



Universidad de Guanajuato

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Filosofía

“Relación entre *percepción* y *libertad* en la Filosofía de David Hume”

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Presenta: Adán Rafael Ortiz Ramírez

Asesor: Dra. María Luján Christiansen

Guanajuato, Guanajuato. Enero del 2016

Dedicatorias y Agradecimientos

El siguiente trabajo es dedicado a mis padres, cuyo amor y cariño siempre estuvieron presentes en los momentos alegres y de fortuna, pero también en aquellos lapsos en que el recorrido pone a prueba el temple y el corazón de las personas. A mis hermanos, de los cuales nunca faltó palabras de aliento, las cuales permitieron hacer de la travesía uno de los pasajes más importantes de mi vida.

Agradezco a la Dra. María Luján Christiansen, al Dr. José Mendívil, al Dr. Genaro Martell y al Dr. Silvio Mota Pinto por sus sinceras palabras, consejos y guía intelectual, sin la cual este trabajo no hubiera podido llegar a ser.

A mis compañeros de maestría con los cuales se compartieron tiempos gratos llenos de conversaciones que esperan ser continuadas. Al buen Armando Quezada quien fue pieza fundamental para el inicio y transcurso de esta investigación.

Por último, a cuatro personas esenciales en mi existencia: Audrey, Livier, Amelie y Ximena, espero que algún día estas páginas sean motivo para dibujar una sonrisa en su rostro.

ÍNDICE

Introducción.....	1
-------------------	---

Capítulo I

1.1.-Definición de percepción	10
1.1.1.- Definir y percepciones	12
1.1.2.- División de las percepciones	13
1.1.3.- Impresiones.....	14
1.2- Descartes y la percepción.....	16
1.3.- Locke y la percepción	26
1.4.- La imagen como idea	34
1.5.- Hume y la percepción	38
1.5.1.- Sensación y percepción.....	40

Capítulo II

2-1.- El principio de causalidad como el puente de lo observado a lo ausente	44
2.2.- En busca de la impresión o idea de causalidad	48
2.3.- Fase negativa de la crítica al principio de causalidad	50
2.4.- Fase positiva: la creencia y la costumbre	54
2.5.- Conexión necesaria	57
2.6.- La teoría de las pasiones	62

Capítulo III

3.1.- Planteamiento humeano de la libertad	75
3.2.- El problema de la libertad en Hume y Kant	82
3.2.1.- Postura humeana sobre el problema de la libertad.....	85
3.2.2.-Postura kantiana sobre el problema de la libertad	86
3.3.- El problema de la libertad desde una perspectiva epistemológico.....	89
3.3.1.- Impresiones e ideas: un escenario para la voluntad.....	90
3.3.2.- La teoría de las pasiones: un intento por comprender los resortes internos	95
Conclusión.....	103
Referencias	113

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el ser humano ha gastado millones de horas de reflexión a lo largo de la historia del pensamiento, desde diferentes perspectivas teóricas, culturales, artísticas, ha intentado el hombre el definirse. Sin embargo, la pregunta por el hombre se complejiza al no ser este un sujeto de una sola dimensión, es decir, el ser humano es un objeto de estudio que puede ser estudiado desde múltiples dimensiones y que responden a diferentes cuestionamientos que hacen referencia al ser humano.

Uno de estos cuestionamientos es el que se refiere a la acción humana. Al hablar de los actos humanos inmediatamente vienen a la mente varios tópicos que rodean en la periferia a la conducta humana. La libertad constituye uno de los temas más importantes para poder comprender y justificar los actos humanos; y a su vez es uno de los tópicos que han generado mayor diferencia y discusión a lo largo de la reflexión que se ha llevado a cabo en la historia de la humanidad.

Al indagar acerca de la libertad se abren las posibilidades para poder hacerlo desde diferentes puntos de vista, desde la filosofía se ha intentado describir y dar una respuesta a la pregunta sobre la libertad, pero de igual manera la teología, e incluso la religión tienen su propia visión acerca de este tema. No ha faltado poeta que vuelva de la libertad el eje de su creación, y que embellezca su prosa con cuestionamientos acerca de esta inquietud humana. La historia se desborda con ejemplos en todas sus épocas, contextos, idiomas, etnias, que demuestran el interés intrínseco que se encuentra en el ser humano por desentrañar los misterios de la naturaleza humana.

Cada época se ha preocupado por tratar de describir y descubrir la naturaleza humana, cada explicación aunque apunta a responder un cuestionamiento de índole general no puede apartarse de su contexto particular, de las inquietudes propias de la época. Cada generación de pensadores reflexiona desde su propio paradigma de pensamiento correspondiente. No obstante, no se debe de pensar que la distinción de épocas puede separarse como si estuvieran totalmente apartadas y claramente separadas.

Al hablar de filosofía toda reflexión tiene una deuda con el pasado, donde el pensamiento tiende renovarse y adecuarse e incluso modificar los tiempos y las circunstancias. Al indagar en la historia de la filosofía acerca del problema de la libertad, por ejemplo, habrá que ser cuidadoso del contexto donde se dirija la mirada del investigador. No son pocas ocasiones en que se puede realizar un rápido juicio acerca de una teoría filosófica desde la seguridad de la actualidad, queriendo emitir conclusiones que pudieran caer en anacronismos cuando no se respeta el contexto del autor.

Será preciso tener las pasadas recomendaciones a lo largo del presente trabajo, puesto que al tratarse de un pensador lejano a la época actual, se deben hacer consideraciones al momento de juzgar su manera de proceder y desarrollar sus nociones. Esto no debe tomarse como una licencia para que el filósofo escape al escrutinio y pueda refugiarse en el pasado. Al contrario, una vez que sean tomadas en cuenta las circunstancias del autor éste podrá ser entendido de una forma más adecuada. Que el autor hable desde una época lejana a la actual no implica que no deba permitírsele ser cuestionado y analizado a la luz de los conocimientos actuales.

Cuando se realiza una investigación acerca de la filosofía de David Hume son varios los tópicos que vienen a la mente, como lo es su teoría epistemológica, la crítica a la teoría de la causalidad, la teoría de las pasiones o su postura compatibilista acerca del problema de la libertad. Este trabajo no pretende abordar específicamente a alguno de ellos, ni hacer de alguno, eje principal de la filosofía humeana.

Otra de las consideraciones que se pueden tener cuando se lee a un autor como el presente pueden ser sus rasgos polémicos o controversiales, y es Hume, sin duda alguna, uno de esos pensadores que no escapan a esa categorización. Uno de los asuntos con los que se llega a relacionar al pensamiento humeano y que lo volvió atractivo en la discusión de su tiempo, fueron sus posturas acerca de la religión, en el prólogo que escribe para la obra de Hume *Diálogos sobre la religión natural* (2005), Eduardo Nicol, lanza una frase que corrobora lo que hasta ahora se ha dicho: “Hume consuma la pérdida de Dios por el hombre moderno” (p. 21), o bien, como menciona Tasset en la obra *Escritos impíos y antirreligiosos* (2005):

David Hume forma parte de una gloriosa tradición de pensamiento que, al sopesar *pros* y *contras* de la religión, ha optado claramente por construir un mundo sin dioses. (p. 66). Ambas citas pueden dar una idea del carácter polémico del pensador escocés, pero para el desarrollo del presente trabajo, el esfuerzo se centrará en otros de los tópicos que interesaron y volvieron famoso (el cual fue uno de sus intereses a lo largo de su vida) al nacido en Edimburgo, es decir, la epistemología y la ética.

El propósito del presente trabajo es el recorrer la construcción filosófica que elabora el pensador en su obra, principalmente en su obra temprana *Tratado de la naturaleza humana* y en la *investigación sobre el entendimiento humano*; ambas obras tratan el problema del conocimiento y abordan otros temas de manera similar como lo es el tópico sobre la libertad.

La pretensión de recorrer el pensamiento humeano, es el querer demostrar que existe un armazón conceptual que se puede ir elaborando a través de la investigación del filósofo y que éste da pie a poder replantear ciertos problemas que siguen siendo de interés para la reflexión filosófica actual. El objetivo de este trabajo es, por lo tanto, analizar la posibilidad de una interacción entre la epistemología y la ética en cuanto al problema de la acción humana.

La descripción del problema sería explorar en la filosofía de David Hume un planteamiento que facilite el diálogo e interacción entre la epistemología y la ética. Es necesario plantear desde aquí bien el problema. En primer lugar, se parte de que en la filosofía humeana se puede abordar un problema ético desde la perspectiva epistemológica. Este problema es el de la *acción y libertad* humana.

Cuando se habla acerca del tema de la libertad es común hacerlo desde una perspectiva ética, moral, o bien, metafísica¹; lo que se pretende aquí, es introducir a estos discursos el

¹ Por esto se entiende, por ejemplo, el planteamiento platónico de la libertad en sí, es decir, hablar de la libertad como un concepto puro, que se encuentra en el mundo ideal (o bien, el mundo de las formas), alejado del mundo de las apariencias.

punto de vista de la epistemología, es importante el tener en cuenta lo que puede decir la teoría del conocimiento al respecto de estos temas.

Cómo hacer accesible el diálogo entre la epistemología y las demás disciplinas es uno de los aspectos que se pretende demostrar es posible a partir de la interpretación que se va a dar de la filosofía humeana. Para lograr dicho propósito se ha propuesto seguir y subrayar algunos aspectos del pensamiento del ilustrado escocés.

Para poder llegar a cumplir el objetivo trazado, es conveniente realizar el análisis de la filosofía humeana pasando por los siguientes tópicos: en primer lugar la teoría del conocimiento, con la cual se referirá a la teoría de la percepción, de esta se desprenderá en un segundo momento, la crítica al principio de causalidad, la cual será base fundamental para poder explicar la reformulación que hace Hume acerca de la *necesidad*. Una vez terminado el análisis de la parte epistemológica, se procederá a la indagación de uno de los temas que, tal vez, durante mucho tiempo no fue de gran relevancia para el estudioso de la filosofía humeana, pero que, en las últimas décadas ha tenido un interés especial, con esto se está refiriendo a la *teoría de las pasiones*, cuyos trabajos de filósofos como Donald Davidson ponen de nuevo en relieve el pensamiento del ilustrado escocés acerca del tópico al que le dedica el segundo libro de su *Tratado*. Por último, se centrará en la postura de Hume acerca del problema de la libertad. El camino ha sido delineado, pero es necesario ofrecer una visión más detallada de lo que se ha planteado realizar.

Antes de pasar a la manera de proceder en la investigación, es preciso aclarar cierta terminología. Los términos de epistemología y teoría del conocimiento se usarán de forma indistinta. Es bien sabido que el término de epistemología, se refiere más al papel de la fundamentación del conocimiento propuesto por la ciencias, mientras que la teoría del conocimiento de referirá a problemas que se derivan del origen y fuente del conocimiento. En el pensamiento humeano estas dos nociones pueden tomarse como una sola, ya que la segunda tiene consecuencias directamente sobre la primera. La teoría del conocimiento humeana no puede desvincularse de la teoría epistemológica, es decir, la manera en que Hume fundamenta y explica el conocimiento tiene consecuencias directas con la

fundamentación de la ciencia. Cuando en el texto se mencione acerca de la teoría epistemológica humeana, o el problema epistemológico humeano, se deberá entender como una teoría o problema que abarca tanto la fundamentación del conocimiento como su relación con la ciencias. Un ejemplo de esto es la crítica al principio de *causalidad*, donde a partir del análisis de la forma en que se obtiene el conocimiento, se termina reformulando un principio esencial para la construcción de la ciencia de la época de Hume. Una vez aclarado el punto anterior, es necesario dar un recorrido breve a la manera en que se procederá a analizar el pensamiento humeano.

El primer tema que se someterá a indagación es la teoría de la percepción de Hume. Lo que se entiende por teoría de la percepción, es la construcción conceptual que elabora en el primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, es en este apartado donde el filósofo plantea su famosa postura acerca de las impresiones e ideas (denominada, o bien, clasificada dentro de la postura empirista por la tradición académica filosófica). El origen de las impresiones e ideas, su relación y los procesos con que estos se relacionan van a configurar la base de la teoría del pensamiento humeano. Es preciso, por lo tanto, el dirigirse a dicha teoría y extraer conceptos y nociones que sirvan al propósito general que tiene la presente investigación.

Uno de los problemas principales que enfrenta la filosofía humeana, es la vinculación entre la mente² y el mundo. Parece ser que la mente humana queda aislada por completo del mundo, y que la realidad en la filosofía del escocés queda varada en una mera construcción mental. Hay que decir al respecto, que la intención de este trabajo no es el entrar en una discusión ontológica al respecto de los supuestos filosóficos que se encuentran o que se deducen de la filosofía humeana. Pero si hay que decir algo, esto sería que las percepciones que tiene el ser humano proceden de un mundo, un mundo que Hume no niega. La postura de Hume ante este hecho, o bien, si hay algo que el pensador niegue, es el conocimiento

² Dentro de la construcción filosófica de Hume, se puede entender por mente a aquello que constituye el mundo interno del ser humano. El escocés va utilizar el término mente en ocasiones para señalar una función psicológica, en otras para una función meramente cognoscitiva.

acerca del proceso en que las impresiones captan o reciben la información del mundo exterior³.

La taxonomía de las percepciones, es decir, tanto de las impresiones e ideas, es un tema central en el planteamiento epistemológico humeano. De esta clasificación se desprenderán conclusiones que intervendrán específicamente en el armazón conceptual que pretende urdir el filósofo. Sería difícil, si no imposible, el adentrarse al problema de la libertad y la acción humana sin antes entender la teoría de las percepciones. Tanto las impresiones como las ideas guardan en la teoría del conocimiento humeana una estrecha relación, ya que las ideas provienen de una respectiva impresión, por lo tanto de alguna manera mucho del contenido que tiene el ser humano, provendrá de las impresiones. No obstante, no todo proviene de una impresión⁴, puesto que hay contenidos mentales que provienen de relaciones y procesos que se dan al interior del hombre y que generan nuevos contenidos como lo pueden ser las pasiones, y de las cuales también se hará el respectivo análisis en esta investigación.

El primer capítulo de la investigación se dedicará al análisis de la teoría de las *percepciones*. Se asentarán las bases de la teoría del conocimiento humeano, se delimitarán sus alcances y límites. Es gracias a la interpretación humeana de las percepciones que se podrá establecer la crítica al *principio de la causalidad*, siendo este el siguiente tema a tratar en la investigación.

Como se ha dicho, la crítica al principio de causalidad se abordará en el segundo capítulo del trabajo. Para poder llevar a cabo el análisis de dicha crítica se partirá de lo revisado en el capítulo primero. La teoría de las percepciones deberá dejar todo preparado para poder entender la decisiva crítica que hace Hume a uno de los principios fundamentales de la ciencia. Para entender la crítica se debe de tomar como punto de partida lo que el filósofo postula como fuente de conocimiento, es decir, la *experiencia*. Para entender la causalidad, la relación que hay entre causa y su efecto correspondiente es necesario apelar a la

³ Este punto se abordará en el cuerpo del trabajo.

⁴ En este momento no se hace la distinción esencial de impresiones de sensación y reflexión, pero que será tema del primer capítulo de la presente investigación.

experiencia, pues es esta la que informa de la conjunción constante que se deriva de la relación causa-efecto. Si es la experiencia la que va a brindar la información que se pueda tener acerca del principio de causalidad, será necesario fundamentar este conocimiento en impresiones y sus subsecuentes ideas. La crítica a la causalidad consistirá en negarle una impresión de sensación correspondiente a la conexión necesaria que parece unir al efecto con su causa. Cuando Hume dirige sus esfuerzos a indagar acerca de la causalidad, enfoca su mirada en la relación de necesidad. La necesidad será para el escocés un postulado metafísico que relaciona a la causa y el efecto. La necesidad metafísica implicaría que una causa y su efecto correspondiente se repetirían una y otra vez de la misma manera en la naturaleza. Es esta necesidad en la que estarían fundamentadas las leyes de la física y que otorgan a las mismas el poder de predecir lo que aún no ha sucedido. Así mismo la inducción también quedaría inmiscuida en la crítica que hace Hume de la causalidad.

De lo único que puede hablar con cierto sentido el ser humano es de las impresiones y de las ideas que surgen de estas, por lo tanto, para poder fundamentar un discurso sobre la causalidad se tendrá que buscar la impresión correspondiente a la causalidad, sin embargo, lo único que se puede observar en la relación causal es una sucesión de efectos y de causas particulares, pero no hay un tercer elemento que sea observable empíricamente. No hay impresión de la conexión necesaria. Si no hay una impresión correspondiente a la causalidad, tendrá que buscarse como se origina la idea de causalidad. Es en esta fase del problema que se puede hacer la distinción de las dos etapas de la crítica al principio de la causalidad. En un primer momento se da una etapa negativa, donde Hume construye su crítica a la causalidad. Pero la crítica no queda finalizada aquí. Una vez que el filósofo señala los problemas de la noción de causalidad, procede a ofrecer una respuesta que resuelva el problema acerca del origen de la idea de causalidad.

Es a partir de la etapa positiva donde se introducirán dos de las nociones más importantes para la epistemología humeana: *costumbre* y *creencia*. Serán estos dos conceptos esenciales para entender la noción de causalidad. Es fundamental la manera en que Hume va elaborando ambos conceptos, puesto que va a ir direccionando el rumbo hacia donde va a encauzar su teoría del conocimiento. Del análisis de la crítica al principio de la causalidad

se desprenderán otros tópicos que pertenecen al contenido del segundo capítulo como lo es la necesidad, la costumbre y la creencia. Es importante mencionar que estos elementos serán parte esencial del edificio conceptual con que Hume va a trabajar el problema del conocimiento.

La segunda mitad del segundo capítulo será dedicado a analizar la *teoría de las pasiones*. El porqué de este acomodo de temas se debe a la misma naturaleza en que Hume estructura su obra; ya que, lo que se intenta aquí es darle un poco más de énfasis a esta relación entre la teoría de la percepción y la teoría de las pasiones. El propósito de esto es destacar la estrecha relación que hay entre ambas teorías, por una parte la teoría de la percepción trata de explicar el conocimiento, mientras que la teoría de las pasiones se refiere a otro tipo de contenidos que incluyen sentimientos y emociones. Con la conjunción de estas dos teorías Hume trata de dar una concepción completa de la estructura de la naturaleza humana.

Una vez que se ha explicado la forma en que se producen las impresiones y las ideas, hay otro tipo de contenidos a los que Hume tiene que dar explicación, es por esto que la teoría de las pasiones no puede verse como una teoría totalmente ajena de la teoría de la percepción. La teoría de las pasiones responderá a ciertos “resortes internos” que interactúan con impresiones e ideas y dan lugar a nuevas impresiones (impresiones de reflexión).

Es a través de la teoría de las pasiones que se comenzará a esbozar una teoría que conceda la posibilidad de explicar la conducta humana. La *voluntad* y el *deseo* son conceptos claves que se desarrollarán en esta parte del trabajo. De igual manera, la definición humeana de libertad hará su aparición en este pasaje de la investigación. El capítulo cerrará dejando a la libertad como el próximo tema a analizar.

Por último, el tercer capítulo será dedicado al problema de la *libertad*, la postura que toma Hume frente al mismo y las consecuencias que se derivan de esta posición para una posible explicación de la acción humana. El trabajo se centrará en la descripción y fundamentación del *compatibilismo humeano* con respecto al problema de la libertad. Será a través de esta

postura que se podrá finalmente ofrecer una interpretación de la libertad desde la perspectiva epistemológica.

Una vez hecho el recorrido por el pensamiento de David Hume será posible visualizar la posibilidad de encontrar una interpretación de la filosofía humeana que pueda aportar actualmente a la reflexión sobre la acción y la libertad humana. Pero sólo atravesando el camino que el autor ha construido podrá permitir vislumbrar la aportación del pensamiento del ilustrado a los problemas antes mencionados.

CAPÍTULO I

1.1 Definición de percepción

Uno de los problemas que se encuentran al tratar de indagar acerca de la percepción en la filosofía humeana es precisamente que el filósofo no comienza por dar una definición de percepción, a pesar de que va a ser uno de los pilares de los cuales va a sostener toda la estructura de su planteamiento epistemológico. Al inicio del *Tratado*⁵ introduce inmediatamente el término de percepciones sin antes dar una definición, lo que presenta para el objetivo de este trabajo un primer problema debido a que se tendrá que ir deduciendo a lo largo de la obra lo que se puede entender por percepción, tomando en cuenta sus alcances y limitaciones.

Como ya mencionaba, al inicio de su *Tratado*, Hume comienza diciendo: “Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS.”⁶(Hume, 2013:43), en esta primera nota que hace el filósofo realiza una división de la manera en que entenderá las diferentes percepciones que él llama IMPRESIONES e IDEAS, pero antes de analizar tal división, es preciso atender a la primera parte del enunciado citado, es decir, donde se asocia a las percepciones con la mente humana.

