en teoría del conocimiento, establecida sobre los fundamentos generales de la revolución newtoniana en física, tiene también su correlato en otras ciencias naturales tal como por ejemplo la biología. La crítica al sistema de Linneo en la *Historia Natural* de Buffon, a quien -por cierto- Hume conoce personalmente en París alrededor de 1760 cuando desempeñaba las funciones de secretario de Lord Hartford, supone también una crítica, posteriormente recogida por Lamarck, a la clasificación sistemática y a la introducción de conceptos generales que siendo sólo productos de nuestro pensamiento pudiesen rebajar la importancia de limitarse a describir los fenómenos individuales (19).

## 2.- Relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

Sin embargo, el pensador escocés reconoce que no todo tipo de conocimiento necesita referirse inmediatamente a una impresión para ser verdadero. Hay un ámbito en el que el conocimiento exclusivamente demostrativo puede presentarse con validez científica. Es el campo de las relaciones entre las ideas abstractas de la mente que, en lo que a la ciencia se refiere, da lugar, entre otros saberes, a la matemática y a la geometría. En él no se trata de cuestiones de hecho sino de

relaciones necesarias que la mente halla entre sus ideas abstractas. Ahí es, sin duda alguna, posible la deducción, referir unos elementos a otros a través de ella y enlazarlos únicamente a través de la demostración. Pero fuera de ese ámbito no es posible y sólo nos queda atenernos a las impresiones, a una evidencia que sólo nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho en el testimonio actual de los sentidos o de los registros de nuestra memoria (20). El racionalismo y su pretensión de hacer una "*mathesis universalis*", una "*ethica more geometrico*", etc., es válido siempre y cuando reduzca su "universo" a las ideas de la razón, pero no cuando intenta introducir la necesidad en lo que de por sí es contingente, en los hechos del mundo. Las existencias reales, las cuestiones de hecho, y las relaciones de ideas, son, epistemológicamente hablando, irreductibles, se necesitan métodos de conocimiento distintos para dar razón de unas y otras. La deducción es válida para las segundas, sólo la inducción lo es para las primeras. La distinción entre estos dos ámbitos de conocimiento la formula Hume diciendo, en primer lugar, en el *Treatise*: "El entendimiento se ejerce en dos formas diferentes, cuando juzga desde la demostración o desde la probabilidad; cuando considera las relaciones abstractas de nuestras ideas o aquellas relaciones de objetos de las que sólo la experiencia nos da información" (21). "La razón es el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad y la falsedad consisten en un acuerdo o desacuerdo o entre las relaciones reales de ideas o entre las existencias reales y las cuestiones de hecho" (22). "Las operaciones del entendimiento humano se dividen en dos clases, la comparación de ideas y la inferencia desde cuestiones de hecho" (23). En segundo lugar, en la *Enquiry*: "Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, el Algebra y la 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. (...). Las cuestiones de hecho, que son los segundos objetos de la razón humana, no son averiguadas de la misma manera (...). Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede indicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad" (24). "Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número y que todos los intentos de extender ésta clase más perfecta de conocimiento más allá de esos límites son mera sofistería e ilusión. (...). Todas las demás investigaciones de los hombres conciernen sólo a cuestiones de hecho y

existencia. Y, evidentemente, éstas no pueden demostrarse. Todo lo que *es*, puede *no ser*. Ninguna negación de un hecho envuelve una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición que afirma que no es, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible que la que afirma que es. El caso es distinto con las ciencias propiamente dichas. Toda proposición que no es verdad es confusa e ininteligible. Que la raíz cúbica de 64 es igual a la mitad de 10 es una proposición falsa y jamás podrá concebirse distintamente. Pero aquella que afirma que César o el ángel Gabriel o cualquier ser nunca existió, podrá ser una proposición falsa, pero es perfectamente concebible y no implica contradicción” (25). Es en el párrafo con el que termina la *Enquiry concerning Human Understanding* donde el convencimiento de este doble ámbito de actividad del conocimiento hace que Hume llegue al paroxismo exaltado de un revolucionario: “Si procediéramos a revisar las bibliotecas persuadidos de estos principios, ¿qué destrozos no haríamos? Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y de existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión” (26).