Es claro el entender las percepciones como contenidos de la mente humana, ya que tales se encuentran dentro de esta última. Ahora bien, una pregunta a responder es si hay algo más en la mente además de dichas percepciones. Es bien sabida la postura del escocés en torno a la existencia de las ideas innatas, donde las niega rotundamente; debido a esto, es difícil imaginar alguna otra cosa que haya en la mente y que no correspondan a percepciones. Aunque aquí la respuesta es apresurada y no es tratada con el detenimiento

⁵ Con esto me refiero a el *Tratado de la naturaleza humana* (para las versiones utilizadas en el presente trabajo dirigirse a las referencias).

⁶ El uso de mayúsculas es del traductor aunque también se encuentran en la versión en inglés: “All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS” (Hume, 2011:7), lo que hace suponer que el uso de mayúsculas es del autor de la obra.

pertinente, la siguiente cita de Barry Stroud pueda esclarecer la postura de Hume con respecto a las ideas innatas:

En suma, tanto el rechazo al innatismo como el propio método positivo de Hume descansan en la tesis de que no hay nada en la mente a menos que percibamos o sintamos algo, y de que todos los materiales de la mente pueden en última instancia remontarse a algo que inicialmente ingresó en ella durante ese percibir o sentir. (2005:53)

Una vez fijada la postura de Hume con respecto al innatismo, es necesario revisar los contenidos que se encuentran en la mente humana, es decir, las percepciones (impresiones e ideas). La primera oración con el que el filósofo comienza su *Tratado* es de vital importancia para poder indagar la manera en que se estructurará su epistemología. Sin embargo, algunos autores han ido un poco más lejos. En la parte concerniente al empirismo, en su *Historia de la Filosofía*, Harry Burrows Acton plantea lo que él llama una ontología empirista de Hume, la cual sólo admite un tipo de entidades: las percepciones, las cuales se dividen en impresiones e ideas (cf., 2007: 259). Es importante advertir la distancia a este tipo de planteamientos, no por estar completamente en desacuerdo con ellos, sino que se sobrepasan o desvían las intenciones de la investigación, la cual no es la afirmación ni el análisis de una postura ontológica por parte de Hume. El objetivo de este trabajo está trazado dentro de los límites del problema del conocimiento⁷.

Se mencionaba que todas las percepciones de nuestra mente correspondían a las impresiones e ideas. Hasta ahora la definición de percepción o percepciones se puede entender como el o los contenidos de la mente humana; aunque, es indispensable el indagar acerca de la naturaleza de dicho contenido, y con esto se referirá a la naturaleza de las percepciones. Es preciso entonces investigar el origen de dichas percepciones para poder comprender de mejor forma los contenidos de la mente humana, y con ello poder elaborar una definición de percepción acorde al pensamiento de Hume.

⁷ Dicha separación entre epistemología y ontología es difícil de plantear debido a la cercanía en que se encuentran una de la otra, no obstante, encuentro pertinente esclarecer que el abordaje aquí defendido girará enfáticamente entorno a los aspectos epistémicos.

1.1.1 Percibir y percepciones

Antes de dar paso a la división que hace Hume de las percepciones, hay un problema sobre el cual es indispensable detenerse e intentar tomar una postura al respecto. Cuando se habla de percepción se puede entender de dos maneras: percepción como un proceso en el cual obtenemos percepciones (con esto me refiero al percibir); y percepción como el resultado de dicho proceso de percibir⁸.

De manera que las impresiones y las ideas son percepciones, entendidas como el resultado de un proceso de percibir⁹; y la manera en que las obtenemos, es decir, el proceso que se lleva a cabo para obtener dichas percepciones (impresiones e ideas) es el percibir. Este último es el que se irá precisando con más cuidado puesto que Hume no parece ser muy claro con lo que respeta al percibir como lo hace con las percepciones (impresiones e ideas). El percibir va a confundirse con las distintas formas que Hume propone que se elaboran las percepciones, las cuales se irán mencionando más adelante.

Uno de los problemas que trae consigo esta falta de exactitud de los términos, (es decir, entre el percibir como proceso de obtener percepciones; y las percepciones como el resultado de dicho proceso) es la confusión que se hará patente a lo largo de la exposición del pensamiento de Hume, aunque esta confusión no era única del pensamiento humeano, sino que era algo propio de los distintos pensadores de la época¹⁰. A lo largo de su exposición de las ideas, el filósofo va a tratar y a explicar la naturaleza de las percepciones (impresiones e ideas), no obstante, acerca del propio proceso de percibir habrá que discernir dentro de la exposición de su pensamiento que es lo que puede decir al respecto.

⁸ Hume va a usar el término "perception" para referirse al resultado del acto de percibir, emepero, este tipo de perceptions las va a dividir en "IMPRESSIONS AND IDEAS", por lo que usará lo menos posible el término de percepción, aun así no se debe de olvidar que está hablando de las percepciones. En cuanto al término de percepción como proceso, el filósofo lo va a emplear dependiendo del tipo de percepciones a las que se esté refiriendo, es decir, ya sean impresiones o sean ideas.

⁹ No se debe entender por esto que las impresiones y las ideas se obtienen de la misma manera, esto sería ir en contra de lo propuesto por Hume. Lo correcto es decir que ambas (impresiones e ideas) dependen de un proceso de percepción para su obtención en la mente humana.

¹⁰ Un claro ejemplo se encuentra en la figura de Berkeley en su obra *Comentarios filosóficos* (1989)

Para poder llevar a cabo esta distinción entre percibir y las percepciones que se obtienen de éste, será necesario partir de las percepciones mismas, debido a que como se mencionaba antes, son éstas a las que Hume dedica más atención y esfuerzo a lo largo de su análisis del conocimiento.

1.1.2 División de las percepciones

Para dar solución a la interrogante acerca del origen de las percepciones en la filosofía de Hume, es necesario el dirigirse a su teoría de la percepción¹¹, donde desde un inicio comienza a dar respuesta al hacer la división de las percepciones en impresiones e ideas. Es necesario ahora aclarar en qué consiste la diferencia entre unas y otras, para esto Hume dice lo siguiente: “La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia¹².” (loc. cit.).

Una vez aclarado que la diferencia consistirá en “los grados de fuerza y vivacidad” de las percepciones, solo falta distinguir a cuales les corresponden mayor o menor fuerza y vivacidad, por lo que Hume continúa de la siguiente manera: “A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*;¹³ e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma¹⁴”. (loc. cit.)

Con respecto a las ideas Hume agrega:

Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas la percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo,

¹¹ Con esto me refiero a la parte donde el autor expone su pensamiento acerca de las ideas y que corresponde al libro primero de su *Tratado*.

¹² Es importante hacer notar que el filósofo toma como sinónimos el pensamiento y conciencia.

¹³ De igual manera que en el caso anterior las cursivas corresponden al autor de la obra.

¹⁴ Es difícil no entender aquí el alma como sinónimo de mente o entendimiento.

con la sola excepción de las que surgen de la vista y del tacto, y con la de placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. (loc. cit.)

Es así que el filósofo realiza su distinción entre impresiones e ideas de acuerdo a su diferente gradación de fuerza y vivacidad con que penetran en la mente. Antes de indagar más a fondo en dicha distinción y con ello entenderla de mejor manera¹⁵, se realizará un análisis de los dos tipos de percepciones (impresiones e ideas) teniendo en cuenta la definición dada¹⁶.

Para poder hablar de las impresiones o de las ideas es necesario tener una distinción más que hace el escocés, es decir, la división de las percepciones en simples y complejas, “Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS.” (p. 44).

Hume entiende por ideas simples aquellas percepciones “que no admiten distinción ni separación”, y por complejas “lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes.”, para explicar mejor la distinción, el filósofo recurre al ejemplo de una manzana, donde la percepción de manzana corresponde a una percepción compleja, puesto que está conformada por varias percepciones simples como lo son el sabor, olor, color, tamaño, etc. De tal manera que aunque se tenga una percepción compleja, nuestra mente es capaz de distinguir en ella las diferentes percepciones simples que la componen.

1.1.3 Impresiones

Se entendía por percepción a los contenidos que se encuentran en nuestra mente y también se agregaba que estos contenidos podían ser simples o complejos dependiendo de la

¹⁵ A pesar de que para Hume no habría mucho problema en entender la distinción expuesta. “No creo necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción.” (loc. cit.).

¹⁶ La razón de esto no es hacer a un lado los posibles problemas y críticas que pueda haber en la distinción dada por Hume, sino que, creo es prudente revisar en este momento las percepciones por separado, debido a la cuestión que se pretende resolver, la cual es acerca de la naturaleza del contenido de las percepciones.

percepción que se tuviera¹⁷, además se decía que estas percepciones dependiendo de su grado de fuerza y vivacidad se dividían en impresiones e ideas. Es precisamente el resultado de esta última división la que se analizará a continuación, comenzando por las impresiones.

“Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACIÓN y de REFLEXIÓN.” (p. 51), así divide el filósofo las percepciones denominadas impresiones, y que como se había dicho, correspondían a aquellas que penetraban con más fuerza y vivacidad en la mente. Es importante detenerse a analizar lo más de cerca posible estas clases de impresiones que da el escocés para poder llegar a formar una idea clara de lo que es la percepción.

En primer lugar se tienen las impresiones de sensación, que como lo indica su nombre estas son las que corresponden a las percepciones que se tienen por las diferentes sensaciones, es decir, a través de los distintos sentidos externos, aquellos sentidos que nos comunican con los objetos exteriores. El primer problema que surge al acercarse este tipo de impresiones en la filosofía humeana, es que el propio filósofo no analiza cómo funcionan este tipo de impresiones. Lo que indica aquí Hume es que las causas con que los objetos impactan a nuestros sentidos, son causas desconocidas para él: “La primera clase¹⁸ surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas” (p. 51).

Es necesario entender lo mejor posible la naturaleza de las impresiones de sensación, pero la tarea de indagar acerca de este tipo de impresiones Hume la deja de lado en su obra indicando lo siguiente: “El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza...” (loc. cit.), aun así, es importante el investigar alguna teoría que pueda brindar el conocimiento que se tuviera en ese entonces, acerca de la forma en que pueden afectar los objetos externos a nuestros sentidos, es por esto que a continuación se revisará un análisis de la percepción desde un punto de vista más físico, (o anatomista para estar más de acuerdo con el filósofo). Con esto me refiero al estudio de la

¹⁷ Es importante aclarar que para Hume tanto las impresiones y las ideas son percepciones, por lo que se puede decir que hay percepciones simples y percepciones complejas, pero que, hay que distinguir que entre las dos clases de percepciones, es decir, impresiones e ideas, las ideas son las únicas que pueden ser complejas.

¹⁸ Refiriéndose a las impresiones de sensación.

percepción que hace el filósofo francés René Descartes en uno de sus últimos trabajos, y con el cual, sin duda, tuvo contacto el filósofo escocés.

El siguiente análisis cartesiano de la percepción podrá arrojar luz sobre la distinción entre percibir como proceso y percepción como resultado de ese proceso de percibir. Descartes aportará al estudio de las percepciones el ángulo de estudio que aborda a la percepción como proceso de percibir. Esto no puede pasar inadvertido para el análisis de la teoría de la percepción de Hume, puesto que aunque el nacido en Edimburgo se concentra en el análisis de las percepciones (como producto del percibir),

1.2 Descartes y la percepción

Para poder comprender la noción de percepción que maneja Descartes a lo largo de su devenir filosófico, será necesario introducirse a su teoría filosófica lo más que sea prudente y pueda dar luz en este trabajo. Es en *Las pasiones del alma*¹⁹ donde Descartes aborda de más cerca el tema de la percepción, haciendo una distinción de las clases en que se dividen nuestras diferentes percepciones, “nuestras percepciones también son de dos clases, y unas tienen por causa el alma y otras el cuerpo.” (Descartes, 2005: 70) Hay que dar cuenta que el filósofo no da una definición de percepción sino que pasa directamente a la división²⁰ dependiendo del origen de la percepción.

De lo anterior ya se puede deducir que la percepción no corresponde únicamente a la percepción sensorial, es decir a la percepción que llevan a cabo los sentidos, sino que hay una percepción que corresponde al interior, independientemente de los sentidos. “Las que tienen por causa el alma son las percepciones de nuestras voluntades, y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que dependen de ella” (p. 70), Así sigue hablando Descartes en la obra antes señalada. Por tanto, las percepciones que no son causadas por el cuerpo, es decir aquellas que dependen y que son causadas por el alma, son aquellas

¹⁹ Es preciso señalar que la obra mencionada es considerada sino el último sí uno de los últimos trabajos del filósofo, por lo que la mayoría de su pensamiento ya estaba delineado en sus obras anteriores.

²⁰ De manera similar procederá Hume en las primeras páginas de su *Tratado*.

percepciones de la voluntad, es decir, aquello que la voluntad percibe que quiere “ya que es seguro que no podríamos querer nada que no percibiésemos por el mismo medio que la queremos.” (loc. cit.)

En este pequeño fragmento que corresponde al artículo 19 de la obra antes citada, Descartes deja en claro la distinción entre los dos tipos de percepción que él observa, es decir: la percepción del cuerpo y la percepción del alma. Esta división bien puede entenderse dentro del marco del pensamiento cartesiano una vez que se aclara la división de la sustancia que hace el filósofo en sus obras anteriores²¹, es decir la *res cogitans* y la *res extensa*, dejando a un lado la *res infinita* debido a que el hombre no participa de dicha sustancia.

En el artículo siguiente Descartes continúa describiendo lo correspondiente a las percepciones del alma:

Cuando nuestra alma se aplica a imaginar algo que no existe, como representarse un palacio encantado o una quimera, y también cuando se aplica a considerar algo que solo es inteligible y no imaginable, por ejemplo, considerar su propia naturaleza, las percepciones que tiene de estas cosas dependen principalmente de la voluntad que hace que las perciba (...) (pp. 70 y 71).

En lo anterior, Descartes deja claro que las percepciones del alma son las percepciones de la voluntad, que por lo tanto, se puede entender que la voluntad tiene la facultad de percibir. Pero es aquí donde se encuentra una primera dificultad, puesto que, qué es lo que la voluntad percibe propiamente hablando. Es decir: no se puede afirmar que la voluntad perciba exclusivamente imágenes, debido a que como lo especifica el filósofo puede percibir aquello que “solo es inteligible y no imaginable” (p. 70). La pregunta entonces es por el contenido de este tipo de percepciones, el cual al parecer es meramente intelectual y conceptual, del cual es imposible formarse una imagen al igual que lo haríamos del palacio encantado o la quimera.

²¹ *Meditaciones metafísicas*

Para poder ahondar en este problema acerca del contenido de las percepciones del alma, es necesario compararlo con los contenidos que se encontrarán en las percepciones del cuerpo, por lo que se revisará a continuación lo que Descartes puede decir al respecto. En la siguiente parte, el filósofo comienza a describir la manera en que el cuerpo puede percibir. Lo interesante en las siguientes líneas de su obra es que Descartes empieza a utilizar un tono más anatomista para poder describir la manera en que se van a separar las percepciones del alma con las del cuerpo, “Entre las percepciones causadas por el cuerpo, la mayoría dependen de los nervios (...)” (p. 71).

Descartes pone cierto énfasis en que la mayoría de las percepciones del cuerpo provienen de los nervios. Pero aquellas que no tienen tal procedencia ¿cómo es que pueden originarse? A continuación, Descartes dará respuesta a esto introduciendo una especie de teoría anatómica de la percepción donde introducirá varios conceptos que le ayudarán a dar explicación a la interrogante anterior.

(...) pero también hay algunas que no dependen de ellos²² y que llamamos imaginaciones, tales como las que acabo de mencionar²³, de las que sin embargo difieren en que nuestra voluntad no se dedica a formarlas, por lo que no pueden incluirse entre las acciones del alma, y solo proceden de que los espíritus, al tener diferentes grados de agitación y al encontrar huellas de diversas impresiones que se han dado antes en el cerebro, se encaminan fortuitamente por unos poros en vez de por otros. (p. 71)

Se había dicho que casi todas las percepciones del cuerpo provenían de los nervios pero que había algunas percepciones que no tenían su origen en éstos. Descartes para dar una explicación de este tipo de percepciones menciona que hay unas “imaginaciones” que pueden ser iguales a las que surgen de las percepciones del alma pero con la distinción de que éstas no provienen de la voluntad, por lo que no pueden ser consideradas sino como percepciones del cuerpo. Aquí el problema estriba en cómo es posible que, si no proceden

²² Refiriéndose a las percepciones del cuerpo que no dependen de los nervios.

²³ Aquí se refiere al tipo de percepciones del alma que se citaron anteriormente en este texto.

de la voluntad, pero tampoco provienen de los nervios, cómo es posible que se dé este tipo de percepciones.

Para poder dar explicación a este cuestionamiento es preciso entender cómo funciona la percepción según la teoría de Descartes. El filósofo introduce algo llamado los espíritus (espíritus animales)²⁴ que son “una especie de aire o viento muy sutil” (p.59) que se encuentran en los nervios. ¿Pero cómo es que se producen estos espíritus animales? La respuesta está en la sangre. Descartes describe el movimiento de la sangre a través de las venas y las arterias a lo largo del cuerpo²⁵, donde “toda la sangre que sale del corazón por la gran arteria se encauza en línea recta hacia ese lugar determinado” (p. 61), con ese lugar determinado Descartes se refiere al cerebro, y continúa describiendo el proceso que sucede con la sangre una vez que llega a su destino “al no poder entrar debido a que solo hay unos pasos muy estrechos, las únicas que pasan son las partes más agitadas y más sutiles, mientras que el resto se propaga por todos los otros lugares del cuerpo.” (loc. cit.), son precisamente estas partes más sutiles de la sangre las que corresponderán a los espíritus animales (cf., loc. cit.). Descartes termina esta sección diciendo:

Pues lo que aquí denomino espíritus no son más que cuerpos, y no tienen más propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápido, algo parecido a las partes de la llama que brotan de una antorcha; de forma que no se detienen en ningún lugar y, a medida que algunos entran en las cavidades del cerebro, también salen otros por los poros que forman su materia; dichos poros los conducen hasta los nervios y de allí, a los músculos, merced a lo cual mueven el cuerpo de todas las distintas formas en que puede moverse. (p. 61)

Es necesario el tener en cuenta toda esta teoría física que describe Descartes para poder entender de mejor manera la cuestión planteada anteriormente que se refería a la posibilidad de percepciones del cuerpo donde no intervienen los nervios. Este tipo de percepciones, que el francés llama “imaginaciones”, no son percepciones del alma puesto

²⁴ Descartes hace la descripción de estos espíritus animales en la obra ya citada en las páginas 58 y siguientes.

²⁵ Dicha teoría se le debe al médico Harvey al cual Descartes hace mención en dicha obra.

que no provienen de la voluntad, son percepciones del cuerpo pero que no provienen de los nervios. Su procedencia se debe a los llamados espíritus, pero que estos espíritus son guiados por impresiones que se encontraban en el cerebro. Por tanto, al seguir esas impresiones los espíritus se dirijan a unos poros en lugar de otros (cf. 71).

Toda esta explicación parece un poco confusa y difícil de seguir. Pero hay que comprender que estas dificultades se pueden deber a la naturaleza de explicación que intenta dar el filósofo, puesto que se aventura a dar una respuesta de enfoque anatomista, aunque cabría decir mejor de corte mecanicista, ya que Descartes considera al cuerpo como una máquina (ibid., p. 57). Para comprender mejor lo que el filósofo quiere dar a entender por estas percepciones es preciso continuar en la lectura de su obra: “Estas son las ilusiones de nuestros sueños, y también las ensoñaciones que a menudo tenemos estando despiertos, cuando nuestro pensamiento vaga indolente sin aplicarse a nada” (p. 71). De acuerdo a esto, tanto las ilusiones y ensoñaciones van a corresponder a las percepciones del cuerpo.

Es interesante ver que aquellos engaños que se presentan a la mente como lo son las ilusiones, sueños y ensoñaciones son originadas en las percepciones del cuerpo, debido a las “huellas de diversas impresiones que se han dado antes en el cerebro” (loc. cit.), entendiendo aquí por impresiones las percepciones que se habían dado con anterioridad y que la naturaleza de estas percepciones no puede ser otra que corporal.

Por último, solo quedan las percepciones del cuerpo que son mediadas por los nervios. Al respecto de éstas, Descartes señala que entre ellas habrá una distinción en cuanto al objeto que se refieran, es decir, hay percepciones que se relacionan con los objetos que están fuera de los seres humano; también menciona las percepciones que se relacionan con el cuerpo; y por último, las que se relacionan con el alma (cf., p. 72).

El primer tipo de relación se refiere al estímulo que se origina de los objetos exteriores hacia los sentidos, y da como ejemplo la luz de una antorcha y el sonido de una campana (cf. pp. 72 y 73). En cuanto al segundo tipo de relación, mantiene que se trata de aquellas sensaciones que se dan en el cuerpo como el hambre, sed, dolor, placer, entre otros de esta misma clase. Para diferenciar este tipo de percepciones con el anterior, el filósofo precisa

que este tipo de afecciones las “sentimos como presentes en nuestros miembros, y no como en los objetos exteriores a nosotros.” (p. 73). En ellas los nervios van a participar pero de una manera distinta, ya que no solo informan de la presencia de una propiedad en un objeto externo, sino que informan acerca de lo que al cuerpo le acontece y siente dentro del mismo.

La última relación que se da entre los nervios y el alma no es tan clara como las dos anteriores, Descartes señala al respecto:

Las percepciones que se refieren solo al alma son aquellas cuyos efectos sentimos como presentes en el alma misma, y de las que, por lo general, no conocemos ninguna causa inmediata con la que podamos relacionarlas. Son los sentimientos de alegría, cólera, y otros parecidos, que a veces son estimulados en nosotros por los objetos que mueven nuestros nervios y a veces también por otras causas. (p. 74)

Como ya se había mencionado antes, las percepciones del alma son aquellas que proceden de ellas mismas, por lo que se vuelve complicado el encontrar una relación con los nervios, que son propios del cuerpo. Descartes apunta que las causas inmediatas de este tipo de percepciones no se conocen generalmente, y después menciona que son los sentimientos los que pueden ser estimulados y que han sido movidos por los nervios o bien por otras causas.

Es preciso apuntar la diferencia entre este tipo de percepciones con las dos anteriores, pues estas percepciones se dan en el alma y ya no en el cuerpo, es decir, pueden ser motivadas por los nervios o algunas otras causas, pero los efectos de estas causas se dan en el alma y no en el cuerpo. Los sentimientos como la alegría o el enojo, pueden ser estimulados por los nervios, como puede ser la alegría o el enojo de escuchar o ver alguna cosa en particular.

Hasta aquí ha quedado claro que de las percepciones del cuerpo, las dos primeras clases de percepciones (refiriéndome aquí sólo a las percepciones del cuerpo y no del alma), es decir, la percepción de los objetos exteriores por el sujeto o mente que los percibe; y las percepciones que se producen en el cuerpo mismo; en este tipo de percepciones es claro la participación de los nervios. No obstante, en las percepciones del alma (como parte de las

percepciones del cuerpo) se vuelve confuso y difícil la relación entre el alma y los nervios, dado la naturaleza de las percepciones mismas.

El propósito de esta obra del francés, es el hacer un estudio de las pasiones del alma. Por lo que aquí Descartes propone delimitar lo que va entender por pasiones del alma, y es precisamente en esta parte de las percepciones del alma²⁶ que va a encontrar dicho límite. Las pasiones del alma constarían de las percepciones que se dan en ella, y estas percepciones tendrían como causa los nervios u otros motivos; sin embargo, los efectos de estas causas sólo se dan en el alma y es imposible que se den en el cuerpo, como los son los sentimientos de alegría, tristeza, etc.

Antes de comenzar el estudio sobre las pasiones, Descartes señala cuáles son las dos funciones que le corresponden al alma, las cuales divide en acciones y pasiones, distinguiendo las primeras de las segundas. Las primeras provienen y dependen solo del alma, mientras que las segundas no es el alma quien las hace sino que las recibe de otra parte (cf., p. 69). Es por esto que las percepciones del alma que dependen de la voluntad no pueden ser llamadas pasiones, sino que el filósofo las considera como acciones, pero las percepciones del cuerpo, en especial las que se relacionan con el alma, son las que Descartes va a considerar como pasiones del alma, y las que va a tratar en la obra citada.

Como ejemplo de esto, Descartes menciona como “la primera de todas las pasiones” (p. 101) a la admiración, puesto que “Cuando el descubrimiento de un objeto nos sorprende, y juzgamos que es nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes, o bien de como se suponíamos que debía ser, esto hace que lo admiremos y nos cause extrañeza” (p. 101), el sentimiento o pasión que surge a partir de los datos que son transmitidos por los nervios, al ver algo nuevo o desconocido, no queda en el cuerpo, sino que genera algo nuevo en el alma, y es precisamente a este sentimiento que brota en el interior, lo que el filósofo va a denominar pasiones del alma.

²⁶ Refiriéndose aquí no a las percepciones del alma cuyas percepciones provienen de la voluntad, sino a las percepciones del cuerpo que son mediadas por los nervios y se relacionan con el alma.

Un aspecto a destacar es algo que menciona con respecto a las percepciones del alma mediada por los nervios: “cabe señalar aquí que las mismas cosas que el alma percibe por medio de los nervios también puede serle representadas por el curso fortuito de los espíritus.” Existen ciertos tipos de percepciones que no dependen de los nervios y de los cuales se había dicho que pertenecían las ilusiones y las ensoñaciones, y estos se debían a la agitación de los espíritus y las huellas de impresiones que se encontraban en el cerebro.

Enseguida, Descartes va a realizar una distinción que es importante remarcar (debido al filósofo que se está tratando en esta investigación), y que consiste en la diferencia entre las percepciones que llegan a través de los nervios y las de los espíritus “(...) sin que exista otra diferencia excepto que las impresiones que llegan al cerebro a través de los nervios suelen ser más vívidas y más explícitas que las suscitadas por los espíritus” (p. 75).

En la cita anterior, Descartes denota la diferencia entre las impresiones que son originadas por las percepciones ya mencionadas. Es importante cómo el francés hace ver que las percepciones de los nervios serán más vívidas que las de los espíritus, ya que es un lenguaje muy parecido al que utilizará Hume para hacer su distinción entre los diferentes tipos de percepciones. Incluso Descartes continúa y dice lo siguiente en cuanto a las percepciones derivadas de los espíritus: “(...) estas son como las sombras o el retrato de las otras.” (loc. cit.), donde con las otras se refiere a las percepciones provenientes de los nervios.

Se había dicho que este análisis que hace de las percepciones el filósofo francés se debía al interés por dar una definición de las pasiones del alma. Pues bien, una vez que termina su disertación acerca de la percepción y sus tipos, Descartes realiza su definición de pasiones del alma y posteriormente explica dicha definición. Sobre ella me gustaría señalar dos cosas. Primero que a las pasiones las puede identificar con percepciones en cuanto no son acciones que realizan el alma o la voluntad, sino que el alma las recibe de manera pasiva (cf., p.76). En segundo lugar el filósofo dice: “las pasiones forman parte de las percepciones que la estrecha alianza que hay entre el alma y cuerpo vuelve confusas y oscuras.” (loc. cit.)

En este segundo punto se puede observar la gran dificultad que enfrentó Descartes a lo largo del desarrollo de su teoría filosófica, es decir: el problema de la comunicación entre

las sustancias (cuerpo y alma). Para que el alma perciba lo que es proveniente de los nervios debe de haber una conexión entre el alma y el cuerpo. Dicha relación entre estas dos entidades representó un fuerte problema para Descartes y que incluso sus contemporáneos le hicieron ver esta dificultad en varias ocasiones²⁷.

La percepción tanto en el alma como en el cuerpo significaría recibir ciertos datos que pueden provenir del exterior o bien que se encuentran en el interior de uno mismo. La percepción sería de cierta manera el darse cuenta de algo ya sea a través del cuerpo, (espíritus animales o por los nervios) o bien a través del alma (voluntad). En ambos casos, para el filósofo la percepción dota de cierta información dependiendo de su origen.

A lo largo de su pensamiento, es clara la postura del filósofo acerca de la percepción del cuerpo, puesto que señala que ésta no es confiable y tiende a la equivocación (cf. Descartes, 2007:120). En Descartes, hay una clara desconfianza a los datos obtenidos por los sentidos; en repetidas ocasiones menciona que sólo puede tomar como verdadero aquello que sea claro y distinto (ibid. 138), y este conocimiento claro y distinto se encuentra en las ideas innatas. El problema a seguir es si de estas ideas innatas hay alguna percepción, puesto que Descartes se inclina a pensar más bien que éstas se conocen por intuición, por lo que cabría cuestionar si la intuición es algún tipo de percepción o si es todo lo contrario.

De todo este análisis que hace el francés de la percepción se puede subrayar el esfuerzo que hace al querer dar una respuesta sobre el proceso físico con el que los objetos exteriores impactan a los sentidos. Si bien para esos días dicha investigación está llena de referencias que colindan con aspectos que están fuera del plano biológico, como lo es por ejemplo, el mencionar las percepciones que se dan en el alma, es importante destacar el intento por parte del filósofo de elaborar una explicación más cercana a los cánones de la ciencia que se estaba construyendo en ese tiempo.

Aunque Hume deja de lado una posible explicación de cómo es que los objetos exteriores afectan a los sentidos, no significa que no se hubiera aventurado a realizar una investigación

²⁷ Véase por ejemplo la correspondencia entre Elisabeth y Descartes (Descartes, 2009:9 y ss.).

de este tema en específico, tal y como se ha visto por parte de Descartes. Estaría mal suponer que el francés fue el único que emprendió dicha tarea, puesto que hay otros que emprendieron el trabajo de pensar sobre estas cuestiones²⁸. Es importante mencionar al autor de *Discurso del método* puesto que este significó un punto de incisión en el marco de la pregunta por el conocimiento.

El objetivo que es de interés para el filósofo escocés son las percepciones y no así el propio hecho de percibir, que en este caso se centraría en la manera en que los sentidos se ven afectados por los objetos exteriores y de lo que procedería una consecuente percepción de dicho objeto. Es necesario hacer énfasis en la importancia de la investigación de Descartes en relación con la propia investigación que emprende Hume, puesto que para propósitos de la presente indagación, es esencial la posibilidad de realizar una separación entre el percibir y el resultado de ese proceso que son las percepciones, ya que el análisis de Hume se dirige precisamente al otro aspecto en cuestión, es decir, a las percepciones y no a la percepción. Aunque Hume admita que él deja de lado este estudio, no significa que no los hubiera, sino que por el contrario, los había y uno de ellos pertenecía a un filósofo que en los tiempos del escocés ya tenía construido un nombre entre el mundo intelectual²⁹.

Uno de los aspectos en los que la teoría de la percepción de Hume va a verse emparentada con la de Descartes, es en el punto que coinciden acerca de la existencia de una percepción externa como de una percepción interna. Esta es una de las claves para poder entender la importancia de la función de la percepción en el empirismo de Hume. Sin embargo para poder llegar a comprender al escocés, primero es necesario el analizar una teoría que está más cercana a su pensamiento y que Hume conocía bien, me refiero a la teoría del conocimiento del inglés John Locke.

1.3 Locke y la percepción

²⁸ Se puede observar el trabajo de Julien Offray de la Mettrie (1962), en su obra *El hombre máquina*; o bien la obra *Tratado de las sensaciones* de Condillac (1963), aunque bien esta no llega a ser un estudio de un corte tan físico como el de Descartes. Es bueno tomar en cuenta que ambas obras pertenecen al tiempo de Hume, pero ambas posteriores a la elaboración de su *Tratado*.

²⁹ Sobre la influencia del cartesianismo en Europa ver: (Israel, 2012:51).

Es innegable la deuda que tiene el pensamiento humeano de uno de los más grandes e icónicos pensadores de habla inglesa de todos los tiempos: John Locke. La filosofía lockeana ejerció una enorme influencia en el punto de partida de la filosofía de David Hume, los dos filósofos parecen partir de una misma premisa, para comprender al hombre y su finalidad, habría que comprender sus diferentes facultades, respecto a Locke, Agustín González Gallego (1984) nos dice: “El hombre para alcanzar el fin que lo determina, cuenta con unas facultades, que vienen a ser las características fundamentales que podemos observar diariamente; experiencia a la que Locke, a lo largo de su obra se remite una y otra vez” (p. 23). Ambos pensadores dirigen sus esfuerzos a la indagación acerca de la manera en que el ser humano puede conocer, puesto que esta es una facultad esencial para comprender al hombre. La teoría de las percepciones de Hume, va a partir de una crítica a la teoría del inglés, pero que no deja de ser Locke quien traza una ruta que evidentemente Hume va seguir y que lo llevará a construir sus propias conclusiones.

Se entendía, según la teoría humeana, por percepciones a los contenidos que se encuentran en nuestra mente y también se agregaba que estos contenidos podían ser simples o complejos dependiendo de la percepción que se tuviera, además se decía que estas percepciones dependiendo de su grado de fuerza y vivacidad se dividían en impresiones e ideas. Las impresiones a su vez se dividían en impresiones de sensación e impresiones de reflexión, las primeras involucran un momento en que los objetos exteriores son captados por los sentidos externos (marcando una diferencia con lo que después se va a denominar sentido interno) y el cual es una parte fundamental en el proceso en que se va a dar el conocimiento. Aunque Hume no se detenga a realizar un análisis de este proceso, si lo va a dedicar a realizar un estudio de las percepciones obtenidas.

Estas percepciones denominadas impresiones de sensación, las cuales se les distingue por su grado de fuerza y vivacidad con que entran a la mente humana, van a generar una copia más débil y de menor vivacidad, la cual el filósofo designará a las ideas, las cuales son también un tipo de percepciones. Esta distinción entre impresiones e ideas corresponde a una observación que hace Hume con respecto a la noción de idea que había elaborado Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2013).

Para comprender de mejor manera los elementos (impresiones e ideas) de la división mencionada, es necesario tener en cuenta la siguiente nota que hace Hume en su *Tratado*: Utilizo estos términos, *impresión e idea* en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizá haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, del cual la había apartado el señor *Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones. Por otra parte, no quisiera que se entienda por el término impresión la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces del alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay —que yo sepa— nombre particular, ni en *inglés* ni en ninguna otra lengua³⁰. (p. 44)³¹

Tal distinción hecha por Hume tiene el propósito, según Barry Stroud, de distinguir entre sensación y pensamiento (cfr. 2005:35) de tal manera que a las sensaciones le corresponden las percepciones llamadas impresiones y al pensamiento las percepciones llamadas ideas. Locke a diferencia de Hume, no realizaba tal distinción y para él todos los contenidos de la mente son las ideas. Esta es una primera gran diferencia entre el pensamiento de ambos filósofos; para Locke todos los objetos de la mente son ideas; mientras que para Hume todos los contenidos de la mente son percepciones, y entre estas percepciones se encuentran las ideas.

Otro aspecto importante a destacar en este párrafo citado es lo concerniente a las impresiones, donde de nuevo deja ver su preocupación por las impresiones mismas, y no por el proceso mismo de percibir. Hume advierte que utiliza el término para emplearlo a las percepciones mismas, ya que no encuentra en su idioma otro término que le sirva para este propósito. Además se desmarca nuevamente de querer dar una explicación de cómo es el proceso en que se dan estas impresiones. Con respecto a esto dice Burrows Acton: “la palabra <<impresión>> es, pues, un término técnico que representa lo que es fundamental en nuestra experiencia: los colores, los sonidos, los sabores, los olores, los dolores y los placeres” (2007:258-259), aun así, no emplea la palabra impresión para: “indicar que los

³⁰ El uso de cursivas es del autor.

³¹ Todas las citas del pensamiento de Locke pertenecen a la obra *Ensayo sobre el entendimiento Humano*.

objetos extrínsecos a nosotros afectan o alteran nuestros órganos, nuestro cuerpo o nuestro espíritu, hasta dejar en ellos la huella de una impresión” (p. 258).

Ahondar en la teoría de las ideas de John Locke permitirá un mejor entendimiento sobre la teoría de la percepción de Hume, ya que como se verá a continuación, el escocés procede de manera similar a Locke, sin embargo, es conveniente estar pendiente de las disimilitudes que irán surgiendo, para poder darle su peso justo a cada una de las teorías.

Se comenzará por analizar la noción de idea, tanto en la teoría de Locke, planteada en su *Ensayo*, así como lo visto en la obra citada de Hume. Para poder llegar a comprender la noción de idea del inglés, es necesario detenerse en algunos otros conceptos que sirvan para dar luz al pensamiento del filósofo. Uno de estos conceptos fundamentales para entender el concepto de idea manejado por el autor del *Ensayo*, es la noción de percepción. Locke en su obra mencionada define la percepción de la siguiente manera:

Siendo este término el que, según creo, sirve mejor para mentar lo que es el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he empleado para expresar lo que se entiende por *fantasma, noción, especie*, o aquello que sea en que se ocupa la mente cuando piensa. (Locke, 2013:21)

A diferencia de lo que hará Hume, Locke no distingue entre impresión e idea, puesto que para él, todos los contenidos de nuestra mente son ideas que obtenemos, como dirá más adelante en su obra, por medio de la sensación y de la reflexión, los cuales conformarían la experiencia:

Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. (p. 83)

De la misma manera en que Hume lo hará años más adelante, Locke afirma que son dos las fuentes de donde la mente sustrae las ideas: la sensación y la reflexión. Una de las primeras distinciones que se puede hacer entre estos dos filósofos es que, para Locke el resultado de

ambos procesos son las ideas, mientras que para el escocés hay como resultado impresiones y después de éstas vendrían las ideas.

Para Hume, tanto las impresiones como las ideas son percepciones que se obtienen a través de la sensación y la reflexión, por lo que hay que analizar si las ideas se pueden identificar como percepciones en la filosofía de Locke. Esto no parece ser tampoco un problema para el inglés ya que desde el comienzo de su análisis de las ideas afirma lo siguiente: “Preguntarse en qué momento tiene ideas el hombre es tanto como preguntar cuándo empieza a percibir, puesto que tener ideas y percibir es lo mismo” (p. 87). Aunque en la sentencia anterior Locke es claro en su afirmación, es necesario indagar más detenidamente el punto en cuestión.

Después de haber descrito tanto la sensación como la reflexión, el inglés vuelve a remarcar que todas las ideas que se puedan tener, deben su origen a estas dos fuentes: “*Los objetos externos proveen a la mente de ideas de cualidades sensibles, que son todas esas diferentes percepciones que producen en nosotros; y la mente provee al entendimiento con ideas de sus propias operaciones.*” (p. 85). En la cita anterior pareciera que Locke atribuye a las ideas de la sensación una identificación con las percepciones de los sentidos; aun así, no queda claro si las ideas de reflexión puedan entenderse como percepciones. Aunque como se verá más adelante también este tipo de ideas (de reflexión) se pueden identificar con las percepciones que corresponden al llamado sentido interno.

Para poder dar luz a la cuestión anterior, es preciso dirigirse al análisis que hace el filósofo de la percepción. Es en este apartado donde encuentro que toda idea se puede identificar como una percepción. Para poder justificar dicha afirmación, es necesario revisar en que consiste la percepción para el inglés.

En la definición que hace Locke de la percepción, la coloca como la primera idea de reflexión que se tiene (cfr., p. 122). Además, el filósofo distingue el pensar del percibir en cuanto su relación con la mente, dado que la mente cuando piensa es activa, pero cuando percibe es pasiva, puesto que: “en la mera y desnuda *percepción* la mente es, en términos generales, sólo pasiva, y cuanto percibe no puede menos de percibirlo.” (p. 122). A pesar de dicha

distinción, sigue habiendo una confusión entre pensamiento y percepción; o al menos hay una situación donde se encuentra difícilmente establecer una distinción entre pensar y percibir, esto es cuando se lleva a cabo la acción de pensar, es decir, se tiene conciencia de que se está pensando, así mismo la mente se percibe así misma en su acción de pensar. Todo esto como consecuencia de la percepción interna.

Este aspecto acerca de la relación entre percepción y mente se va volver fundamental para poder hablar de la percepción en sí. Más adelante, Locke comienza a describir uno de los rasgos que van a caracterizar a la percepción y es precisamente su vinculación con la mente. Para Locke, en el percibir no basta con el sólo hecho del contacto de los sentidos con los objetos percibidos, sino que para que la percepción se lleve a cabo, la información de los sentidos que recolecta al entrar en contacto con los objetos exteriores, debe de ser transmitida a la mente, conectar sus sensaciones a la mente, para que de así se pueda tener una percepción del objeto. Se debe entender por esto a la primera aproximación física entre los sentidos y los objetos externos, es decir, cuando aun no hay una imagen mental de aquello con lo que se está en contacto. De cierta manera, me refiero a que no hay una conciencia de lo que se está por percibir. Es por esto que la percepción dependerá, tanto del contacto físico de los sentidos externos, pero también a su vez, de que esa información llegue a la mente y pueda formar propiamente una percepción. “Esto es seguro, que cualquier alteraciones que ocurran al cuerpo, si no llegan a la mente; cualquier impresiones que afecten las partes exteriores, si no son advertidas en el interior, entonces no hay percepción.” (p. 122).