Esos textos también muestran que, según las aspiraciones del conocimiento, el ideal de la razón sería -debido a la evidencia que proporciona y a la exactitud de sus demostraciones- aprehender toda realidad según la deducción (27). Pero la cuestión no es si teóricamente el ideal de la razón es más perfecto o no que la inducción sino si es aplicable a todos los campos de la realidad y, ciertamente, parece que no lo es en tanto que ninguna cuestión de hecho es necesaria o se deduce necesariamente de otra cosa. Desde que algo que es puede no ser queda invalidada la “*mathesis universalis*” o el intento de concebir todos los eventos del mundo según el modo geométrico. El ideal de la razón sólo es posible en las relaciones necesarias entre las ideas abstractas de la mente; para obtener conocimiento de las cuestiones de hecho sólo es válida la inducción. Esto significa, por decirlo con palabras del Prof. Salas Ortueta, que “la afirmación de que las cuestiones de hecho son irreductibles a Relaciones de Ideas no es entonces otra cosa que equiparar y poner al mismo nivel el conocimiento racional y el conocimiento empírico. Así, lo racional -con su universalidad y necesidad- es equivalente -y no superior- al conocimiento empírico” (28).

El error del racionalismo consistió en pretender encontrar un lugar a las cuestiones de hecho entre las verdades de razón y querer explicarlas más que describirlas desde un sistema de demostración en el cual cada una ocupara una posición necesaria como reflejo que debían ser de las ideas eternas. Comparando a Leibniz con Hume, el Prof. Salas Ortueta describe la situación de la siguiente forma: “El esfuerzo de la teoría leibniziana del conocimiento es por trascender, ir más allá de los fenómenos, a las verdades de Razón y, en definitiva, a Dios. En cambio, en Hume, la teoría del conocimiento no ambiciona trascender la experiencia cotidiana, sino describirla y, si fuera posible, potenciarla. Si lo fenoménico es lo último es porque se valora sobre todo la intensidad propia de la experiencia cotidiana” (29). Spinoza, para citar el testimonio directo de un racionalista que confirme aún más la tesis que sostenemos, afirma en el párrafo 100 de su obra *De intellectus emmendatione*: “Seguir totalmente la serie de las cosas concretas y mudables es algo que rebasa las posibilidades de aprehensión del espíritu humano, por un lado debido a la muchedumbre innumerable de estas cosas y, por otro, por las circunstancias infinitamente variadas que condicionan a cada una de ellas. Además, no es ni mucho menos necesario que abarquemos totalmente con la mirada esta serie, ya que con ello sólo conseguiríamos aprehender un conjunto de determinaciones, nombres y circunstancias accesorias puramente externas que nunca nos revelarían la esencia interior de las cosas. Esta tenemos que derivarla necesariamente de las cosas fijas y eternas y de las leyes inscritas en ellas como en sus verdaderos códigos y a través de las cuales acaece y se ordena todo lo concreto, ya que las cosas concretas y mudables dependen tan interior y tan esencialmente de aquellas cosas fijas, que no podrían existir ni ser concebidas sin éstas”. Incidiendo en la necesidad de superar el aparecer desordenado de las sensaciones a los sentidos, que sólo puede proporcionar, a su juicio, un conocimiento mutilado, confuso y exterior a las cosas mismas, para obtener un conocer acorde a ellas, afirma en la *Ethica*: “Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar ésto o aquéllo; y no cuantas veces es determinada de un modo interno -a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente” (30).

Pero, ¿cómo es posible salir de las impresiones para alcanzar la esencia de las cosas? Un problema importante para Spinoza es resolver la cuestión de cómo pasar de lo que él denomina primer género de conocimiento (el fundado en los sentidos y en la imaginación) al segundo género de conocimiento (el terreno propio del conocimiento racional), es decir, cómo puede el hombre llegar desde un conocimiento externo de las cosas a conocerlas según su intimidad. Esa es una cuestión que no puede solucionar únicamente a través de explicaciones fundadas en relaciones de esencias y tiene que solventarla acudiendo a la noción de utilidad (31). La fuerza que mueve al hombre a poseer el mayor grado de conocimiento posible es el querer utilizar lo real en beneficio propio y qué duda cabe de que lo logrará con mayor eficacia, que aumentará más el *conatus* humano, si en lugar de crear imaginaciones sobre qué sea lo real sabe en verdad cómo es lo real en sí mismo. La fuerza que auna las impresiones de los sentidos para configurar no un objeto ficticio sino el objeto tal y como es en sí mismo no es, en primera instancia, más que el esfuerzo por obtener el mayor beneficio propio posible. Pero, como puede verse, el esfuerzo por alcanzar lo más útil, identificado con lo más real, es sólo una pretensión de alcanzar lo real, no su logro efectivo. De ahí que en un razonamiento tal se supongan, al menos, dos cosas: que lo útil es idéntico a lo real (la utilidad es empleada como criterio de realidad) y, segundo, que el sólo esfuerzo por obtener lo útil es equivalente a haber alcanzado la conciencia reflexiva de la verdad. Hume consideraría desacertadas tales suposiciones ya que no se obtiene una visión interna de las cosas por el hecho de que se alcance un concepto a través del cual obtenemos el mayor beneficio; el concepto de utilidad nos sigue conduciendo a un conocimiento por el que las cosas siguen siendo juzgadas no en sí mismas sino según los intereses humanos, no es suficiente para llegar a lo interno de ellas. También Hume ve la importancia que para la práctica humana tiene el conocimiento adecuado, pero eso no le lleva a postular unos objetos más allá de las impresiones o, como en el caso de Spinoza, que los objetos sean modos de los atributos de una única substancia. Dicho de otra forma, Hume duda de la necesidad de postular un substrato donde descansen las impresiones. Como afirma en el Apéndice al *Treatise*, “es inteligible y consistente decir que los objetos existen distintos e independientes sin ninguna substancia simple común ni sin sujeto de inhesión” (32). El pensador holandés tiene razón al afirmar que sólo es posible obtener un conocimiento adecuado o, en expresión suya, “interno”, a través de la comparación y el análisis de las oposiciones y relaciones de muchas cosas a la vez, pero no cuando a partir de esa comparación pretende establecer una conexión necesaria entre impresiones ya que, según Hume, lo más que la razón puede afirmar con certeza no es una relación necesaria entre ellas sino una