Ateniéndose a la cita anterior, la percepción no queda en el exterior³² sino que es fundamental su llegada al interior, es decir, la captación de la mente de los datos enviados por los sentidos. La percepción es una acción mental. De esta manera, quedarían emparentados las ideas con las percepciones³³ (exteriores hasta este momento), tal y como

³² Refiriéndome aquí a la percepción exterior, distinguiéndola de la percepción interior de la cual se encargará precisamente el sentido interior y no los sentidos externos.

³³ En Locke como en Berkeley y Hume no hay una distinción entre idea y percepción. Es importante tomar esto en cuenta, y hacer las aclaraciones pertinentes, las cuales se elaborarán más adelante.

lo muestra más adelante en el texto: “siempre que haya sensación o percepción es que se ha producido realmente alguna idea, y que está presente en el entendimiento.” (p. 123).

Hasta este momento ha quedado claro que las ideas de sensación pueden identificarse como percepciones en la teoría de las ideas de Locke. Es el turno de realizar el análisis de las ideas obtenidas por medio de la reflexión y ver si es posible su parentesco con la percepción. La dificultad de este tipo de ideas estriba en que no se obtienen por medio de la percepción de los sentidos como lo son las ideas de sensación, por lo que dificultaría su vinculación con la percepción. No obstante, cuando el autor del *Ensayo* describe las ideas de reflexión hace mención a un sentido interno que cumpliría la misma función de los sentidos externos, pero al interior del ser humano: “Esta fuente de origen de ideas la tiene todo hombre en sí mismo, y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo se parece mucho y puede llamársele con propiedad sentido interno” (p. 84).

De este modo, el sentido interno funcionará de manera similar a los sentidos externos, es decir: transportando ciertos datos obtenidos del interior a la mente. Aunque esto parecerá un problema ya que lo anterior tiene sentido para las ideas de sensación, cuyos objetos están fuera de la mente. Por otro lado, en las ideas de reflexión esto ocurrirá de manera distinta, ya que el objeto o los datos que se van a conocer no están fuera de la mente³⁴, sino por el contrario se encuentran en el interior. Pero aun cuando éstos se encuentren en el interior, la mente no puede conocerlos si no los percibe, debido a que como se decía anteriormente, la mente es pasiva en cuanto al percibir. La mente en el momento de contemplar sus ideas, las recibe pasivamente mediante la acción de la percepción. Así que tanto las ideas de sensación y de reflexión tienen que ser percibidas por la mente para que ésta se pueda dar cuenta de ellas, por lo que ambos tipos de ideas estarían emparentadas con sus debidas percepciones.

³⁴ Con esto no me refiero a que los contenidos que están en el interior son las llamadas ideas innatas, sino tal y como lo indica su teoría, son ideas (reflexión) que proceden de las ideas de sensación.

Ahondando en el análisis que hace Locke sobre las ideas es indispensable detenerse en la división que hace de éstas, es decir: en la clasificación de ideas simples e ideas complejas. Esto es de suma importancia, ya que Hume utiliza la misma división en su *Tratado*, por lo que es conveniente revisar la teoría de Locke para poder comprender mejor la manera de proceder del escocés.

Al describir las ideas simples, el filósofo recurre a la experiencia sensorial que se tiene de los objetos, y explica que aun cuando se tienen distintas percepciones en un mismo objeto, la mente es capaz de reconocer cada percepción en su forma “más simple y sin mezcla” (p. 98). Locke brinda varios ejemplos al respecto como lo son el hielo, la cera o un lirio. Cuando se tiene la experiencia del hielo se tiene simultáneamente la sensación de frialdad y la sensación de solidez (p. 98). De esta manera, aunque se tengan diferentes sensaciones de un mismo objeto, las sensaciones al llegar a la mente pueden identificarse separadamente una de otra, y esto es lo que conformarían las ideas simples, es decir: aquellas que ya no podrían admitir una separación más, son las ideas que no pueden analizarse más, es lo que se conoce como átomos de la percepción.

No pareciera haber mucha diferencia entre lo que entienden ambos filósofos por ideas simples, pero es necesario tener en cuenta que para Hume, las ideas simples son aquellas huellas que quedan de sus impresiones correspondientes, es decir, aquella especie de sustrato débil que queda de la impresión fuerte y vivaz. Las ideas simples, para el escocés, son las copias de sus impresiones correspondientes, pero con un diferente grado de fuerza y vivacidad. Sin embargo la noción que tienen acerca de la idea simple como la partícula de la cual se comenzará a construir el conocimiento, parece ser la misma.

Otro aspecto que comparten ambas teorías de las ideas es la facultad que origina dichas ideas simples. Como se había dicho antes, la facultad es doble: la sensación y la reflexión (los sentidos externos y el sentido interno respectivamente). Locke apunta que no es posible crear estas ideas, sino que provienen ya sea de la sensación o de la reflexión (p. 98), tal y como lo había explicado anteriormente.

En cuanto a las ideas complejas los dos filósofos las describen como el conjunto de ideas simples³⁵. Con respecto de las ideas complejas Locke hace énfasis en el papel que juega la mente en su elaboración. Si bien la mente es pasiva cuando se trata de las ideas simples, la mente actúa en la elaboración de las ideas complejas:

Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples, las cuales son como los materiales y fundamentos de todas las demás. (p. 143)

La mente, una vez que obtiene de la sensación y de la reflexión las ideas simples, puede actuar sobre ellas y generar ideas complejas, por lo cual “la mente tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos, infinitamente más allá de lo que le proporciona la sensación y la reflexión” (p. 143). De manera parecida va hablar Hume acerca de las ideas complejas, asignándole a la imaginación la tarea de variar, separar³⁶ y mezclar las ideas simples (Hume, 2013: 53).

De lo expuesto hasta aquí, es claro la deuda que tiene Hume con Locke, la base del empirismo del escocés se puede encontrar ya en el *Ensayo*, o por lo menos las bases de las cuales parte y que le sirven para construir su propia teoría del conocimiento³⁷. Si bien los dos se apoyan en un principio en los datos proporcionados por la percepción, ya sea de los sentidos exteriores o del sentido interior, y aun cuando la teoría de las ideas de Hume parte de una división similar a la de Locke; no es el objetivo de esta investigación el profundizar en las similitudes o las diferencias de ambas teorías, sino el indagar (al menos en este

³⁵ Aunque las ideas complejas son un conjunto de ideas simples, se debe de entender que estas ideas complejas se forman a partir de los datos que ofrecen los sentidos (externos o internos) y de los cuales, de acuerdo con los principios de asociación de ideas, el entendimiento o la imaginación van a elaborar dichas ideas complejas.

³⁶ No se debe entender separación a la manera de abstracción, es decir, como abstracción de sus cualidades simples para llegar a cualidades generales. Con separar me refiero a que la mente es capaz de tomar las ideas simples o átomos perceptuales y utilizarlos para realizar diferentes combinaciones con ellas.

³⁷ No trató de decir que Hume tomó la teoría de Locke y sólo le hizo algunas modificaciones, pienso que Hume parte de un empirismo muy similar al lockeano, en cuanto que el origen de las ideas provienen de la percepción de la experiencia, aunque, creo que ya en este punto inicial comienza a separarse Hume de su antecesor, debido a la distinción que atañe a lo que el escocés va a entender por ideas y que él mismo marca como distinto a John Locke.

momento en particular de la investigación) ciertos puntos de encuentro entre ambas filosofías que ayuden a construir un mejor entendimiento de la teoría humeana del conocimiento y con ello comprender el papel de la percepción en dicha teoría.

1.4 La imagen como idea

La idea fue uno de los temas centrales en las teorías del conocimiento de los siglos XVII y XVIII, tanto Descartes como Locke consideraban a la idea como el objeto principal del pensamiento, aunque bien, la fuente de donde se obtenían dichas ideas era diferente para estos filósofos (cfr. Reale, Antiseri. 2010:433). Para Giovanni Reale y Dario Antiseri, es precisamente con Descartes y después con Locke, que la idea va a cobrar un nuevo significado dentro de la teoría del conocimiento. Va dejar atrás la carga ontológica y metafísica que llevaba consigo desde los tiempos de Platón, para pasar a ser un término más parecido en el sentido que se entiende hoy en día, es decir, entender la idea como un contenido del pensamiento (cfr. pp. 432-433).

La idea cobró una importancia capital dentro del esquema de las teorías del conocimiento. Un ejemplo de esto lo ofrece Luis Villoro en su obra *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (2009) al categorizar la noción de idea que tenía Descartes: “<<Idea>> es todo lo aprehendido por el espíritu al concebir algo, en la medida en que se lo considere en cierta relación de <<información>> respecto de él.” (p. 17). En la teoría humeana no es la excepción, pero Hume viene cargando cierta noción de idea que se debe en gran medida a Locke, pero es imposible hacer a un lado la influencia de otro representante del llamado empirismo Inglés, con esto me refiero a George Berkeley.

En el estudio preliminar que se encuentra en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* de Berkeley (2004), Risieri Frondizi hace un análisis acerca de la noción de idea en el pensamiento de Berkeley. Frondizi deja claro que el filósofo confunde la idea con la imagen o representación. Para Berkeley es lo mismo pensar que imaginar:

Nos parece claro que el secreto de la refutación de Berkeley –y el fundamento de su doctrina sobre las ideas- está en la identificación de “pensar” y “concebir” con “imaginar” y

representarse”. Doctrina que le lleva a la concepción de la idea como representación concreta y particular de la mente. (Berkeley, 2004:14)³⁸

Esta forma de concebir a la idea llevaría, entre otras cosas, a construir una dura crítica en contra de la abstracción. Al emparentar la idea con la imagen, la idea tendrá como cualidad el ser particular e individual (cfr. p. 13). La universalidad o generalidad de la idea se ve truncada por la particularidad de la representación de la imagen, la idea al ser tomada únicamente como un aspecto psicológico pierde la capacidad que se le atribuía como idea abstracta. Es por ello que Berkeley veía imposible la posibilidad de que la idea de triángulo fuera aplicable para cada caso de un triángulo en particular, tal y como lo postulaba Locke.

Bastó que éste tomara en sentido psicológico restringido los términos pensamiento e idea, para demostrar la imposibilidad de “pensar” –imaginar- la “idea” general de triángulo que no debía ser “ni oblicuángulo ni rectángulo; ni equilátero, isósceles o escaleno, sino todos y ninguno de ellos al mismo tiempo”. (p. 14)

Tal y como menciona Frondizi, Berkeley “no podía distinguir –como es común en la actualidad- entre *idea* y *concepto*³⁹” (p. 15), esta dificultad provenía precisamente de su postura empírica acerca del origen del conocimiento. “Berkeley, en efecto, creía que las ideas, de cualquier clase que fueran, debían ser concretas y particulares puesto que equivalían a los datos inmediatos de los sentidos o de la imaginación” (p. 15).

Existe en este planteamiento una conexión innegable entre percepción e idea. Las ideas al ser imágenes, es la percepción quien las proporciona. “Berkeley entiende generalmente por *idea* la representación concreta y particular de la mente; ya sea en tanto objeto percibido inmediatamente por el espíritu o en tanto recuerdo o imagen de los percibido” (p. 23).

Frondizi destaca un problema que se había señalado en un apartado anterior en esta investigación, me refiero a la distinción entre el percibir y las percepciones:

³⁸ La cita aunque pertenece a la famosa obra de Berkeley, esta es del estudio preliminar de Frondizi.

³⁹ El uso de cursivas es del autor.

Berkeley hereda de Locke la ambigüedad del concepto de idea. En efecto para ambos el término idea denota a un mismo tiempo la representación de los contenidos vivibles y los contenidos vividos mismos. La misma ambigüedad adquiere en Berkeley el término percepción que tiene el doble significado de acto de percepción y de contenido percibido. (p. 24)

Tanto para Locke como para Berkeley la idea depende de la percepción, sin embargo, la diferencia consiste en que “Locke afirma la existencia de la materia ajena a nuestra mente y causa de nuestras ideas, a la que no podemos conocer plenamente” (p. 23), mientras que para Berkeley “la materia se agota en las ideas, su ser equivale a aparecer” (p. 24).

Hume va recoger de esta tradición la noción de idea como imagen. En su artículo *Idea y abstracción en Hume*, José Luis del Barco, hace el señalamiento de esta particularidad del pensamiento humeano (cfr. del Barco, 1992:466). Incluso remarca que no es exclusivo de la filosofía del escocés: “Parece que el empirismo está irremisiblemente abocado a confundir los términos idea e imagen. El planteamiento gnoseológico empirista es incapaz de establecer nítidamente la deferencia entre ambas nociones.”(p. 467).

De la misma manera que Berkeley, Hume va a negar la posibilidad de la abstracción y con ello las ideas abstractas. Hume llega al mismo lugar que Berkeley, ya que al igual que el irlandés, concebía la idea como imagen. Como se había dicho, una de las cualidades de la imagen es su capacidad de representación, pero esta capacidad se limita a ser particular e individual, limitando así su capacidad de universalidad o generalidad. De ahí que Hume criticará la noción de ideas generales abstractas de Locke. Al respecto Silvio Mota Pinto señala: “Ahora bien, Hume manifestó estar de acuerdo con el diagnóstico de Berkeley de que si la mayoría de nuestras ideas fueran imágenes mentales⁴⁰, no podrían al mismo tiempo ser imágenes mentales generales en el sentido de Locke, esto es, ideas generales.” (Mota, 2012:86).

⁴⁰ Es interesante como Mota Pinto no hace una generalización de todas las ideas como imágenes mentales, esto se debe a la consideración de ciertas reglas que no pueden ser tomadas como imágenes, por ejemplo: la causalidad o la substancia.

La diferencia de Hume con respecto de Berkeley (y de Locke) es la manera en que llama a los contenidos de la mente. Mientras que Berkeley y Locke las llaman ideas, Hume las denomina como percepciones. Hume es atinado en nombrar percepciones a los contenidos, tomando en cuenta que estos son imágenes mentales. Cada percepción que los sentidos obtengan (sentidos externos e interno) va formar una imagen mental, es esto lo que Hume llama percepción.

La crítica que se puede desprender de esto, es que el filósofo amplió el término para designar a todos los contenidos de la mente, como lo son las ideas. Esto trajo como consecuencia la imposibilidad de la abstracción. Pero esto puede ir más lejos; de la misma manera en que a Berkeley lo llevó esta concepción de la idea a negar la existencia de la materia, parece ser que a Hume lo lleva aun más lejos. Al respecto dice Frondizi: “Desde el punto de vista psicológico riguroso, la posición de Berkeley es irrefutable, pero quien sea consecuente con esta concepción no podrá evitar el solipsismo radical, o negar –con Hume– no sólo la substancia material sino también la substancia espiritual.” (Berkeley, 2004:18).

En su *Crítica de la razón pura* Kant⁴¹ elabora una definición de las representaciones que permitirá entender con mayor facilidad la problemática de Hume, aunque el apartado es extenso vale la pena su completa transcripción:

He aquí una clasificación de las mismas: el género es la *representación* en general (*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es un *conocimiento* (*cognitio*). El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *empírico*, o bien *puro*. Este último en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama *noción* (*notio*). Un

⁴¹ Aunque existe el peligro de caer en un anacronismo al querer comparar la teoría de Hume con la de Kant, encuentro indispensable el citar al alemán para hacer claro el error en el que el escocés cae al concebir la idea como imagen. Esto sin olvidar tomar la respectiva distancia que existe entre estos dos filósofos.

concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón⁴². (Kant, 2006:314)⁴³

La trascendencia de este párrafo consiste en que pone de manifiesto el límite en el que se encuentra el pensamiento humeano⁴⁴. El problema de la teoría humeana es que se vuelve insuficiente para poder explicar el conocimiento mismo, el cual era uno de los propósitos del *Tratado de la naturaleza humana*. El no poder pasar de la imagen mental, lleva por derroteros que truncan el camino de la teoría del conocimiento del filósofo. No obstante, si se mantiene en una justa medida su pensamiento y se mantiene lejos de aspiraciones que estén fuera de su alcance, lo que se puede obtener es precisamente una teoría sobre las imágenes mentales, es decir, una teoría de la percepción⁴⁵.

1.5 Hume y la percepción

Hasta este momento se han analizado dos teorías acerca de la percepción, primero la del francés Descartes la cual trata de dar una explicación de cómo es que afectan los objetos exteriores a los sentidos, mediante un análisis anatómico hasta donde le es posible al filósofo; en segundo lugar tenemos la postura del inglés John Locke según la cual la percepción es una acción mental⁴⁶, por la cual se obtienen los objetos del pensamiento, es decir, las ideas.

Es conocida la postura de ambos filósofos con respecto al origen o fuente del conocimiento, mientras que para el francés el conocimiento tiene su origen en la razón a través de las ideas innatas, para el autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la experiencia es la

⁴² El uso de cursivas es del autor.

⁴³ Uno de los aspectos que se deben remarcar en la filosofía de Kant es el hecho de que el filósofo trata aclarar conceptos y hacer distinciones que aparecen confusas en los autores anteriores.

⁴⁴ Es justo decir que no es el único que se encuentra en esa situación.

⁴⁵ Con esto no quiero implicar que así lo hizo el propio Hume, sino que es un trabajo que se puede llevar a cabo a partir de ciertas premisas que elabora en su filosofía, y con las cuales se puede construir una teoría, más modesta en cuanto a pretensiones, pero con la posibilidad de arrojar resultados positivos.

⁴⁶ Aunque la experiencia se da en dos partes, es decir, tanto en el exterior (por los sentidos externos) como en el interior (por el llamado sentido interno), quedaba claro que para que la percepción fuera llevada a cabo, los datos tenían que llegar a la mente del que tiene la experiencia. De esta manera la percepción terminaría siendo una acción mental sin importar el origen de los datos proporcionados por la experiencia.

fuerza de todo el conocimiento. Empero, hay ciertos puntos de encuentro en lo que respecta a la percepción. Para ambos hay cierta información que se da a través de los sentidos externos, y otro tipo que se da por medio de la percepción interior⁴⁷.

En el caso de la postura de Hume de acuerdo a la percepción no parece ser diferente, pero como se ha venido diciendo, el filósofo no se detiene a tratar de analizar la manera en cómo se perciben las cosas, sino que su investigación parte desde las percepciones mismas. Es por esto que el análisis de la percepción en Hume se debe realizar a partir de las percepciones, las cuales él divide en impresiones e ideas.

Según la teoría humeana las primeras percepciones que se obtienen son las impresiones, así lo señala Abbagnano en su *Historia de la filosofía*: “Toda idea deriva de la correspondiente impresión y no existen ideas o pensamientos de los cuales no se haya tenido precedentemente una impresión.” (1994:320), estas primeras impresiones son las impresiones de sensación. La primera manera de obtener una percepción sería a través de la sensación. Es preciso entonces, el averiguar cuál es la relación entre percepción y sensación, esclareciendo si se trata de dos términos sinónimos o se puede llegar a realizar una distinción entre ellos.

1.5.1 Sensación y percepción

Una de las principales tesis que Hume quiere demostrar en su obra, es que todo el conocimiento proviene de la experiencia (Cfr. Acton, 2007:258), esta experiencia se puede identificar como la aprehensión de datos del mundo a través de los distintos sentidos. Estos datos obtenidos por los sentidos es lo que Hume va a llamar percepciones.

Las primeras percepciones que se obtienen son las impresiones de sensación (cfr. Hume, 2013:51), a las cuales corresponden los diferentes olores, sonidos, texturas, y demás datos

⁴⁷ Es justo hacer la aclaración que cada uno de estos filósofos lo hace desde su propia teoría y con sus propios términos, aun así, se puede observar que hay estos dos tipos de percepción en ambos pensadores.

recolectados por los sentidos. Antes se había subrayado que el análisis de Hume comenzaba precisamente desde estas impresiones, sin dar cuenta de cómo es que los sentidos se ven afectados por los sentidos exteriores⁴⁸. Lo que sí se puede decir es que las impresiones son las primeras percepciones que obtiene la mente humana. Estas percepciones son obtenidas a través de la sensación⁴⁹.

¿Es la sensación entonces la que percibe estas impresiones? ¿Es la percepción una cualidad de la sensación? ¿O bien, es la sensación y el percibir lo mismo? Es indispensable el dar respuesta a estos cuestionamientos para poder distinguir el papel de la percepción y la sensación en el proceso de conocer humeano.

La primera sentencia que hace Hume en su obra es que todas las percepciones que se encuentran en la mente humana son impresiones o ideas. Lo que se puede deducir de esto, es que todas las impresiones se encuentran en la mente humana, es decir, la mente es el hogar donde habitan dichas percepciones, de este modo lo hace saber Hume en su *Tratado*: “Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente a la mente que no sean sus percepciones” (p. 617). Las percepciones, y con ello las impresiones de sensación, son contenidos mentales⁵⁰.

Detrás de esta teoría está indudablemente la influencia de Locke, puesto que como se había visto, para el inglés los datos de las sensaciones tienen que conectarse con la mente para que estas puedan ser consideradas como percepciones. Siguiendo esto, las sensaciones no dan por sí sola la percepción, es decir, la sensación no puede por sí misma brindar percepciones, sino que tiene como requisito que esos datos, en este caso datos sensoriales, deben de llegar y pasar por la mente para poder llegar a ser percibidos.