conjunción constante. Spinoza construye objetos desde las impresiones y eso es algo que Hume nunca puede aceptar si es que esa construcción pretende afirmarse como el transfondo real de una apariencia fenoménica que necesita un soporte para su presencia en el mundo (33).

El intentar hallar el origen de las impresiones es, para Hume, una tarea que supera el conocimiento humano porque el conocer comienza con las impresiones y no puede remontarse a un inicio del inicio. Hume no se ocupa del origen de las impresiones que denomina de "sensación", y que -en último término- explican y conducen a las que llama de "reflexión" (34); comienza con ellas. No encuentra diferencia entre objeto e impresión, ambos tienen que ser lo mismo y el que esas nociones se hayan separado desde antiguo es objeto de su más feroz crítica. En palabras de Barry Stroud: "En general, Hume no dice deliberadamente nada acerca de las causas de nuestras impresiones -su teoría del conocer simplemente comienza con ellas-. En general, ignora la cuestión de por qué se dice de alguna impresión particular que es una impresión de X" (35).

Podría decirse que con una pretensión tal, que no admite como conocimiento cierto en las cuestiones de hecho nada más que la impresión que se da aquí y ahora, lo único que le cabe hacer a la ciencia es coleccionar hechos y exponerlos según el desordenado presentarse de las impresiones a los sentidos. Tendría, sin orden ni concierto, que repetir las experiencias totales. Claro que a eso difícilmente se le puede otorgar el nombre de ciencia ¿Existe, podemos preguntarnos, alguna forma de salir de esa concepción exhaustivamente "historiográfica" de la ciencia? Los hombres no se limitan a coleccionar impresiones o a fijarse en lo que diferencia a unas de otras; más bien hacen lo contrario, hallar pautas comunes que unifiquen las ideas que ellos tienen derivadas de las impresiones en vistas a una conducta práctica lo más eficaz posible. Ciertamente existe en el hombre una pretensión de salir de la existencia concreta de la impresión para aprehender una esencia que, aunque sea mínimamente, le permita atenerse al mundo en el que vive. Así como los razonamientos demostrativos se fundan en la relación necesaria que surge en la comparación de las ideas abstractas de la mente, encontramos que los hombres, aparte de constatar las cuestiones de hecho, razonan con ellas, proyectan y anticipan otras cuestiones de hecho según la experiencia que poseen de sucesos anteriores. De esa manera se salen de lo que, teóricamente, nos está permitido por la razón, van más allá del testimonio de los sentidos y buscan reglas universales -más o menos probables- entre impresiones que son de por sí diferentes. La pregunta que entonces nos hacemos es, ¿tienen las leyes que los seres humanos obtienen de las cuestiones de hecho algún correlato real? ¿Existe un principio tal en la naturaleza que

permita tal inferencia o es sencillamente un constructo que no se corresponde con nada, una idea general sin impresión que le dé validez? Y si la respuesta es esa, ¿por qué entonces ese principio rige en la práctica humana? El tema del que pasamos a ocuparnos ahora es, para decirlo con palabras de Hume, de “cuál es la naturaleza de aquella evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho más allá del testimonio actual de los sentidos o de los registros de nuestra memoria” (36).

### 3. Asociación de ideas e inferencia causal.

Para Hume, todas las percepciones de la mente, todo aquello que hace acto de presencia en ella, pueden ser divididas en dos diferentes clases: las impresiones y las ideas (37). Para Locke, según afirma en el *Ensayo sobre el conocimiento humano* (38) y como es de sobra conocido, idea significa “todo lo que es objeto del conocimiento cuando el hombre piensa” y usa este término “para expresar todo lo que signifique fantasma, noción, especie, o cualquier cosa que la mente pueda emplear para pensar” (39). Idea es todo lo que es objeto de la mente, tanto los conceptos como los materiales sobre los que la mente trabaja para obtener los conceptos.

Hume, con una terminología más acorde con el propósito de su filosofía, aun bajo el término “percepción” todo lo que es *objeto* de la mente, tanto aquello que la mente recibe -y que denomina impresiones- como aquello que es connaturalmente asimilado y elaborado por ella y llama propiamente ideas. Con ello, tal como Hume señala en la primera nota a pie de página al libro primero de su *Treatise*, cree restaurar el término idea a su sentido original redimiéndola de la perversión a la que Locke la había sometido. Esa restauración, aunque ahora no entremos en ello, va mucho más allá de ser una rectificación terminológica; tiene un contenido teórico esencial a la hora de determinar las posiciones del ilustrado inglés y del ilustrado escocés.

El criterio de distinción que Hume establece entre una clase y otra de percepciones es la fuerza o el grado de vivacidad con que aparecen a la mente. Ese criterio es considerado por Hume como evidente y admisible por todos y continua su estudio asumiéndolo como un fundamento suficientemente establecido. Esa “autoevidencia” de la distinción la formula en la sección segunda de la *Enquiry* en los siguientes términos: “Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una diferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor del calor excesivo o el placer del calor moderado y cuando después evoca en la mente esta sensación o la

anticipa en su imaginación. Estas facultades pueden imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca alcanzar la fuerza o vivacidad de la experiencia inicial. Lo más que decimos de estas facultades, aun cuando operan con el mayor vigor, es que representan sus objetos de una forma tan viva que casi podríamos decir que los sentimos o vemos. Pero, a no ser que la mente esté trastornada por enfermedad o locura, jamás pueden llegar a un grado de vivacidad tal como para hacer que estas percepciones sean absolutamente indiscernibles de las sensaciones. Todos los colores de la poesía, aunque sean espléndidos, nunca pueden pintar objetos naturales de forma que su descripción sea tomada por un paisaje real. El pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil” (40).

A partir de tal distinción y criterio Hume asentará los principios a partir de los cuales pretende realizar, según el modo experimental de razonamiento, el estudio de la naturaleza humana. Debido a la gran semejanza que existe entre las impresiones y las ideas, excepto en su grado de fuerza y vivacidad, piensa que las segundas son obtenidas por reflexión de la mente sobre las primeras. Las ideas y las impresiones se corresponden unas con otras. A partir de aquí parecería incluso obvio deducir un doble ámbito de presencia de las percepciones en las cuales cada impresión llevaría siempre aparejada una idea estableciéndose la distinción entre ellas únicamente por el grado de fuerza con que aparecen a la mente y según la cual a la más fuerte la llamaríamos impresión sensorial y a la más débil reflexión de la mente sobre la impresión sensorial. Si eso fuera así el estudio de la naturaleza humana descansaría sobre fundamentos muy sencillos que permitirían establecer que no hay nada en el hombre que no esté presente en el mundo, salvo los medios que le hacen posible la aprehensión consciente de las impresiones y una reflexión sobre ellas que siempre las deja intactas. Sin embargo, ahí comienza una dificultad que hace necesario complicar los fundamentos de la ciencia del hombre.

Ese motivo es la falta de correspondencia entre las impresiones complejas y las ideas complejas. Dice Hume, “después de un examen más detenido descubro que me he dejado llevar demasiado lejos por las apariencias y que debo hacer la distinción de las percepciones en simples y complejas para limitar la afirmación general de que todas nuestras ideas e impresiones se corresponden. Me doy cuenta de que muchas de nuestras ideas complejas no tienen impresiones que les correspondan y que muchas de nuestras impresiones complejas no están exactamente copiadas en las ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la Nueva Jerusalén, con suelos de oro y paredes de rubíes, aunque nunca la haya visto. He visto París,

pero, ¿afirmaré que puedo formarme una idea de esa ciudad que represente perfectamente todas sus calles y casas en sus reales y justas proporciones?” (41).

Dicho con otros términos, la razón por la que Hume tiene que reconsiderar su propósito original de asignar una idea a cada impresión, y viceversa, es la limitación del poder humano de aprehensión de las impresiones y la libertad de la imaginación humana, cuya actividad no se reduce a permanecer pasiva y sujeta a las impresiones de los sentidos.