⁴⁸ Por tal motivo se expuso la teoría de Descartes acerca de este punto. Con esto no se intenta suponer que Hume estaba de acuerdo en su totalidad con lo expuesto por el francés. El señalamiento se hizo con el propósito de demostrar que si bien el escocés no ahondó en el tema, no se debía a que era un tema desconocido, si no que por el contrario ya había esbozos de una investigación acerca de la percepción sensorial y de las cuales pudo haber tenido conocimiento, como lo es de la de Descartes.

⁴⁹ Este tipo de impresiones son las que precisamente Hume va a llamar impresiones de sensación.

⁵⁰ Imágenes mentales de acuerdo a lo señalado en apartados anteriores.

Comienza aquí a haber una distinción, o al menos una separación entre la percepción y la sensación. Los sentidos proporcionan cierta información, pero esa información debe ser recibida por la mente para que haya una percepción de la misma. Dentro de este esquema que se está esbozando cabe la siguiente pregunta: ¿se puede sentir sin percibir?

Para contestar la cuestión anterior es necesario realizar un análisis muy sutil del momento en que se lleva a cabo la sensación y con ello la percepción. De acuerdo a la teoría humeana, las percepciones (en este caso las impresiones de sensación) son las partículas o átomos que constituyen el conocimiento. La información que brindan los sentidos es el equivalente a estos átomos perceptuales. En el ejemplo de la manzana, las distintas percepciones simples (definidas por Hume como aquellas que no pueden dividirse más) como el color, el sabor, el olor, etc., son percepciones que llegan a la mente vía los sentidos. ¿Se puede llegar a sentir algo sin que esto sea perceptible? La respuesta sería afirmativa, es decir, se puede llegar a tener una sensación que no sea perceptible para nuestra mente.

El siguiente ejemplo podrá hacer más explícito la situación anterior: imaginar a una persona que está en un cuarto sentado junto a una ventana, de la ventana proviene el aroma de un guisado, inmediatamente se percata del olor a comida, sin embargo, no es un guisado al que está acostumbrado y que por lo tanto no le es familiar, aun así él puede saber que es comida e incluso puede saber alguno de los ingredientes con los cuales se llevó a cabo su preparación. Ahora bien, al lado hay otro sujeto que se percata del mismo aroma, la diferencia es que a él el guisado le es familiar, e incluso él sabe el proceso de elaboración de dicho platillo, por lo que tiene el conocimiento de los ingredientes con que se cocina. En esta situación aunque los dos se percaten del mismo aroma, el segundo sujeto podrá percibir cosas que el primero no, debido al conocimiento que este tiene y que el primero ignora. Por ejemplo, puede notar ciertas especias que al primero pasan desapercibidas. El segundo está en condiciones de percibir cosas que al primero se le escapan; pero esto sucede no porque el aroma sea distinto para cada uno, la sensación es la misma, pero la impresión que ocasiona en cada uno es distinta. La manera en que perciben el aroma es diferente, por lo tanto, las impresiones serán distintas.

Percibir no es lo mismo que sentir, aunque el sentir sea un requisito para poder llegar a percibir, y de esta forma crear una impresión. Pueden ser varias las sensaciones que se pueden tener en un momento dado, pero puede ser el caso de no percibir las todas por completo. Esto no significa que no sean accesibles a nuestra percepción, si no que puede hacer falta el agudizar la sensación y así la percepción se pueda dar en la mente. Por ejemplo, en el momento en que se está vestido, uno no puede percibir el forro del zapato que está siendo pisado por la planta del pie, pero en el momento en que se concentre en esa parte en específico se podrá obtener la impresión de ese caso en particular. Antes de que se obtuviera esa impresión, no se puede decir que no lo estuviera sintiendo, la sensación ahí estaba, sin embargo no había la percepción (impresión) en la mente hasta el momento en que se enfocó el percibir esa parte del pie.

Es fácil entender porque se da la confusión entre sentir y percibir, ya que éstas se dan de manera casi simultánea, cuando uno siente algo, la percepción de esto que se siente es casi inmediata. Pero como se ha observado, no siempre es así, pues la sensación se puede dar sin que ésta sea percibida⁵¹. Una sensación que no termine en impresión es una sensación de la cual no se podrá dar cuenta de ella. Este es un de los puntos más relevantes para entender importancia de la percepción en el proceso del conocimiento. Debido a que todos los contenidos de la mente son percepciones, la mente al no tener una impresión correspondiente a alguna sensación, que haya escapado a la percepción, no podrá realizar acción alguna acerca de dicha sensación. La sensación será totalmente inadvertida por la mente humana.

Otro aspecto que se debe mencionar es que, si bien no toda sensación desemboca en una impresión, no se puede tener una impresión sin una sensación que la anteceda. Siguiendo la teoría de Hume, toda impresión (de sensación) proviene de la experiencia (externa), esto es, que la impresión depende de los datos que le ofrezcan los sentidos para poder llegar a formarse en la mente humana. Esto es lo que establece la teoría empírica humeana con respecto de las impresiones de sensación.

⁵¹ Dejando en claro que el ser percibida significa que los datos de la sensación lleguen hasta la mente.

Capítulo II

2.1 El principio de causalidad como el puente de lo observado a lo ausente.

Una vez que se ha analizado la teoría del conocimiento de Hume, se pasará a atender una de las aportaciones más importantes a la filosofía por parte del filósofo, es decir, su crítica al principio de causalidad. “La crítica más celebre es, sin duda, la de David Hume, quien

pretendió demostrar que la experiencia de la causalidad es un hábito psicológico -creencia, *belief- que surge de la sucesión regular de acontecimientos*” (Llano, 2011:130). Es importante establecer desde este momento que el concepto que desarrollará Hume a lo largo del trayecto de la construcción de su pensamiento será fundamental entender el problema de la libertad, el cual es uno de los objetivos principales de esta investigación. Antes de establecer la relación entre la causalidad con la acción humana y el problema de la libertad, hay que establecer cómo es que el escocés entiende la causalidad.

Tal y como afirma Modesto Berciano “La causalidad ha sido siempre uno de los pilares de la metafísica. Pero ha sido también una doctrina muy discutida sobre todo a partir de la edad moderna.” (Berciano, 2012:199), si bien la causalidad como problema filosófico tiene su origen en la Grecia antigua con el estagirita, es en la edad moderna que vuelve a tornarse un problema relevante para el ámbito filosófico⁵². Esto puede explicarse por el contexto en que se vivía, puesto que el avance de las ciencias nacientes estaba permeando cada vez más al ámbito de la filosofía. Por tanto, es natural que las explicaciones que se estaban buscando intentarían responder atendiendo a las causas de las cosas⁵³, sobre todo el de la causa eficiente. “En la edad moderna, por una parte, se afirmó la importancia de la causa eficiente. Por otra el principio se puso en duda y fue objeto de controversias acerca de su validez.” (Berciano, 2012:203). De igual manera lo propone Mota Pinto: “si nos trasladamos algunos siglos hacia delante, a la época moderna y particularmente a los siglos XVI, XVII y XVIII, periodo en el cual se consolida la ciencia del movimiento de Galileo, Kepler y Newton, observamos que la exitosísima nueva física privilegiaba las explicaciones en términos de la causalidad eficiente.” (Mota, 2012:95).

⁵² Esto no significa que el problema sobre la causalidad no tuvo importancia en el pensamiento filosófico anterior a la llamada época moderna, para ver un poco acerca de la discusión acerca de este tema: Berciano Villalibre, Modesto, *Metafísica*, BAC, Madrid, 2012, pp. 199-206.

⁵³ Es importante aclarar que si bien las ciencias que se comenzaban a formar, empezaban a dirigir su mirada a las causas físicas, es decir, el intentar desentrañar la naturaleza misma, esta transición no se da de una manera brusca ni mucho menos total, sino que varias de las primeras aportaciones “científicas” se encontraban todavía inmiscuidas en creencias de corte mágico y religioso.

Como dice Berciano: “Cuando Hume habla de causa, se refiere a la causa eficiente” (p. 204), por tanto, su análisis tendrá como centro de atención este tipo de causa en específico⁵⁴. En su obra *Metafísica*, Berciano indica una de las cuestiones que es preciso plantear desde un inicio, al momento de indagar en la crítica al principio de causalidad que realiza Hume:

Hume es conocido por su crítica amplia y más elaborada de la causalidad. Pero ante todo hay que tener presente que Hume no niega la causalidad ni el valor de la misma, según escribía en una carta: <<Yo nunca he afirmado tan absurda proposición como que algo puede surgir sin una causa. Solo he mantenido que nuestra certeza de la falsedad de esta proposición no procede de intuición o de demostración, sino de otra fuente. >> (p. 204)

Habrá que partir entonces del entendido de que la crítica de Hume al principio de causalidad no va dirigido hacia la negación de dicho principio. En ningún momento el escocés se propone negar la causalidad. En su historia de la filosofía Gilbert Hottois (2003) señala lo siguiente con respecto a Hume: “La aportación más importante de la concepción crítica de la ciencia moderna se debe a David Hume. Este filósofo ha contribuido a precisar el estatus de la ciencia como conjunto de enunciados que formulan leyes generales causales, llamadas << leyes de la naturaleza >>” (p. 108). Hottois concibe este episodio de la historia en particular como un momento de crítica a la ciencia moderna, donde destaca el rol de Hume al “precisar el estatus de la ciencia”, el verbo que usa Hottois es precisar y no negar el estatus de la ciencia (en cuanto esta se basa en la formulación de leyes generales causales).

“La actuación supone a menudo deliberación, y ésta a su vez requiere creencias acerca de diversos medios para los fines que perseguimos y acerca de los resultados probables de los cursos de acción posibles. Puesto que las acciones todavía no ocurren, sus consecuencias no han ocurrido tampoco; de modo que cualquier creencia que sobre ellas tengamos deberá referirse a algo “ausente”, a algo que no está presente a nuestras mentes en ese momento.” (Stroud, 2005:65)

⁵⁴ Hay que recordar que Aristóteles había postulado cuatro tipos de causas: material, formal, eficiente y final. Pero, como se ha dicho, la época moderna se enfocó en el análisis de la causa eficiente.

El párrafo anterior corresponde al inicio del análisis que hace Barry Stroud acerca de la crítica del principio de causalidad por parte de Hume⁵⁵, en estos primeros renglones el comentarista del escocés señala lo que pueden ser las entrañas del problema: el cual consiste en cierta cualidad de los seres humanos en esperar ciertos resultados probables de una inferencia hecha a partir de datos experimentados en el pasado.

Algo que llama más la atención son las primeras líneas con que empieza el párrafo, es decir, donde se refiere a la relación entre la actuación, deliberación y las creencias, donde la actuación supone una deliberación y esta a su vez requiere de las creencias para llevar a cabo la acción. Es precisamente esta concatenación de procesos que lleva a cabo el ser humano que va a permitir formular una teoría acerca de la acción desde la filosofía humeana.

Antes de enlazar los diferentes entramados que hacen posible explicar la acción humana y postular una posición frente al problema de la libertad, es necesario el profundizar en el problema del principio de causalidad. Se había dicho que el principio de causalidad se relacionaba con la necesidad del ser humano de anticipar ciertos resultados que se darán en el futuro en base a experiencias que se han tenido en el pasado. El principio de causalidad le permite al hombre el creer que algo sucederá, puesto que se ha tenido la experiencia de que así ha sido en experiencias pasadas; pero que, ese algo, en el momento que se espera aun no es. Es por eso que ese algo, es algo que se encuentra "ausente". "Así pues, adquirimos creencias acerca de lo no observado mediante algún tipo de inferencia. Efectuamos una transición de la observación de algo a una creencia respecto de algo que no observamos." (Stroud, 2005:66). De igual manera lo plantea Mota Pinto:

...sólo el principio de causalidad entendido como regla de inferencia nos permitiría transitar de lo que está presente en nuestros sentidos (a saber: nuestras impresiones de objetos) a lo que está ausente (a saber: nuestras ideas de objetos, acontecimientos o estados de cosas no percibidos), y así ampliar nuestro conocimiento de la naturaleza. (2012:101)

⁵⁵ Stroud divide en dos su análisis a la crítica humeana del principio de causalidad: una fase negativa y una fase positiva.

Siguiendo las definiciones pasadas, el principio de causalidad tendría como una de sus características principales el poder permitir realizar una inferencia desde lo observado a lo no observado (lo ausente). Partiendo de un conjunto de experiencias similares pasadas se puede inferir lo que ocurrirá en casos que sean similares a los experimentados. La relación entre causa y efecto es la clave fundamental para este principio. “Una ley causal afirma que un cierto tipo de acontecimiento A (llamado causa) produce siempre un cierto tipo de acontecimiento B (llamado efecto).” (Hottois, 2003:108). La causalidad permite inferir el efecto (evento que aún no se conoce, lo ausente) de una causa particular.

No es por demás subrayar la gran importancia que tienen estas leyes causales para la construcción de la ciencia (y también para el devenir cotidiano). Una de las principales pretensiones de la ciencia es el poder predecir el transcurrir de la naturaleza. La causalidad parece traer orden al aparente caos y capricho en que se comporta el mundo. El principio de causalidad es la manera en que el ser humano ha logrado entender y anticipar el entorno en que se desenvuelve.

¿Qué es lo que permite al ser humano el realizar una inferencia a partir de lo observado a lo que se encuentra ausente? Esa parece ser la preocupación de Hume al respecto del principio de causalidad. El filósofo se dedica a investigar qué es lo que hace posible dicha inferencia. Es en el transcurso de esta indagación acerca de la causalidad donde se van a desprender conceptos que servirán para poder entender el pensamiento humeano acerca de la causalidad y que a su vez darán luz para entender la posición del filósofo acerca del problema de la libertad. Siguiendo a Paul Russell, Hume desarrolla su posición acerca del problema de la libertad, es decir, su postura determinista, a través de su concepción de la causalidad:

According to the orthodox interpretation of his position, sought to reconstruct the overall compatibilist strategy by placing the compulsion argument in the foundation of the regularity theory of causation. The regularity theory maintains that the causal relation must be understood in terms of a regular succession or constant conjunction of like objects (i.e., objects resembling the cause followed by objects resembling the effect). (Russell, 1988:314)

2.2 En busca de la impresión o idea de causalidad.

En el apartado anterior quedó establecido que la causalidad era la relación que permitía al ser humano inferir un momento que aún no se ha dado a partir de otro momento del cual ya se ha tenido experiencia anteriormente. Esto lo deja claro Hume cuando estudia las diferentes relaciones de asociación de ideas. “Sólo la *causalidad* produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción.” (Hume, 2013:132), más adelante agrega: “la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*.” (p. 133).

Es precisamente en este poder de la causalidad que permite inferir algo no observado de lo observado que va a llamar la atención del filósofo, y si la causalidad es lo que permite hacer dicha inferencia; por lo tanto, el escocés busca saber cuál es la naturaleza de la causalidad, y para lograr esto, Hume ya había anticipado que sólo hay un lugar para buscar tal naturaleza, es decir, en las impresiones e ideas que contiene el ser humano. Habrá que buscar entonces la impresión de la cual se deriva la idea de causalidad⁵⁶.

Para comenzar ordenadamente, examinaremos la idea de *causalidad* y el origen de donde se deriva. Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento. (p. 133)

El método propuesto a seguir por Hume tiene claramente una dirección empírica. Habrá de buscarse primeramente la referencia a la idea en su impresión correspondiente. El filósofo poco a poco va a ir demostrando las dificultades que se presentan al intentar indagar en el origen del concepto de la causalidad: “Ya a primera vista me doy cuenta de

⁵⁶ Hay que recordar que las ideas según la teoría del conocimiento de Hume provienen de su respectiva impresión.

que no debo buscar tal impresión en ninguna de las *cualidades* particulares de los objetos.” (p. 134).

Lo primero que da cuenta Hume es que la causalidad no va a ser una propiedad particular a los objetos, es decir, no se va a tratar de una cualidad sensible. Al observar dos objetos que interactúan de manera causal por más que se le examine, no se podrá tener una impresión sensible de la causalidad que hay entre los objetos. Por ejemplo, en el choque de dos bolas de billar: “Cuando examinamos estos objetos con la mayor atención vemos únicamente que un cuerpo se aproxima al otro, y que el movimiento del uno precede al del otro, pero sin intervalo perceptible alguno... No podemos ir *más allá* en el examen de este caso particular” (p. 136). Al no poder observarse una cualidad particular Hume concluye que debe de tratarse de una relación: “La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna *relación* entre objetos; y es esa relación la que ahora debemos intentar descubrir.” (p. 134).

Al no provenir de una impresión particular la idea de causalidad, la investigación acerca de la fundamentación del principio de causalidad tendrá que virar de dirección. El cuestionamiento se dirigirá hacia la forma en que se constituye la relación causal entre la causa y efecto. Por lo que su análisis se enfocará en las particularidades de la relación entre causa y efecto.

2.3 Fase negativa de la crítica al principio de causalidad.

En su libro *Hume on causation*, Helen Beebe ofrece una interpretación que puede parecer determinante acerca de las consecuencias que se pueden desprender de la reflexión humeana a cerca del problema del principio de la causalidad: “When we reason from causes

to effects, we have much more in common with a dog which expects its walks when it sees its lead being fetched than we do with the mind of god". (p. 5)

Tanto Barry Stroud como Mota Pinto coinciden en que la crítica al principio de causalidad humeano atraviesa por dos fases o etapas: una negativa y otra positiva. La fase negativa se concentraría en los esfuerzos de Hume derribar aquellos supuestos cimientos que sostenían al principio de causalidad, y este a su vez fungía como uno de los principales pilares que mantenían en pie a la ciencia moderna.

En el apartado anterior se había dicho que Hume ponía de manifiesto la dificultad de dirigirse hacia el origen de la idea de causalidad, debido a que esta no podía derivarse de una impresión. Para poder entender lo que los autores proponen como fase negativa habrá que adentrarse más profundamente en el problema que ya se esbozaba líneas arriba.

La fase negativa de la crítica al principio de causalidad consistiría precisamente en la dificultad de establecer el origen de mencionado principio. Son dos los posibles lugares donde se puede dirigir la indagación sobre el origen de la causalidad: la experiencia y la razón. Pinto comienza con el análisis que hace Hume de la posibilidad de la experiencia de ser aquella que proporciona la idea de causalidad.

Son tres las observaciones que distingue Pinto con propósito de la experiencia de causas y efectos, "Lo primero que se observa cuando examinamos detenidamente ejemplares de sucesos del tipo *A* y *B*⁵⁷ es que siempre hay una relación de proximidad (contigüidad) temporal o espacial entre ellos." (Mota, 2012:104). Una segunda observación es la siguiente: "Lo segundo que llama la atención es que habría prioridad temporal de la causa sobre el efecto." (p.105). Y una última observación donde expone lo siguiente:

Lo tercero que la experiencia nos permitiría concluir sería que los sucesos relacionados causalmente (los del tipo *A* y los del tipo *B*) con frecuencia han ocurrido en conjunción, a

⁵⁷ Los sucesos del tipo *A* se refieren a las causas y los sucesos del tipo *B* se refieren a efectos (Mota, 2012:103)

saber: la proximidad temporal o espacial y la sucesión temporal entre sucesos del tipo *A* y del tipo *B* ha sido sistemática.

El análisis elaborado por Hume (expuesto aquí a través del esquema de Mota Pinto) permite observar la manera en que el ser humano experimenta la causalidad. Esta experiencia consistiría en los tres momentos señalados anteriormente: contigüidad entre las causas y efectos, prioridad temporal de la causa con respecto a su respectivo efecto, y por último, una conjunción entre la causa y su efecto.

El problema es que a pesar de las generalizaciones que se puedan hacer con respecto a lo que se puede extraer de la experiencia de la causalidad, se sigue sin obtener el concepto de causalidad, ya que “no permiten distinguir las relaciones efectivamente causales de las generalizaciones accidentales.” (Mota, 2012:106).

Parece ser que no es suficiente la experiencia para obtener el origen del cual el ser humano extrae la causalidad. Si la experiencia no es suficiente para poder establecer el origen de la causalidad, habrá que dirigir el análisis a la razón, sin embargo, en los inicios de su indagación sobre la relación de causa y efecto, en la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume ya precisaba el resultado de guiar el análisis por esa senda “Me aventuraré a afirmar, como proposición que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación no se obtiene, en ningún caso, mediante razonamiento *a priori*; sino que nace completamente de la experiencia...”⁵⁸ (p. 91). Más adelante vuelve a poner énfasis en este punto: “la mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa, ni aun en el más minucioso examen y escrutinio; pues el efecto es completamente diferente a la causa, y por siguiente nunca podrá descubrirse en ésta.” (p. 93).