Pero tal reconsideración de su propuesta inicial no tiene por qué suponer desecharla totalmente sino tan sólo conducirnos a una matización, bien es cierto que importante, que nos proporcione de una manera más mediada mayor universalidad en la aplicación de tal principio. Esa reformulación, hecha sobre todo para evitar la conclusión precipitada de que ya que se posee tal o cual idea compleja existe en la realidad algo que se corresponde con ella, confundiendo un constructo mental con una impresión real, consiste en analizar las ideas y considerarlas antes de que la imaginación las una por medio de sus principios de asociación. Se trata, por tanto, de señalar las ideas simples que proceden directamente de las impresiones. De esa forma se puede formular la tesis de Hume diciendo que “todas nuestras ideas simples son en su primera aparición derivadas de las impresiones simples que les son correspondientes y a las cuales representan con exactitud” (42). Véase que con esto, para evitar riesgos de que sean impresiones derivadas de las ideas (43) y, por tanto, en las que la imaginación haya realizado conexiones no originalmente presentes en las impresiones de sensación, también hay que considerar las impresiones en su forma más simple de aparición a la mente. Hay que descartar el objeto resultante de la unión de varias impresiones, unión realizada por un proceso mental, y ceñirnos a las impresiones tal y como en su simplicidad más perfecta aparecen en los sentidos. De este análisis Hume concluye de forma general cuál es la capacidad y límite del conocimiento humano: “todo este poder creativo de la mente no va más allá de ser la facultad de mezclar, trasponer, aumentar o disminuir los materiales que los sentidos y la experiencia nos suministran” (44).

Pero, ¿cómo proceder a un análisis de las ideas de tal forma que estemos seguros de que realmente son ideas “simples” y no constructos de la imaginación y que, por tanto, se corresponden con impresiones simples? Como medio para aislar las ideas simples, que son los elementos conectados por la imaginación, Hume atiende a la imaginación misma. La imaginación es instrumento de combinación y de análisis en tanto que puede unir con libertad las ideas simples y

siempre tiene que contar con ellas sin tener poder para crearlas de la nada. Cuando la imaginación no pueda distinguir más entre los elementos de una idea compleja nos deja como resultado las ideas simples obtenidas desde las impresiones. “Donde quiera que la imaginación percibe una diferencia entre ideas, puede fácilmente producir una separación” (45). “Hemos observado que cualesquiera objetos que son diferentes pueden distinguirse y que cualesquiera objetos que son distinguidos son también separables por el pensamiento y la imaginación. También podemos añadir aquí que esas proposiciones son igualmente verdad en su inversa y que cualesquiera objetos que son separables pueden también ser distinguidos y que cualesquiera objetos que pueden ser distinguidos son también diferentes. Porque, ¿cómo es posible que podamos separar lo que no se puede distinguir o distinguir lo que no es diferente?” (46).

“Hallamos por experiencia, dice Hume, que cuando cualquier impresión se presenta ante la mente hace de nuevo aparición ante ella en forma de idea” (47). Ese nuevo aparecer se realiza en dos formas distintas que caracterizan las naturalezas de la memoria, por un lado, y de la imaginación por otro. La diferencia entre ellas, de nuevo Hume aplica aquí el criterio de intensidad de imposición a la mente, se funda en que las ideas de la memoria son más fuertes y vivaces que las de la imaginación. Puede decirse, por tanto, que las ideas de la memoria son en cierta forma intermedias entre las impresiones y las ideas mientras que las de la imaginación son ideas perfectas. La languidez y debilidad de las ideas de la imaginación, frente a la fuerza de las impresiones y de las ideas de la memoria, posibilita (como condición necesaria aunque no suficiente) otra característica de la primera y es que no se ve sometida, como lo está la segunda, a representar el orden de las impresiones sin ningún poder de variarlo. No es tan característico de la memoria preservar sus ideas como el orden y la posición en que las ideas se dan. Por el contrario, la imaginación puede cambiar ese orden con entera libertad (48).

Es en este punto donde nos encontramos con el problema esencial a la hora de realizar un análisis sobre la forma de obtener conocimiento verdadero desde las cuestiones de hecho. Si tenemos en cuenta que el conocimiento científico no sólo aspira a constatar lo que ya ha sido, no se reduce a hacer historia del universo, sino que pretende una forma de acercamiento al mundo que permita anticipar eventos, que pretende hallar regularidades en la actuación de los seres y aunar sus comportamientos en leyes, parece difícil realizar esta “intención” científica si los únicos conocimientos ciertos que poseemos son los de las verdades de razón, derivadas de las puras relaciones entre las ideas del

entendimiento, y la certeza de lo que ya ha pasado tan sólo por el hecho de que ha ocurrido. La única forma de argumentar sobre las cuestiones de hecho, de sobrepasar el testimonio de los sentidos y los registros de la memoria, sería atender a la imaginación. Y he aquí que la imaginación es libre en su actuar, en la unión que hace de las ideas simples derivadas de las impresiones.

Pero, en los distintos ámbitos de la actividad humana, parece que la imaginación funciona conforme a órdenes coherentes de agrupación de ideas y atiende a unas ciertas leyes a través de las cuales las conecta. Una sucesión constante entre grupos de impresiones empuja a la imaginación a relacionarlas según el orden en que parece que unas se introducen a otras. Ciertamente el orden que la imaginación halla entre las ideas derivadas de las impresiones, y está capacitada para hallarlo puesto que ella misma es formadora de "órdenes", no se le impone necesariamente sino, afirma Hume, "como una fuerza suave (*gentle force*) que generalmente prevalece" (49). Esas cualidades que la imaginación cree descubrir en la sucesión de las ideas simples son los principios a partir de los cuales crea lo que generalmente denominamos mundo real. Es a partir de ese orden por el que los hombres juzgan sobre la coherencia o no de las cuestiones de hecho, e incluso más, sobre la coherencia de las representaciones de su propia imaginación aunque sean solamente una creación fantástica. Los principios de asociación de ideas pretenden presentarse como reglas universales. "Es evidente -dice Hume- que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos e ideas de la mente y que, cuando se presentan a la memoria o a la imaginación, se refieren unos a otros con un cierto grado de orden y regularidad. En nuestro pensamiento o discurso más serio es fácilmente observable que cualquier pensamiento particular que irrumpe en la serie habitual o cadena de ideas es inmediatamente advertido y rechazado. E incluso en nuestras más locas y errantes fantasías, incluso en nuestros mismos sueños, encontraremos, si reflexionamos, que la imaginación no ha corrido totalmente a la ventura, sino que aún se mantiene una conexión entre las distintas ideas que unas a otras se sucedieron" (50).

Los principios de asociación de ideas son, a juicio de Hume, la semejanza, la contigüidad en el tiempo o en el espacio y la relación causa-efecto. Como es bien sabido, Hume se ocupa especialmente de la causación ya que la considera como el fundamento de todos nuestros razonamientos en torno a las cuestiones de hecho. Nada ocurre de importancia porque se afirme que algo es semejante a otra cosa o que dos impresiones se dan juntas en el espacio o en el tiempo. Nada ocurre porque, en esos dos casos, se respeta la individualidad de esos

objetos y nada se dice de que uno esté originado por otro o entre en contacto con otro. Sin embargo, en la causación, yendo más allá de la semejanza y de la contigüidad, que son condiciones para que la causación se dé, afirmamos la conexión que se produce entre dos ideas o impresiones como real o natural y no solamente filosófica. Decimos que un objeto es causa de alguna de las acciones o movimientos de otro o bien que uno es causa de la existencia del otro (51). Y una afirmación tal es en sí problemática puesto que pretende afirmar en el mundo de las impresiones lo que, en principio, es sólo una asociación de ideas realizada por la imaginación. Según Hume, de la noción de causa sólo se puede válidamente obtener que es contigua en el espacio o en el tiempo al efecto, que, además, es anterior al efecto y que entre causa y efecto hay una conjunción constante (52), pero, ¿de dónde viene la pretensión y común suposición de establecer la causación como una relación real o, en otros términos, válida universalmente, de tal forma que lo que realmente se pretende con ella es establecer una relación necesaria -y no sólo una conjunción constante- entre dos cuestiones de hecho?

La crítica de Hume al concepto de causa no afecta a la posibilidad de que la razón establezca relaciones necesarias entre ideas, puesto que puede hallarlas en el ámbito de lo que los racionalistas llamarían verdades de razón (53), sino a que esas relaciones necesarias se puedan afirmar con su beneplácito en las cuestiones de hecho, ya que no es racionalmente contradictorio afirmar que en el mundo de la contingencia, el de la experiencia sensible, algo que hasta ahora ha sido siempre de una forma pueda ser de otra. Nadie puede exactamente deducir las consecuencias de la presencia en el mundo de cada caso particular aunque haya observado cientos de veces eventos *semejantes*. Según el pensamiento de Hume “todos los razonamientos sobre la causa y el efecto están fundados sobre la experiencia y todos los razonamientos hechos desde la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo el mismo” (54). Cabe decir que una suposición tal no carece de sentido puesto que tiene todo el apoyo de las experiencias pasadas. Ahora bien, una cosa es decir eso y otra, que es lo que Hume critica, que se pueda “demostrar que el curso de la naturaleza debe continuar siendo el mismo y que el futuro debe ser conforme a lo que se ha dado en el pasado” (55). No es posible una demostración tal -una deducción- en las cuestiones de hecho. La inferencia causal en las cuestiones de hecho es siempre probable y fundamentada en la experiencia de la repetición de grupos de impresiones. La afirmación -inferida de la costumbre de observar grupos de impresiones constantes- de que el futuro será conforme al pasado puede servir como disposición ante la vida práctica,