Parece ser que la mente no puede dar información sobre el efecto, es decir, sobre el evento que sucederá en el futuro, ateniéndose al mero escrutinio de la razón sobre la causa. Por más que la razón analice y desentrañe los enigmas que se encuentran en la causa, esta jamás dará cuenta del efecto. A este respecto, Vicente Sanfélix Vidarte, comenta en una de

⁵⁸ Las cursivas son del autor.

sus notas, que Hume parece dirigirse a la teoría que se sostenía desde la filosofía clásica donde el efecto parecía encontrarse oculta en la causa⁵⁹.

En el *Tratado* Hume comienza planteando lo siguiente teniendo en cuenta la conjunción constante que existe entre la causa y el efecto: “Si fuera la razón procedería entonces según el principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso.*” (p. 152), este pasaje es el que Barry Stroud va a reconocer como el llamado principio de uniformidad (p. 82).

Teniendo en cuenta la proposición anterior el filósofo da cuenta inmediatamente que no es difícil el concebir un cambio en el devenir de la naturaleza, por lo que no es posible fiarse de una supuesta uniformidad de la naturaleza. No es contradictorio el pensar que dicho cambio pueda suceder, por lo tanto no es imposible que suceda. Debido a esto Hume concluye lo siguiente: “no pueden existir argumentos *demostrativos* que prueben *que casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí los hemos tenido.*” (p. 152). Los argumentos demostrativos dependerían de la razón, pero ésta es incapaz de elaborarlos al referirse al principio de conexión entre la causa y efecto.

De esta misma forma el conocimiento del principio, tampoco sería intuitivo, ya que no se trata de algo necesario, puesto que se puede pensar en su negación sin que haya contradicción alguna. Se puede pensar en un cambio en el transcurso de la naturaleza sin ningún problema, y este pensamiento no incurre en ninguna contradicción, por lo tanto, el conocimiento de la conexión que une a la causa con su efecto no es ni demostrativa ni intuitiva, por lo tanto, la razón no la puede descubrir por sí sola.

La conjunción constante que se requiere para elaborar la idea de causalidad no puede ser construida por la sola razón ya que se requiere de la experiencia de los eventos pasados y presentes para poder realizar la proyección de los eventos que no han sucedido. Pero aun teniendo en cuenta la experiencia completa (de eventos pasados, presentes y la proyección

⁵⁹ Ver cita 11 de la sección IV de la versión citada de la *Investigación sobre el entendimiento humano*.

hacia eventos futuros), se requeriría un “conocimiento previo de las leyes causales, y por lo tanto, también de las uniformidades en la naturaleza, lo que nos llevaría a un círculo vicioso” (Mota, 2012:114).

La combinación de estas dos facultades (razón y experiencia) parecen ser no suficientes para explicar la conexión causal. De esta manera, Hume tendrá que buscar otra vía que pueda dar solución y explicación a la relación causal. Esta solución está vinculada con la imaginación:

“...siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones... Aun ayudada por la experiencia y la observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación... Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas.” (p. 155)

Hume habla de “ciertos principios que asocian las ideas... y las unen en la imaginación.”, estos ciertos principios serán los que más adelante, en la fase positiva, postulará y le darán una posible respuesta a la manera de operar del ser humano en cuanto a su entendimiento de la relación causal. Antes de pasar a ese momento, es necesario entender algo sobre la imaginación. Cuando el escocés se refiere a la imaginación no parece referirse a una facultad que se limite a la producción de imágenes de ciertos objetos, sino que la imaginación parece tener una función más apegada a lo que se podría identificar con la razón, puesto que la imaginación a la que apela el pensador ilustrado, opera al nivel de las ideas.

Habría que hacer una aclaración pertinente a este menester, para Hume (al igual que a otros pensadores antes que él) la idea muchas veces se confundía con la imagen del objeto⁶⁰, por

⁶⁰ Ver crítica de Kant citada en el primer capítulo.

lo tanto, la función de la imaginación aún no estaba estructurada como podría estar actualmente. Esta dificultad de la época podría explicar ciertas “confusiones” entre las facultades de la razón y la imaginación. Lo que sí parece ser claro es que Hume le brinda a la imaginación la virtud de la libertad al momento de combinar y mezclar las ideas.

2.4 Fase positiva: la creencia y la costumbre

Una vez que se ha establecido la crítica o fase negativa del principio de causalidad, donde Hume trata de demostrar que no es la experiencia ni la razón por sí solas las que pueden dar cuenta de la relación de causalidad, el filósofo introduce un elemento con el cual pueda explicar qué es lo que hace que el ser humano pueda pasar de la observación de eventos pasados y presentes a inferir que ocurrirán ciertos eventos futuros, pasar de lo observado a lo no observado con tanta seguridad como lo hace en la vida cotidiana.

El elemento que introduce Hume es la creencia. Es en ella que el escocés va a depositar una carga epistemológica esencial con la que el ser humano cuenta para poder desenvolverse en el mundo. La creencia va a ser un elemento clave en la epistemología humeana, por lo tanto, esta tendrá una conexión estrecha con la teoría de las percepciones explorada en el primer capítulo. De esta forma la creencia dependerá de la idea aunque de una determinada manera, “La idea de un objeto forma parte esencial de la creencia en él, pero no constituye toda la creencia.” (Hume, 2013:158). ¿Qué es la creencia? ¿Cómo se relaciona con las ideas?

Para construir una respuesta a las cuestiones anteriores Hume vuelve a recordar lo ya expuesto en capítulos anteriores de su *Tratado* sobre la diferencia entre los dos tipos de percepciones, es decir, de las impresiones e ideas. “Todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus grados de fuerza y vivacidad.”⁶¹ (p. 160), la creencia vendría a determinar de cierta manera la vivacidad con

⁶¹ Es importante señalar de la misma manera que lo hace Félix Duque en su traducción, que aunque esta es la principal distinción que se maneja en el *Tratado* en el apéndice elaborado por Hume en 1740, el filósofo apunta que la “diferencia entre ambos tipos de percepción estaría más bien en su modo de afección.” (p. 160)

que se tiene una idea, así por tanto, Hume define creencia como: “UNA IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESION PRESENTE.”⁶² (p. 161).

Inmediatamente Hume comienza a construir los puentes que llevarán a introducir su noción de creencia al problema de la conexión causal, para esto, volverá a recordar la insuficiencia de la razón al tratar de dar cuenta de dicha relación “La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impresión del uno a la idea o creencia en el otro, no somos determinados por la razón, sino por la costumbre o principio de asociación.” (pp. 161-162). El ilustrado introduce otro de los conceptos que serán clave para la construcción de su epistemología: la costumbre. Tanto la costumbre como la creencia se volverán dos piezas fundamentales en el pensamiento concerniente al problema del conocimiento humeano. Más adelante se podrá ahondar un poco más acerca de la naturaleza de estos dos conceptos.

Una vez hecho esta introducción de la costumbre, Hume ofrece una definición más ensanchada de la creencia:

Pero la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente... (p. 162)

Es importante señalar el énfasis que pone en la creencia como “modo de formar una idea”, la creencia no es, tal y como él lo dice, una sola idea vivaz, sino más bien la forma o manera en que se obtiene y se retiene esa idea. Se pueden tener varias ideas pero no en todas se está dispuesto a creer. ¿De qué depende creer en una idea más bien que en otra? Hume respondería en la fuerza y vivacidad con la que se obtiene una y otra, la vivacidad de una creencia es más fuerte que aquellas ideas que no se creen.

Las implicaciones epistemológicas de lo planteado hasta el momento por el filósofo no son para nada fútiles, sino que parece abrir un camino para establecer conceptos y categorías

⁶² El uso de mayúsculas y la falta de acentos es del autor.

que parecen estar más vinculadas del lado subjetivo y que por tanto sus consecuencias marcan un derrotero distinto para la epistemología humeana. Para Hume, el conocimiento que podemos postular como verdadero es aquel en el que creemos. En el momento en que determinada persona está construyendo una teoría que involucre al conocimiento, éste estará basado en proposiciones que dicha persona crea verdaderas. De cierta manera, la creencia establece una relación de compromiso con la verdad, puesto que se cree en ella.

La postura de Hume roza de manera irrefutable con categoría subjetivas, al menos en la tradición clásica, pensar en Platón y el valor epistemológico que le daba a la creencia, donde estaba de cierta manera vinculada con la doxa, la cual era el primer escalón para ascender al camino de la episteme. El terreno en el que se mueve el filósofo escocés transita entre el mundo objetivo (entendiendo por esto la relación entre las impresiones e ideas que se obtienen del mundo) y la subjetividad (marcada en este momento por la categoría de creencia). Empero, la creencia no podría establecerse como una categoría meramente subjetiva, sino que por el contrario, la creencia sería lo que hasta cierto momento parece garantizar a la persona que está hablando de manera objetiva, ya que la creencia es una idea fuerte y vivaz, más aún, es el modo de formar una idea otorgándole fuerza y vivacidad. Bien es cierto que creer en algo no lo hace verdadero, aunque es difícil pensar que un individuo con determinada creencia pueda aceptar que lo que cree sea falso.

El ser humano tiene una impresión o una idea, ésta tiene un grado alto de fuerza y vivacidad por lo que deja de ser una simple idea y pasa a ser una creencia, esta creencia va a generar una manera de relacionarse a esta persona con el mundo que lo rodea⁶³. La creencia no garantiza la objetividad de lo que se está hablando, pero si garantiza la manera en que el individuo lo está conociendo, es decir, es posible saber que el individuo tiene una idea fuerte y vivaz acerca de lo que afirma creer.

⁶³ Este planteamiento es crucial para entender la conducta humana desde la perspectiva humeana. Aquí se puede observar la estrecha relación que permite establecer la epistemología humeana con la acción de los seres humanos. Esto debido a la introducción de categorías que permiten la vinculación de lo subjetivo con el mundo objetivo.

Además de la creencia será necesario indagar acerca de lo que el filósofo entiende por costumbre, la cual la define de la siguiente manera en el *Tratado*:

Denominamos COSTUMBRE a todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún razonamiento o conclusión, podemos establecer como verdad que toda creencia que sigue a una impresión presente se deriva exclusivamente de ese origen. Cuando estamos acostumbrado a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición o idea de la una nos lleva inmediatamente a la idea de la otra. (p. 171)

La relación causal quedaría explicada en la fase positiva por las categorías de creencia y costumbre, donde esta última, representa la necesidad de la experiencia de la conjunción constante entre eventos pasados de causa y efecto. De esta manera, la relación causalidad dependería de la experiencia proporcionada por la costumbre, pero para poder inferir que está sucederá en el futuro, no se debe a la razón o a la mera experiencia, sino a la creencia de que así sucederá. La costumbre va depositando fuerza y vivacidad a una idea lo que hace que esta idea no sea cualquier idea sino una creencia, por lo tanto, la persona tendrá la creencia de que el evento del cual tiene cierta costumbre volverá a repetirse.

2.5 Conexión necesaria

Uno de los propósitos de someter a un exhaustivo análisis al principio de causalidad era para desentrañar la naturaleza de la conexión necesaria que parece unir al efecto con su causa determinada, es precisamente este punto uno de los aspectos más sobresalientes de la filosofía humeana. Hume plante el problema de la siguiente manera en el apartado que le dedica a la conexión necesaria en su *Tratado*: “¿en qué consiste nuestra idea de necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente conectado entre sí?” (pp. 234-235).

El punto de partida del que se sirve Hume para su indagación acerca de la conexión necesaria en la relación causal es a través del análisis de impresiones e ideas, “no tenemos idea alguna que no se derive de una impresión, si afirmamos tener realmente una idea de necesidad deberemos encontrar alguna impresión originaria de esta idea.” (p. 235), por lo

tanto, de lo primero que da cuenta es que no hay una impresión correspondiente a dicha conexión, es decir, por más que se analice el objeto o la conjunción de objetos no se puede observar impresión alguna que corresponda a la conexión necesaria. Respecto a la experiencia de esa conjunción dice Hume: “No hay un solo caso en que pueda ir más allá, ni me es posible descubrir una tercera relación entre esos objetos.” (p. 235), refiriéndose por esa tercera relación a la necesidad que se deriva de la conjunción de causas y efectos.

Tal y como se había visto, la idea de conjunción no era determinada por la mera experiencia o la razón, sino que era determinada por la costumbre que llenaba de fuerza y vivacidad a la idea convirtiéndola en creencia. Va a ser precisamente la costumbre la que va a determinar la idea de necesidad:

“En efecto, luego de un repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve *determinada* por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o *determinación* la que me proporciona la idea de necesidad.” (p. 235)

En estos primeros párrafos ya se puede ir visualizando la dirección que va a tomar el filósofo, las categorías que había preparado desde su exposición anterior van introduciéndose para terminar de construir el andamiaje epistemológico que le servirán como base de su pensamiento. Las consecuencias de dicha construcción no van hacerse esperar. Pero antes habrá que ir escrudiñando un poco más la forma en que va desarrollando el planteamiento concerniente a la conexión necesaria.

Si es la costumbre quien va a determinar la idea de necesidad, por tanto, ésta no podrá provenir de la razón (eso por los mismos motivos que la razón no puede descubrir la conexión causal, ni ésta puede depender de la razón). De esta manera, la idea de la necesidad tendrá que provenir de la experiencia (cf., p237). Pero esta experiencia no podrá ser de una impresión directa, puesto que no se puede descubrir una impresión correspondiente a la conexión necesaria entre dos eventos que estén relacionados por causalmente. Por lo tanto, la experiencia tendrá que proceder de una manera específica. Esto es lo que trata de explicar el escocés en el siguiente apartado:

Luego de haber observado la semejanza en número suficiente de casos, sentimos inmediatamente una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y a concebirlo bajo una luz más intensa gracias a esa relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza, y por ello deberá ser la misma cosa que el poder o eficiencia, cuya idea se deriva de la semejanza. Los distintos casos de conjunciones semejantes nos conducen a la noción de poder y necesidad. Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestro pensamientos de un objeto a otro. (pp. 247-248)

El párrafo anterior muestra cómo es que Hume trata de resolver el problema sobre el origen de la necesidad, si bien no puede proceder de la impresión obtenida directamente de la experiencia debido a que esta no existe en los objetos observados, es a través de la observación de situaciones semejantes, es decir, la conjunción constante entre causas y efectos, la cual provoca una impresión interna. La idea de necesidad debe de provenir de una impresión, pero ésta no es una impresión de los sentidos, “...no hay impresión transmitida por nuestros sentidos que pueda originar tal idea.” (p. 248).

Parece ser una especie de impresión interna o más bien una determinación que es provocada por la costumbre originada por la conjunción constante de eventos que se suceden causalmente. “No hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente sino esa inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad.” (p. 248). Es la mente quien junta las ideas provocadas por la semejanza de los distintos eventos causales y la que origina la noción de necesidad.

Las consecuencias del planteamiento expuesto es una de las mayores contribuciones del pensamiento humeano al pensamiento de su época (y que incluso sobrepasa su propio tiempo) y que tienen su expresión de la siguiente manera: “En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos.” Y añade: “nos resultaría imposible hacernos la

más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos.” (p. 248). Como se describe en la antología *Hume, esencial*, “Lo verdaderamente importante del análisis humeano de la relación causa-efecto es que esta relación no es ya de un elemento objetivo, sino que la relación se establece mediante una actividad subjetiva.” (Cabezas, 2008:28).

El trasladar la necesidad de los objetos a la mente va a traer grandes consecuencias para la interpretación y fundamentación de la ciencia, las consecuencias epistemológicas de la concepción de necesidad humeana permite reinterpretar (e incluso replantear) uno de los baluartes más apreciados de la ciencia, la creación de leyes. La objetividad que persiguen las ciencias dependería de una concepción más bien subjetiva. La repetición de eventos y con ello la predicción de los mismos, lo cual es uno de los propósitos de la ciencia, quedarían no ya fundamentados en la naturaleza física, no al menos por vía de la postulación de una necesidad física que “obligue” a los objetos naturales a actuar de una determinada manera.

Este desarrollo humeano representa una de las críticas más fuertes de la inducción, puesto que ésta no podría garantizar un conocimiento absoluto, sino más bien probabilístico, dado que se abren las posibilidades al sugerir que los eventos de la naturaleza no deban seguirse siempre de la misma manera debido a la falta de una conexión que se fundamente en una necesidad absoluta o metafísica como la llama Hume (cf., p. 256).

El análisis humeano del principio de causalidad y la conexión necesaria permiten establecer principios que serán esenciales para entender la libertad humana y la acción de los seres humanos. Será importante destacar algunos puntos al respecto. En primer lugar establece de manera coherente con su teoría empírica de las percepciones, la forma en que sería posible explicar la causalidad, y a partir de esto establecer las dificultades que se presentan al hablar de causa y efecto al intentar ir más allá de las impresiones, las cuales según la teoría de Hume son las que le proporcionan las ideas a la mente.

Es innegable que al ser humano le es inherente el realizar proposiciones basadas en el principio de causalidad en la vida cotidiana, como se decía en un principio de este análisis, no se debe pensar que Hume llegue a negar el principio de causalidad. Por el contrario, Hume da cuenta de lo necesario y fundamental que es hacer juicios basados en relaciones

causales; sin embargo, lo importante es indagar en el origen y la naturaleza de la inferencia que se realiza al hablar de relaciones causales.

Habrá que destacar las vías que se comienzan a despejar con el análisis realizado por el filósofo. Hume establece una relación entre el mundo exterior y su correspondencia con el mundo interior y la dependencia que hay en ambos. El análisis humeano se mueve en la frontera de estos dos mundos⁶⁴, se desliza del mundo natural al interior de la mente humana, tratando de explicar las intersecciones que hacen uno con el otro. Es claro que el peso de la investigación humeana se balancea en favor del mundo interno del hombre, puesto que ese era uno de los propósitos de su trabajo. No obstante, si se contempla la obra del *Tratado* de manera completa, en especial el libro tercero, se puede observar que su trabajo no termina encerrando al hombre en su interior, sino que busca explicar la manera en que se relaciona el hombre con su entorno, por ejemplo, su entorno moral.

2.6 La teoría de las pasiones

Uno de los aportes más importantes de la filosofía humeana es el análisis de que realiza sobre las pasiones en el libro segundo de su *Tratado*, si bien la teoría o análisis de las pasiones no es propio ni exclusivo de Hume, recordar el tratado elaborado por Descartes, la investigación que elabora el ilustrado acerca de las pasiones es parte esencial para poder entender su noción de libertad y, por lo tanto, la manera en que el comprende el actuar humano.

El propósito del siguiente análisis de la teoría de las pasiones de Hume, no es el inmiscuirse en los recovecos de la teoría, sino tratar los puntos que son fundamentales para poder

⁶⁴ Si bien se puede poner entredicho la concepción ontológica del mundo exterior en el pensamiento humeano, hay que aclarar que aquí se entiende por mundo exterior al mundo al que se dirigen los sentidos y del cual la mente obtiene las impresiones de sensación.

reconstruir la noción de libertad humeana. Se habrá de atender a la manera en que Hume divide a las pasiones y señalar las características de esta división. Este planteamiento de las pasiones ayudará a ubicar la posición humeana de acuerdo al problema de la libertad⁶⁵.

Pareciera ser que existe cierta distancia entre los dos primeros libros que conforman el *Tratado de la naturaleza humana*, aunque el mismo Hume admite que: “*Los problemas del entendimiento y las pasiones constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos*” (p. 30)⁶⁶, de esta manera el pensador encuentra un seguimiento en su línea de investigación entre el conocimiento y las pasiones. Esto no será necesariamente difícil de entender si se observa la naturaleza de las pasiones en la descripción humeana de las mismas, es decir, Hume al momento de catalogar las pasiones, lo hace siguiendo el esquema que ha venido desarrollando en su construcción filosófica.

Hume comienza la elaboración de su teoría de las pasiones situando a estas como impresiones de reflexión, “Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de una impresión original⁶⁷, sea directamente o por la interposición de su idea.” Y añade que a este tipo de impresiones pertenecen: “las pasiones y otras emociones semejantes.” (p. 287).

Angela M. Coventry, en su obra *Hume, A guide for the perplexed* (2007), plantea la manera en que deben ser entendidas las pasiones es decir como impresiones de reflexión: “Impressions of reflection are derived from our ideas, so they are relevant to the present inquiry, Impressions of reflection include the passions, desires and emotions.” (p. 45), más adelante en la misma obra la autora hace una descripción de la manera en que se obtienen las pasiones:

After we have had an impression of pleasure or pain, the mind forms a copy of the impression. This copy is an idea. When the mind recalls the idea, a new impression of desire or aversion is produced. For example, I receive a pleasant sensation when eating chocolate,

⁶⁵ Con respecto al problema de la libertad este se planteará en el tercer y último capítulo.