pero no como conclusión obtenida de un análisis racional. La experiencia tampoco nos autoriza a decir por qué se dan grupos más o menos estables de impresiones que permiten, a través de la conexión de ideas en la imaginación, dar una continuidad coherente al mundo. No hay más razón del darse de esas impresiones que el hecho de que se han dado. La conformidad entre los hechos del pasado, para emplear palabras de Hume, "es una cuestión de hecho, y si debiera ser probada no admitirá ninguna prueba sino de la experiencia" (56). Tampoco es una conclusión permitida por la razón afirmar que la causación pertenece al orden real desde el momento en que este principio de asociación de ideas es un orden establecido por la imaginación y no obtenido de impresión alguna. Pero también sería inexacto considerar que los principios de asociación de ideas que dan lugar a la inferencia causal son una construcción *arbitraria* de la imaginación. El problema con el que Hume se encuentra es el que por naturaleza tiene el método inductivo, el de no poder tener nunca -hasta que se haya realizado el análisis exhaustivo de todos los casos- certeza *absoluta e irrefutable* de la universalidad de las conclusiones obtenidas; la tesis que defiende es que la "inseguridad" racional en que la inducción nos envuelve radica, no en la ignorancia de una mente que por ser limitada no puede alcanzar las relaciones necesarias entre las cosas, no es un problema de "cantidad" acumulada de experiencias, sino en la naturaleza de la experiencia, en la naturaleza misma de las cuestiones de hecho que sólo a través de la experiencia sensible pueden ser aprehendidas y solamente anticipadas a través de razonamientos probables o, como Hume los llama, "morales". "Es una vana pretensión -dice Hume- creer haber conocido la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Sus íntimas naturalezas y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, pueden cambiar sin alteración en sus cualidades sensibles. Esto ocurre en algunas ocasiones y con algunos objetos; ¿por qué no puede ocurrir siempre y con todos ellos? ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación presta validez a una suposición tal? La práctica, dirás, refuta mis dudas. Pero si dices eso confundes el sentido de mi pregunta. Como agente estoy bastante satisfecho con esa respuesta. Pero como filósofo que tiene curiosidad, no diré escepticismo, quiero aprender el fundamento de esa inferencia. Ninguna lectura, ninguna investigación ha podido solucionar mi dificultad, ni satisfacerme en una cuestión de tan gran importancia ¿Puedo hacer algo mejor que proponérsela al público, aunque quizás tenga pocas esperanzas de obtener una solución? Al menos de esa forma seremos conscientes de nuestra ignorancia, aunque no aumentemos nuestro conocimiento" (57).

Presentar el problema del conocimiento obtenido a través de la experiencia sensible y, con él, el del método inductivo, con el ingenio, agudeza y profundidad con que lo hizo es uno de los grandes méritos del Hume filósofo que, aparte de otras consideraciones, le ha valido ocupar un lugar destacado en la historia de la filosofía. Sus puntos de vista posibilitaron que la reflexión sobre la experiencia y la inducción hayan sido temas fundamentales y lugares comunes en las filosofías de los siglos XVIII, XIX y XX como autores como Kant y corrientes como el positivismo y el empirismo lógico ponen con claridad de manifiesto.

### NOTAS.

(\*) Los fragmentos citados de los textos de Hume son traducción nuestra a partir de las ediciones siguientes:

- *A Treatise of Human Nature*. Edited with an Analytical Index by L.A. Selby-Bigge. Second edition with text revised and variant readings by P.H. Nidditch. Oxford Clarendon Press, 1978.

- *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the principles of morals*. Edition with introduction and Analytical Index by L.A. Selby-Bigge. Third edition with text revised and notes by P.H. Nidditch. Oxford Clarendon Press, 1975. En este trabajo haremos siempre referencia a la *Enquiry concerning Human Understanding* citándola, sin especificar más, como *Enquiry*.

- *The Letters of David Hume*. Edited by J.Y.T. Greig. Vol. I. Oxford Clarendon Press, 1932.

Para las traducciones de los textos del *Treatise* y de la *Enquiry concerning Human Understanding* se han consultado y tenido en cuenta las ediciones castellanas de Felix Duque (trad.) *Tratado de la Naturaleza Humana* (Tecnos. Madrid, 1988) y de Jaime de Salas (trad.) *Investigación sobre el conocimiento humano* (Alianza editorial. Madrid, 1980, quinta reimp. 1988). También hemos seguido traducciones de textos realizadas por José García Roca en su libro *Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume* (Universidad de Valencia. Valencia, 1981).