⁶⁶ Cursivas del autor

⁶⁷ Hume entiende por impresiones originales a las impresiones que tienen su origen en la sensación.

when I remeber the pleasant impression and this memory is now an idea, I have a desire for more chocolate. This desire is a new impression. Nevertheless, I still had the original impression of pleasure. (p. 45)

Las pasiones a su vez quedarían divididas en pasiones directas e indirectas (cf., p. 389), y las distinguirá de la siguiente manera: “Entiendo por pasiones directas las originadas inmediatamente por el bien o el mal, por el dolor o placer. Por indirectas, las procedentes de los mismos principios pero originadas a través de la adición de otras cualidades.” (p. 389). Entre las pasiones directas se encuentran: el “deseo, aversión, tristeza, alegría, esperanza, miedo, desesperación y confianza.” (p. 389); y por pasiones indirectas al: “orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia, generosidad, y sus derivados.” (p. 389).

La diferencia entre las pasiones directas y las pasiones indirectas será de acuerdo en la manera en que se originan en el ser humano, mientras las pasiones directas surgen inmediatamente, las pasiones indirectas necesitan de un intermedio para poder generarse. De esta forma será más compleja la explicación de las pasiones indirectas, por lo que Hume les pondrá especial atención en su análisis. Una vez entendiendo el proceder de las pasiones indirectas será más fácil comprender las pasiones directas. Para poder entender los elementos que componen la naturaleza de las pasiones indirectas, será necesario involucrarse en la explicación que hace el escocés de la pasión del orgullo y la humildad⁶⁸, así que será imperante dirigirse al análisis humeano de la pasión de las pasiones del orgullo y la humildad.

Lo primero que habrá que señalar es que las pasiones tienen un mismo objeto, aun tratándose de dos pasiones opuestas como el orgullo y la humildad, “Esta objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima.” (p. 391).⁶⁹ Es indispensable que las pasiones estén conectadas con el yo de los

⁶⁸ Hay que entender humildad aquí como lo contrario de orgullo pero no en un sentido de abnegación, sino en un sentido más peyorativo, es decir, como aquello de lo cual una persona no podría estar orgulloso.

⁶⁹ El problema en relación al yo y la concepción humeana de este tiene sus propios abordajes y matices, hay que recordar la famosa referencia de Hume sobre el yo, donde se refiere a este como “un haz de percepciones”, podría pensarse que Hume entra en una pesada contradicción al ponerlo ahora como

seres humanos, Hume lo pone como un requisito inevitable de las pasiones, “Cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo ni humildad” (p. 391).

Además del objeto también será necesaria una causa que origine la pasión, es decir, “la idea que las excita” (p. 392), y esta estará conectada con el objeto de la pasión, es decir, el yo. Así lo explica el filósofo: La primera idea que la mente tiene ante sí es la de la causa o principio productivo, que excita la pasión con ella conectada; y es esta pasión la que, una vez suscitada, dirige nuestra atención a otra idea, que es la del yo.”, y por último añade lo siguiente: “En este caso hay, pues, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales, la primera produce la pasión, mientras que la segunda es producida por ella. La primera idea representa pues la *causa*; la otra, el *objeto* de la pasión.” (p. 392).

Se tiene, por lo tanto, a una pasión que se origina entre dos ideas, Hume sigue parado en la vía empírica de una explicación de las pasiones. La mente humana percibe una idea, y acompañado de esta se produce una pasión⁷⁰, y esta pasión va en dirección del yo. Es preciso detenerse un momento y explicar la importancia de este proceso descrito por el escocés.

La mente humana tiene una idea, y todas las ideas tienen como origen una impresión, puesto que, como Hume, y antes que él Locke, afirmaban que no hay ideas innatas como propusiera el autor del *Discurso del método*. Las pasiones provienen del contacto que tiene el ser humano con el mundo. El hombre debe de estar insertado en la realidad para poder interactuar con ella, y de esta manera la realidad influye en la manera de actuar del hombre. Cada situación que le provoca una impresión y esta impresión provoca a su vez una idea, y si a esta le es acompañada una nueva impresión de reflexión (en este caso una pasión), ésta

depositario de las pasiones ya que el haz de percepciones parecería muy efímero para poder ser objeto de las percepciones, véase nota 7 de Félix Duque de su traducción del *Tratado*. No obstante, el yo se vuelve pieza fundamental para entender a las pasiones y su accionar en el ser humano. De esta manera, podría decirse que esto es una prueba de que Hume no niega el yo, sino más bien, y como ha sido costumbre en su teoría, lo que habrá de negar es la manera en que percibimos al yo, por lo tanto, habrá que separar la concepción epistemológica del yo de su concepción ontológica.

⁷⁰ Hay que recordar que las pasiones el pensador las considera como impresiones de reflexión, por lo tanto, pueden provenir de una idea que ha ganado fuerza y vivacidad convirtiéndola en impresión de reflexión.

última no se quedará como una mera impresión sino que se dirigirá al yo para causar en este un sentimiento de acuerdo a la pasión que recibe del mundo.

Al referirse que la pasión la recibe del mundo, no se está refiriendo a que la pasión surge como una mera impresión de sensación, sino como ya se ha explicado hay un proceso de relaciones entre ideas (e impresiones) que hacen que la pasión pueda ser sentida por el ser humano. Es precisamente este proceso el que trata de poner sobre la mesa el filósofo nacido en Edimburgo.

Siguiendo con el análisis de la pasión, ahora habrá que dirigirse a la causa de la pasión, en la cual Hume hace una distinción entre: “la *cualidad* operante, y el *sujeto* en que ésta se encuentra.” (p. 393)⁷¹ para explicar estos dos nuevos conceptos, el autor recurre al siguiente ejemplo:

...un hombre se vanagloria de tener una hermosa casa, o de haberla construido o proyectado. El objeto de la pasión es aquí él mismo, y la causa es la casa hermosa. Esta causa se subdivide a su vez en dos partes: la cualidad que actúa sobre la pasión y el sujeto en que la cualidad inhiere. La cualidad es la belleza, y el sujeto es la casa considerada como propiedad o proyecto. (pp. 393-394)

La cualidad operante se referirá entonces a cierta propiedad que se encuentra en el sujeto de inhesión⁷² que en este caso es la casa. La casa por sí sola no causará la pasión de orgullo sino que debe de haber una cualidad que el sujeto concibe en ese objeto y que origina la pasión de orgullo, en este caso la belleza, o bien si la casa no fuera bella, sino por el contrario fuera una casa horrible, la pasión correspondiente sería la humildad.

Annette Baier (1978), en su artículo, *Hume's analysis of pride*, dice al respecto: “For Hume the <<cause>> of pride is the perception of some <<subject>>, a possession, which has a pleasing <<quality>>, and the <<object>> of pride is always the idea of oneself, possessor

⁷¹ Las cursivas son del autor

⁷² De este modo llama Félix Duque al sujeto donde está depositada la cualidad operante. Al igual que Duque aquí también se le llama sujeto de inhesión para no crear posibles confusiones con el sujeto cognoscente.

of that pleasing thing.” (p. 29), Baier pone énfasis en los elementos que conformarán la causa de la pasión.

Una vez más Hume pone en relación al mundo y la forma en que el hombre interactúa con él. El hombre que se encuentra en el mundo se relaciona a través de las percepciones que recibe de éste, pero las percepciones no son vacías, sino que las impresiones e ideas una vez en la mente descargan información que no se encuentra de manera fáctica en el mundo, por ejemplo la belleza, que puede ser un contenido subjetivo⁷³, y que si bien a una persona le puede parecer bella una casa, a otra persona distinta, le podrá parecer ordinaria y gris, aun cuando las dos personas sean dueñas de la propiedad.

Son dos los elementos de los que se sirve Hume para explicar las pasiones indirectas el objeto de atribución y la causa de la pasión, de esta última se desprenden otros dos que son el sujeto de inhesión y la cualidad operante. Estos elementos oscilan entre el sujeto y el mundo exterior; sin embargo, la pasión se da en el interior del ser humano, siendo entonces este quien la recibir información del mundo exterior, reacciona a ello y modifica su conducta. Hume trata de ofrecer una explicación para poder comprender la manera en que funciona este proceso.

Las pasiones se originan de la doble relación entre ideas e impresiones que se desprenden de los elementos señalados anteriormente, en palabras de Hume: “su objeto -que es el yo- y lo que éste siente –algo placentero o doloroso-, con las dos propiedades *supuestas* de las causas, esto es, su relación con el yo y su tendencia a producir dolor o placer con independencia de la pasión” (pp. 402-403), el filósofo concluye esta idea diciendo: “La causa que suscita la pasión se relaciona con el objeto que la naturaleza ha asignado a la pasión, y es de esta doble relación de ideas e impresiones de donde se deriva la pasión.” (p. 403).

La explicación de las pasiones indirectas permite ya comenzar a visualizar un puente entre la epistemología y el ámbito ético. De las percepciones que se obtienen del mundo (tanto externo como interno) el hombre va modificando su conducta en la vida cotidiana, el ser

⁷³ Al indagar acerca de la belleza y la fealdad Hume resuelve que estas dos relacionan con el placer y el desagrado respectivamente, por lo tanto, aquello que produce placer podría considerarse como algo bello.

humano no es indiferente a la vida y su entorno. Es precisamente por esto que es necesario introducir el tema de la voluntad y la libertad, puesto que es menester el indagar hasta donde el mundo influye en el actuar humano, o si bien, el hombre actúa y modifica al mundo mediante el ejercicio de su voluntad.

Aclarar el punto anterior es el objetivo del tercer capítulo de la presente investigación, pero es necesario enfocar ciertos problemas que, aunque se irán desentrañando a lo largo del último capítulo, será necesario introducir algunos elementos que van de la mano con el análisis de la teoría humeana de las pasiones correspondientes a este apartado. Uno de esos puntos, y como se venía señalando, es la necesidad de introducir al sistema la noción de libertad⁷⁴.

El análisis de la libertad se introduce en la parte que Hume estudia las pasiones directas, por lo tanto habrá que recordar que este tipo de pasiones surgen de una manera inmediata en el ser humano, son “impresiones surgidas inmediatamente del bien o el mal, del dolor o el placer.” (p. 541), al contrario de las pasiones indirectas que dependen de una doble relación de ideas e impresiones.

El primer tema con el que tropieza Hume al hablar de libertad es con la relación entre libertad y necesidad, para esto, el escocés ya tiene un recorrido y una estructura desarrollada que le permitirá abordar el tema desde su propia teoría. Por necesidad se había entendido: “la *unión* constante y la *inferencia* de la mente” (p. 543), y agrega lo siguiente: “dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad.” (p. 543). Como se había visto Hume no negaba la necesidad, sino que había trabajado en una reinterpretación de la misma, la que había traído como consecuencia que la necesidad no se daba en los objetos sino en la mente de los seres humanos.

La relación entre la necesidad y la libertad será revisada con mayor profundidad en el siguiente capítulo, pero será necesario tener en cuenta lo que hasta en este momento se

⁷⁴ Aunque aquí se habla de la necesidad de hablar de libertad, pero es necesario admitir que dicha necesidad se desprende del enfoque con que se está desarrollando este trabajo, y no porque haya surgido en la mente de Hume de la misma manera.

ha planteado con respecto a la necesidad. Este aspecto de la necesidad y su relación con la libertad es lo que va a marcar la posición de Hume con respecto al problema de la libertad⁷⁵, puesto que el pensador escocés postula una posición determinista con respecto a la libertad, lo que significa que Hume admite que la libertad humana está determinada causalmente. Esta determinación parecerá contradecir la esencia misma de la libertad, es decir, como la posición libertarista (contraria al determinismo) postularía, la determinación hace imposible el pensar la libertad, puesto que la libertad no debe estar sujeta a determinismos.

A simple vista podría verse problemático esta postura en Hume, ya que dedicó gran tiempo y esfuerzo en la primera parte de su libro a criticar la noción de causalidad y necesidad. Empero, es en este momento que el escocés saca provecho de su crítica, pues esta va a ser uno de los sustentos para poder construir su concepto de libertad. Esto prueba que Hume no desdeña la causalidad ni la necesidad, sino que las ajusta desde su teoría de las percepciones y esto le permite el adherirse a una postura determinista en cuanto al problema de libertad⁷⁶.

¿Cómo es que está determinada la libertad? Esa es la pregunta que se tiene que contestar y que la teoría de las pasiones puede direccionar hacia una respuesta que permita comprender la postura compatibilista de Hume, entendiendo por compatibilismo a la postura que admite al mismo tiempo la libertad como la necesidad, es decir, la libertad entendida desde una visión determinista.

Son las pasiones las que van a determinar a la voluntad, “además de estas pasiones apacibles, que determinan con frecuencia a la voluntad, existen ciertas violentas emociones del mismo tipo que tienen igualmente gran influencia sobre dicha facultad” (p. 565), Hume

⁷⁵ El problema de la libertad será tratado en el tercer capítulo

⁷⁶ Esto no significa que el propósito explícito de la crítica de la causalidad sea el llegar a plantear una postura determinista, como si hubiera pensado primero en el problema de la libertad y luego en el problema del conocimiento y sus consecuencias en la concepción de la causalidad y la necesidad. Al menos en la interpretación y en el orden del *Tratado* no parece ser así.

no duda en postular a las pasiones como determinantes de la voluntad y para ello construye un proceso por el cual las pasiones y el deseo constituyen los determinantes de la voluntad.

Como se había dicho, las pasiones surgen de una relación entre el sujeto y el mundo, es decir, entre la combinación de impresiones surgidas en el mundo exterior y en el mundo interior⁷⁷, por lo tanto, el modelo de la teoría de las pasiones humeana permiten construir una vinculación entre el mundo externo y la libertad. Hay una relación entre los objetos del mundo, las percepciones (ya sean de sensación o de reflexión), el deseo y la voluntad; la libertad se constituiría precisamente en la relación de estos elementos.

Al indagar sobre la libertad Hume trata de ver los elementos que la rodean, y la relación que tiene con ellos, no puede ser otra que una relación causal, donde van teniendo un encadenamiento causal, el filósofo como lo ha ido describiendo a lo largo de su obra (algunas veces con más éxito que otras), él dirige su esfuerzo por tratar el tema de la naturaleza humana de una forma científica (a la manera de Newton por ejemplo), es por eso que le es imposible el tratar la cuestión de la libertad libre de alguna conexión causal. Como se ha visto, el escocés ha elaborado su propia noción de causalidad, lo cual propicia que su “investigación científica acerca de la libertad” sea desde una noción diferente de ciencia, puesto que la crítica al principio de causalidad trastoca de manera esencial a la ciencia de su tiempo; por lo tanto, Hume no estaría haciendo ciencia a la manera de sus contemporáneos debido a que su concepto de causalidad y de necesidad no son el mismo. La manera en que se relaciona causalmente las percepciones con la libertad será revisada en el siguiente capítulo, pero es conveniente el detenerse un poco en uno de los grandes problemas que se derivaron del pensamiento humeano y que causó gran controversia en su propio tiempo.

Uno de los mayores conflictos que ha causado la teoría de las pasiones de Hume surge al indagar en el problema de la motivación de las acciones, es decir, en el análisis de la libertad

⁷⁷ Esto no significa que puedan haber pasiones que se originen desde uno mismo, sin necesidad de voltear al mundo, sin embargo, la mayoría de las impresiones tienen su origen como impresiones de sensación, es decir, por conexión con el mundo exterior. Es difícil sentirse orgulloso únicamente en la vida por la sensación provocada por la interioridad de la mente. Los ejemplos usados por Hume siempre se refieren a una relación del sujeto con algo que está fuera de éste.

y el proceder de los actos humanos. Es bien conocida la sentencia humeana acerca de la relación entre las pasiones y la razón: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.” (p. 561)

Hume es consciente de este problema y lo advierte al inicio de su indagación sobre este tópico, “nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última. Afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón” (p. 558). Detrás de Hume ya había una gran tradición de raíz racionalista donde se seguía que la virtud consistía en una dominación de las pasiones a través de la razón.

Tanto las creencias como los deseos tienen un aspecto causal para la acción, el sujeto y la acción se conectarían por medio del deseo y la creencia, esto resulta de mucha relevancia para la presente investigación. La creencia sola no podría generar una acción sino que requiere del acompañamiento del deseo para que la acción ocurra. Por más que un sujeto tenga una idea fuerte y vivaz que se haya convertido en creencia, si esta no está acompañada de un cierto deseo del parte del sujeto de llevar a cabo la acción, ésta no ocurrirá. T. D. J. Chappell (1995) en su artículo *Reason, pasión and action: the third condition of the voluntary* indaga acerca de la relación entre estos tres conceptos

...belief plus desire does not equal action; but belief in combination with desire does. Thues, in particular, it is not sufficient (nor indeed necessary) for the occurrence of an action that the agent's belief(s) and desire(s) should be relevant to the performance of the manifested behaviour, what is sufficient and necessary of an action to begin to occur is that those belief(s) and desire(s) should be seen by the agent herself to be relevant, and sufficient reason for, the performance of the manifested behaviour. (p. 455)

Es interesante observar el papel de la creencia en la acción humana, la creencia como se había dicho es de carácter epistemológico, puesto que todo conocimiento que se crea verdadero tendrá carácter de creencia según lo desarrollado en la teoría humeana, aun así, la creencia debe de ir acompañada del deseo, el cual parece ser un impulso de carácter más subjetivo, pero que tiene una doble dirección, puesto que si bien se encuentra en el sujeto,

también se dirige hacia algo distinto al sujeto. Pareciera que la razón está implícita a lo largo del proceso, no obstante, no es un razonamiento de carácter deductivo, sino un razonamiento de carácter práctico. Hume se opone a que sea la razón en su carácter deductivo el que motive a la voluntad, pero esto no signifique que la razón no tenga papel alguno en la realización de los actos. Lo que busca el escocés es darle el papel justo a la razón, bajarla del pedestal que creía que la habían posicionado los racionalistas de su época y analizar con más calma el rol que juega al momento del desarrollo de las acciones humanas.

Si es acertado o no la posición que le da Hume a la razón puede quedar de lado teniendo en cuenta las posibilidades de investigación que se abren desde su postura, es decir, desde el análisis humeano de la acción humana y de la libertad, comienzan a tener relevancia conceptos como el del deseo y la creencia, así como el de las distintas percepciones que influyen en el sujeto al momento de tomar decisiones o de actuar en la vida cotidiana.

Una de las interpretaciones más interesantes que se desprenden de este análisis de las pasiones es el desarrollado por el filósofo Donald Davidson⁷⁸, que a diferencia de Hume decide ir a través del camino de la racionalización de los actos, en un artículo acerca de los *Ensayos sobre acciones y sucesos*, (1995) Tagle dice al respecto: “Una explicación de la acción según el concepto de razón para actuar como causa, donde la razón explique por qué un agente actuó como lo hizo, será llamado por Davidson *racionalización*.” (p.169), tanto para Davidson como para Hume las conductas dependerán de los contenidos que se tengan en la mente; Tagle comenta, al respecto, de la posición del estadounidense: “La acción se produce debido a los contenidos mentales del agente, éstos funcionan como sus causas, y, la explicación de la misma sólo es posible apelando a ellos mismos.” (p. 169), al igual que Davidson, Hume estaría de acuerdo en que las acciones dependerán de los contenidos mentales, la diferencia estriba en que estos contenidos mentales para el escocés son percepciones, y que por lo tanto escapan al proceso de racionalización.

⁷⁸ Al igual que Hume, Donald Davidson sigue la línea causalista de la libertad. La diferencia entre los pensadores estriba, entre otros aspectos, en el papel que juega la razón en relación con la voluntad.

La postura del filósofo americano puede encontrarse en las primeras líneas de su famoso escrito *Ensayos sobre acciones y sucesos*:

A reason rationalizes an action only if it leads us to see some-thing the agent saw, or thought he saw, in his action-some feature, consequence, or aspect of the action the agent wanted, desired, prized, held dear, thought dutiful, beneficial, obligatory, or agree-able. We cannot explain why someone did what he did simply by saying the particular action appealed to him; we must indicate what it was about the action that appealed. Whenever someone does something for a reason, therefore, he can be characterized as (a) having some sort of pro attitude toward actions of a certain kind, and (b) believing (or knowing, perceiving, noticing, re-membering) that his action is of that kind. Under (a) are to be included desires, wantings, urges, promptings, and a great variety of moral views, aesthetic principles, economic prejudices, social conventions, and public and private goals and values in so far as these can be interpreted as attitudes of an agent directed toward actions of a certain kind. (1963:685-686)

Se puede observar la manera en que procede Davidson y el lenguaje que puede encontrarse familiar con el utilizado por el filósofo de la Ilustración escocesa. Ambos pensadores le dan un peso específico a los contenidos de la mente y la relación causal que tienen entre ellos pasiones, motivaciones, deseos, etc., pero nuevamente habrá que aclarar que para uno es un proceso de racionalización mientras que para el otro la razón no intervendría de manera causal en la determinación de la voluntad al ejecutar un acto humano.