También son nuestras las traducciones de los textos de obras sobre Hume cuyas referencias damos en su lengua original.

(1) *Letter 3*. Greig, vol. I, pág. 16.

(2) *Treatise*, xv.

(3) *Treatise*, xvii.

(4) *Abstract*, 662.

(5) *Enquiry*, 11.

(6) Polygon. Edinburgh, 1990. Págs. 101-102.

(7) *La evolución de la filosofía de Hume*. Alianza editorial. Madrid, 1987.

(8) Citado por P. Gay en *The Enlightenment. An interpretation*. Weidenfel and Nicolson. London, 1967. Pág. 326.

(9) *Treatise*, xviii-xix.

(10) *Treatise*, xix.

(11) *Treatise*, xix.

(12) *Abstract*, 646.

(13) *Abstract*, 646.

(14) *Adam Smith. Science and the role of the imagination*. En "Hume and the Enlightenment". W.B. Todd (ed.). Edinburgh University Press, 1974. Págs. 164-188. Vid. pág. 164.

(15) Vid., por ejemplo, José García Roca *Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume*. Universidad de Valencia. Valencia, 1981. Pág. 67.

(16) A. Broadie, *op. cit.*, págs. 98-99.

(17) *Treatise*, xvii.

(18) *Treatise*, 84.

(19) Cfr. *Treatise*, 17 ss.

(20) Cfr. *Enquiry*, 26.

(21) *Treatise*, 413.

(22) *Treatise*, 458.

(23) *Treatise*, 463.

(24) *Enquiry*, 25-26.

(25) *Enquiry*, 163-164.

(26) *Enquiry*, 165.

(27) Para confirmar esta idea sólo es necesario atender a la sección cuarta de la *Enquiry*, donde Hume afirma que la evidencia de la verdad obtenida de las cuestiones de hecho no es de la misma naturaleza, por muy grande que sea, que la obtenida de las relaciones de ideas, y la sección doce de la misma obra, donde llama a las ciencias demostrativas ciencias "propiamente dichas".

(28) Prólogo a su edición de la *Investigación sobre el conocimiento humano* (Alianza editorial. Madrid, 1980, quinta reimp. 1988. Pág. 11). Para no

extenderme demasiado en la exposición no voy a entrar ahora en la acusación de psicologismo a la distinción humeana entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Bástenos aquí señalar que el mismo Hume se encarga de desvelar las dudas sobre el estatuto epistemológico de su distinción en la sección V de la parte primera del *Treatise*, titulada "Of relations", y lo hace con la suficiente claridad como para que A. Flew, tan reticente a pensar que Hume no era un psicologista, tenga que reconocer que tal distinción pertenece indiscutiblemente en su forma final a la lógica y no a la psicología puesto que rige entre clases de proposiciones y no entre tipos de percepciones (Cfr. *Hume's philosophy of belief*. Routledge and Kegan. London, 1969. Pág. 54). Para ampliar esta cuestión puede consultarse el capítulo cuarto de la obra ya citada de José García Roca titulado "Demostración e inferencia causal: La razón a priori y la lógica de la experiencia", págs. 104-147.

(29) *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*. Universidad de Granada. Granada, 1967. Pág. 69.

(30) II, proposición XXIX, escolio.

(31) Cfr. mi artículo *Ser y conocimiento en la 'Ethica' de Spinoza*.

(32) *Appendix*, 634.

(33) Vid. *Treatise*, 211 ss.

(34) Cfr. *Treatise*, 7 ss.

(35) En su obra *Hume*. Routledge and Kegan. London, 1977. Pág. 88.

(36) *Enquiry*, 26.

(37) Cfr. *Treatise*, 1.

(38) I, 1, 8.

(39) *Id.*

(40) *Enquiry*, 17.

(41) *Treatise*, 3.

(42) *Treatise*, 4.

(43) O impresiones de reflexión, como Hume las llama, y cuya génesis estudia en la sección segunda de la primera parte del libro primero del *Treatise*.

(44) *Enquiry*, 19.

(45) *Treatise*, 10.

(46) *Treatise*, 18.

(47) *Treatise*, 8.

(48) Cfr. *Treatise*, 8-10.

(49) *Treatise*, 10.

(50) *Enquiry*, 23.

(51) Cfr. *Treatise*, 11-12.

(52) Cfr. *Abstract*, 649.

(53) Cfr. *Abstract*, 650.

(54) *Abstract*, 651.

(55) *Abstract*, 651.

(56) *Abstract*, 651.

(57) *Enquiry*, 38.