Una de las interpretaciones que hacen de sumo interés el pensamiento de Davidson es descrito por Felipe Curcó Cobos (2006), en su artículo *Donald Davidson y el argumento de 'la conexión lógica'*:

La descripción de una acción cumple, pues, con dos requisitos: las razones han de justificar racionalmente la acción y deben también de causarla. De esta forma la acción intencional es descrita como un cierto proceso causal distinguible de otros procesos por el tipo de causas que dan lugar a ella. Así Davidson admite que los eventos y estados mentales pueden

tener una descripción física –o neurofísica-, además de otras descripciones verdaderas y no menos legítimas desde el punto de vista epistemológico. (p. 2)

Aun cuando las posturas de los pensadores difieren en cuanto al papel de la razón⁷⁹, es importante ver que una de las consecuencias que se desatan del guiar el problema de la acción humana a través de una cadena causal, es la posible explicación física (o neurofísica, siguiendo la cita) de los eventos mentales. En Hume estos contenidos mentales son las percepciones, y con ellas la voluntad queda determinada, puesto que los deseos y las voliciones se refieren a una percepción ya sea del mundo interior o exterior. Esto abre la puerta al estudio físico del cerebro y su jurisdicción en el terreno de la conducta humana, por lo que, el tema de la libertad estará involucrado⁸⁰.

Es preciso abrir el tema de la libertad y profundizar en el entramado que envuelve la acción humana; hasta este momento Hume ha ofrecido una construcción conceptual que permitirá indagar acerca del problema de la libertad desde un punto de vista que no concierne únicamente al ético y moral, sino que parece abrirse a la epistemología. Es precisamente en el último capítulo donde se revisará la posibilidad de interacción entre el problema de la libertad y la teoría del conocimiento humeana.

⁷⁹ Hay que tener en cuenta que es difícil el dar una definición única de lo que entiende Hume por razón, puesto que parece que le da distintas significaciones o le da un uso indiferente en distintas ocasiones. Ver introducción de José Luis Tasset en la obra humeana *Disertaciones sobre las pasiones y otros ensayos morales* (2004) p. 17.

⁸⁰ Sobre este tema en particular tratará el siguiente y último capítulo de esta investigación.

Capítulo III

3.1 Planteamiento humeano de la libertad

“Por libertad, entonces, sólo podemos significar *un poder de actuar o no actuar, conforme a las determinaciones de la voluntad*”⁸¹ (Hume, 2004:215), parece ser simple la noción de libertad que Hume ofrece en la *Investigación*, pero basta con dar una mirada al recorrido de su pensamiento filosófico, para observar que detrás de esta afirmación acerca de la libertad se encuentra todo un andamiaje teórico que fue elaborando el escocés y que se ha ido desarrollando en la presente investigación.

La libertad fue uno de los temas que se vivió de forma más enérgica en el ámbito intelectual en el contexto del escocés, pero sin duda que no es un tema exclusivo de la época, en su obra *Carta sobre la Tolerancia* (2013) John Locke se expresa de la siguiente manera: “Libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad igual e imparcial: es de lo que tenemos necesidad” (p. 20). El tono de la frase de Locke es de corte social y político, algo de lo que no era ajeno Hume, pero el análisis de Hume no se dirige aquí en ese camino, sino que siguiendo el recorrido hasta ahora trazado, el estudio de la libertad que se analiza aquí, se refiere a la libertad como resultado o como causa de la acción o conducta humana. El

⁸¹ Las cursivas son del autor.

estudio de Hume se entiende siempre y cuando se tenga en cuenta que el trata de comprender la naturaleza humana.

El poder actuar o no actuar, conforme a las determinaciones de la voluntad, ya supone e involucra varios conceptos de los cuales Hume, toma su tiempo en analizar en su *Tratado*; con esto me refiero de manera muy general, al primer y segundo libro de la obra mencionada, y en las cuales podemos encontrar su teoría del conocimiento y la teoría sobre las pasiones, respectivamente. Antes de asociar todo lo construido por el filósofo hasta este momento, es preciso revisar que dice el escocés acerca de la libertad. En la parte III, del segundo libro, Hume va a abordar el tema de la libertad, bajo el subtítulo de la libertad y la necesidad, esto ya da cuenta, que el autor entra de lleno en la problemática de la libertad y la causalidad. En la segunda sección, de la parte mencionada, Hume hace la distinción entre lo que se entiende por libertad de espontaneidad y libertad de indiferencia. Unas líneas antes, el filósofo menciona lo siguiente, como una de las razones por las cuales existe la dificultad de ver la relación entre la libertad y la necesidad:

Después de haber realizado una acción, a pesar de reconocer que estábamos influidos por consideraciones y motivos particulares, nos resulta difícil convencernos de que era la necesidad quien nos gobernaba, por lo que nos habría sido absolutamente imposible actuar de otra forma; y es que parece forzoso, violento y constrictivo, cuando de hecho no tenemos conciencia de nada de esto. (p. 551)

Es importante observar que desde su ya postura inicial, Hume no propone la necesidad como una constricción de la libertad; Ephrain Chambers, enciclopedista inglés, había hecho ya una distinción entre dos tipos de necesidad, una necesidad violenta y una necesidad espontánea, siendo la segunda un tipo de necesidad que no constriñe a la libertad, sino que es necesaria para que el objeto se pueda mover de acuerdo a su propia naturaleza (Cf., Hume, 2011:863).

Otro de los puntos que atañen a esta cuestión, es la manera en que Hume entiende la necesidad. Cuando el filósofo lanza su crítica al principio de causalidad, uno de los conceptos que va a analizar es precisamente el de la necesidad. Para Hume la necesidad

nace de la experiencia que se tiene de la conjunción constante entre causa y efecto; sin embargo, nunca se va a poder obtener una experiencia de la conexión necesaria, es decir, la necesidad que hay entre causa y efecto depende la conjunción constante que experimenta el sujeto (debido a que esta es la única experiencia posible que se puede tener de la relación entre una causa y su efecto), además de otras reglas que enumera el escocés⁸².

Cuando se indagaba acerca de la causalidad, se destacó como uno de los puntos relevantes de la crítica humeana a dicho principio el reducir el conocimiento de la causalidad a una probabilidad, ya que como no se tiene una experiencia de la conexión necesaria, se había postulado que era imposible el tener un conocimiento que tuviera una certeza absoluta (al menos en su carácter predictivo, es decir, anticipando un efecto de su determinada causa), por lo que quedaba era la probabilidad de repetición de esos sucesos de igual manera que se ha experimentado hasta ese momento. La noción humeana de necesidad que se desprende de la causalidad, no es se puede ver como algo forzoso, al menos no cuando se habla de una necesidad que se dé en la naturaleza.

Al final de la cita Hume dice lo siguiente: “parece como si la idea de necesidad implicara algo forzoso, violento y constrictivo, cuando de hecho no tenemos conciencia de nada de eso.” (p. 551), ya se ha dicho que Chambers ya había propuesto que existía un tipo de necesidad (la necesidad espontánea) que no representaba una constrictión para libertad, sino que por el contrario, ésta es necesaria para que la cosa pueda actuar de acuerdo a su naturaleza. Hume hace un señalamiento que hace valioso la cita anterior, al referirse que no hay conciencia de dicha necesidad como algo forzoso, violento y constrictivo. Sobre este apartado se hablará más adelante.

La diferencia entre la libertad de espontaneidad y la libertad de diferencia la expone Hume con las siguientes palabras: “Pocas personas son capaces de distinguir entre la libertad de *espontaneidad*, como es llamada en las escuelas, y la libertad de *indiferencia*; esto es, entre lo que se opone a la violencia, y lo que significa una negación de necesidad y de causas.” (p.

⁸² La crítica al principio de causalidad se analizó en el capítulo II.

551)⁸³, Hume divide en dos las posturas que hacen frente al problema de la libertad en relación a la necesidad y la determinación, por un lado, la libertad de espontaneidad, que admite la necesidad y las causas, pero que definirá la libertad como la capacidad de actuar sin que algo la violente o constriña (se debe de tener en cuenta que para esta postura la necesidad no significa constricción); y por otro lado, la libertad de indiferencia, que postulará que la libertad es posible sólo cuando no está sometida a la necesidad ni a las causas.

Hume va a defender la postura de la libertad de espontaneidad, es decir, el escocés admite la necesidad y la libertad al mismo tiempo, tal y como ya se había mencionado en el capítulo anterior a esta postura se le conoce con el nombre de compatibilismo. Lo que caracteriza a esta postura es el intento de conciliar la libertad con la necesidad. Se ha observado que para Hume la necesidad no implica forzosamente algún tipo de constricción para la acción del ser humano, sino que por el contrario es esencial que esta se dé así, por el contrario se vuelve imposible el querer estudiar las acciones del hombre. Barry Stroud describe a Hume como “un científico del hombre” (Stroud, 2005:201), y de esta manera trata de explicar la complejidad humana con ciertos principios aplicables a los fenómenos de la naturaleza, uno de estos principios es el de causalidad, “Hume piensa que lo que natural e inevitablemente nos lleva a creer en la causalidad dentro del mundo inanimado también nos lleva a la misma creencia en el dominio de las acciones humanas.” (p. 201).

El admitir la libertad de indiferencia, es admitir las acciones del hombre como fuera de una línea causal, y esto es inadmisibles para el escocés, ya que no podría haber una explicación para dichas acciones, lo cual para el filósofo traería consigo consecuencias funestas para el ámbito moral y social del hombre.

Enseguida en el *Tratado*, Hume ofrece una explicación acerca del engaño que se experimenta en la libertad de indiferencia, “*Existe una falsa sensación o experiencia* aun de la libertad de la indiferencia, y esa sensación se considera como prueba de la existencia real de ésta.” (Hume, 2013:551). Este pasaje en particular puede ser muy controversial,

⁸³ Las cursivas son del autor

teniendo en cuenta la teoría del conocimiento de donde parte el pensador. De qué naturaleza puede provenir una falsa sensación o una falsa experiencia, es difícil determinar el valor de verdad cuando no es claro el estatuto ontológico de ésta. Es decir, ¿una falsa sensación correspondería a una relación equívoca o inexistente entre los sentidos y el objeto que se siente? Es difícil hacer esta afirmación ya que en un principio Hume aclara que no podemos ir más allá de nuestras percepciones, por tanto, la relación de verdad se instaura en un nivel a ras de las percepciones (impresiones e ideas), asimismo una falsa sensación correspondería a una falsa impresión.

Si bien en ningún momento se dice que Hume niegue la realidad externa, sino que hace patente la dificultad de entender la manera en que los sentidos se relacionan con dicho mundo externo, el determinar la falsedad o la verdad de una sensación se resolverá en el sujeto, ya que nunca se podrá ir más lejos de las percepciones que del mundo (sea externo o interno) se tengan. La posición epistemológica de Hume, ofrece de cierta manera una idea acerca de su posición ontológica⁸⁴. Es importante ir aclarando este punto, puesto que el filósofo irá desarrollando este aspecto de la libertad de indiferencia como una falsa sensación de libertad.

La mayor parte de las veces experimentamos que nuestras acciones están sometidas a nuestra voluntad, creemos experimentar también que la voluntad misma no está sometida a nada, porque cuando al negar tal cosa se nos incita a ponerlo a prueba, sentimos que la voluntad se mueve fácilmente en todas direcciones, que produce una imagen de sí misma incluso en aquel lugar en que no está situada. (p. 552)

Es interesante observar como esta falsa sensación va provocando un engaño, este engaño consistiría en el percibir una falsa sensación de voluntad libre (entendiendo libre como fuera de toda necesidad causal). Otro aspecto a destacar es el hecho de que este engaño sólo puede ser evitado por la observación de un espectador que vea la acción en cuestión. Si bien una persona puede percibir sus acciones como libres e indeterminadas, un observador

⁸⁴ Tal y como se aclaró en los primeros capítulos, esta investigación se ubica en el nivel epistemológico, dejando los problemas de índole ontológico para otra ocasión.

podría dar una explicación causal a las acciones del primer sujeto. Hume dice al respecto lo siguiente:

Podemos imaginar que sentimos una libertad interior, pero un observador podrá inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter. Y aunque no pudiera, la conclusión que él saca es que sí podría hacerlo, si conociera perfectamente cada particularidad de nuestra situación y carácter, y los resortes más secretos de nuestra complejión y disposición. (pp. 552-553).

Una vez más se puede notar el carácter de científicidad que va conduciendo a Hume a lo largo de su investigación, si bien hay una falsa sensación de falta de causas para explicar las propias acciones, basta con que haya un observador externo, que al igual que podría explicar un evento de la naturaleza, podría descifrar las causas de una determinada acción humana.

Hume da cuenta de la dificultad que esto implica, puesto que habría que tener un conocimiento de todos los resortes involucrados en la acción del sujeto, dicha situación parece escaparse en una complejidad que incluso en estos días puede ser más evidente que en el tiempo del ilustrado inglés. De esta manera, quedan situadas las dos concepciones de libertad que el filósofo expone en el *Tratado*, donde el filósofo se decanta por la libertad de espontaneidad puesto que esta abre la posibilidad de dar una explicación causal de las acciones humanas sin restringir por ello la libertad del hombre.

En la *Investigación* Hume va atenuando la importancia de la causalidad para explicar las acciones humanas, para esto define al azar como una palabra negativa, es decir, el azar en sí no significa nada real en la naturaleza. Para Hume el azar es sólo la consecuencia de la propia ignorancia del hombre. Aquello de lo que no se tiene una razón causal podría parecer que es azaroso, empero, sólo se trata de falta de conocimiento de los hechos involucrados en la conjunción de eventos que se entienden como azarosos. Tal y como se proponía anteriormente, al igual que la naturaleza inanimada está sometida a leyes causales, la naturaleza interna del hombre podría explicarse por los mismos principios.

Regresando a la primera cita de este capítulo correspondiente a la definición que ofrece Hume en su *Investigación*, se decía que la libertad consistía en el actuar o no actuar conforme a las determinaciones de la voluntad. Hasta este momento se ha explicado que la libertad consiste en una adecuación de acciones libres conciliadas de cierta manera con la necesidad, y también de algún modo con la determinación.

Mota Pinto expone cómo se puede entender una acción libre en el esquema humeano de la libertad, para esto hay que tener en cuenta el concepto desarrollado de causalidad del filósofo. Pinto señala, que el mismo principio de causalidad que se aplica al mundo de los fenómenos, también serviría para el mundo interior (tal y como se ha venido manejando a lo largo de esta investigación), “otra característica importante del concepto de causalidad humeano sería que se aplicaría de igual manera a la descripción del mundo exterior y del mundo interior.” (Mota, 2012:255-256), se ha hecho suficiente énfasis en recalcar la importancia de atribuir el mismo tipo de causalidad al mundo exterior y al mundo interior. Como se había planteado, era necesario postular la libertad de espontaneidad puesto que esta admite la causalidad en las acciones humanas, lo que “permitiría pensar a otras personas desde la perspectiva de la tercera persona como sujetas a regularidades y leyes psicológicas.” (Mota, 2012:257). ¿Qué significa que las acciones estén determinadas por la voluntad?, en el siguiente párrafo Mota Pinto expone la relación de la voluntad y la manera de operar de la causalidad en las acciones del hombre:

Según Hume, la libertad como espontaneidad sería perfectamente compatible con las propiedades causales, en el sentido humeano, de la voluntad. Esto porque nuestras acciones (sucesos *B*) serían libres sólo en la medida en que tendrían como causa inmediata alguna de nuestras voliciones (sucesos *A*), lo cual significaría que: 1) estas últimas (los sucesos de tipo *A*) serían contiguas; 2) temporalmente anteriores; 3) estarían en conjunción constante con ellas (los sucesos del tipo *B*); si varios sucesos de los tipos *A* y *B* satisficieran todas estas condiciones, entonces todos los *A* y *B* la satisfarían; y 5) además, si un suceso

del tipo *A* no hubiera ocurrido, entonces su correspondiente suceso del tipo *B* no habría ocurrido; 6) etcétera. (Mota, 2012:258)⁸⁵

De este modo queda expuesta la voluntad como la causa de las acciones, lo cual hace compatible la voluntad pero de igual manera la necesidad que se desprende de la relación causal entre la voluntad y la acción. Esta relación causal parece satisfacer uno de los propósitos del filósofo, el poder dar una explicación causal de las acciones humanas. Al poder observar una acción (como tercera persona) se podrán obtener y analizar ciertas relaciones causales que permitan explicar los diferentes actos de las personas. No obstante, esto parece ser todavía muy complicado de llevarse a cabo.

Según lo propuesto hasta ahora, la causa de las acciones es la voluntad, por tanto, para observar la motivación de una acción habrá que dirigirse hacia las voliciones que se dan en la persona para que pueda ejecutar determinado acto. Hay que plantear el problema desde el observador que supone el filósofo, para que se pueda dar cuenta de las relaciones causales que se presentan en el momento que una persona lleva a cabo una acción. Con anterioridad se había presentado la dificultad de tener la toda la información necesaria para dar cuenta de las acciones ateniéndose a sus causas, puesto que resultaba una tarea por más difícil el tener a la mano todos los resortes que causan el acto observado. No obstante, se ha dicho que la causa última de la acción es la voluntad. Pareciera que esto pudiera dar solución al problema, pero no es sino precisamente un nivel que presenta sus propias dificultades. El observador no puede tener experiencia de la voluntad de la persona que ejerce una acción, lo que puede observar es lo que rodea a esa voluntad (o a ese suceso o acto cometido). De esta manera, la explicación causal versaría en el contexto en el que se encuentra la voluntad y lo que podría haber influido a que la voluntad tomará una u otra decisión (teniendo en cuenta que la voluntad no actúa sola al momento de realizar alguna volición).

⁸⁵ Este esquema corresponde con el análisis que hace Mota Pinto del principio de causalidad humeano y que se expone en el segundo capítulo de esta investigación.

Para poder indagar acerca del papel de voluntad, se presentará una postura distinta a la humeana, situando de esta manera el contexto y la relevancia del trabajo realizado por el escocés. La postura que se mencionará es la kantiana, puesto que este gran filósofo se encuentra con el problema de la libertad y dedica gran parte de su esfuerzo intelectual a plantear una solución, empresa que desembocó en el planteamiento de la autonomía humana, cuya importancia es de gran relevancia para la historia del pensamiento.

3.2 El problema de la libertad en Hume y Kant.

Uno de los temas que marcaron gran interés en la discusión filosófica en el marco de la época denominada ilustración, es el tópico de la libertad. El tema fue recurrente entre los pensadores de esta época (aunque no exclusivo de ellos), lo que dio paso a que se formaran ciertas posiciones con respecto al problema que resultaba de pensar la libertad. Antes de dar paso a las distintas posiciones, es conveniente en primer lugar, señalar en que consiste el problema de la libertad.

En la famosa obra de Kant *Crítica de la razón pura*, el nacido en Königsberg, da una excelente referencia de lo que consiste el problema de la libertad, poniendo de relieve la postura que acepta la libertad y aquellos que piensan en la imposibilidad de ésta (p. 407). El problema que causa esta primera bifurcación de dichas posturas tiene como eje el principio de causalidad. Es decir, según este principio se observa en la naturaleza que todo fenómeno tiene una causa de su existencia, hay una cadena de causas y efectos que hacen posible el entendimiento del mundo fenoménico. El problema radica al introducir la libertad en una concepción del mundo regida por la causalidad.

La libertad tendría que entenderse como un principio que no se viera afectado por la causalidad, y así de este modo seguir siendo libertad, ya que si dependiera de las causas que hay detrás de sí, estaría de alguna forma determinada y de esta forma ya no se podría hablar propiamente de libertad. De esta manera, quedarían en un primer momento, divididos en dos posturas frente al problema de la libertad, aquellos que la admiten y

aquellos que no lo hacen. Esto se observa en la tesis y la antítesis que Kant presenta en la tercera antinomia de la razón pura en su obra antes mencionada:

Tesis

La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.

Antítesis

No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza. (p. 40)

Dentro de este marco quedan incrustadas las dos posiciones frente al problema, donde los primeros (tesis) aceptan la posibilidad de la libertad y los segundos (antítesis) la niegan al postular un mundo regido enteramente por las leyes de la naturaleza, es decir, por la causalidad.

Tanto Hume como Kant admiten la libertad, por lo que pertenecerían al primer grupo, pero la postura de ambos es muy distinta y en cierto punto contraria. Antes de pasar a caracterizar (aunque sea de manera somera) a cada una de las posturas de estos filósofos, habrá que mencionar la división que elabora el inglés y que parece tener mucho en común con el autor de las críticas.

En una de sus notas de su traducción a la obra de David Hume *Investigación sobre el entendimiento humano*, Vicente Sanfélix Vidarte comenta el siguiente planteamiento de Hume con respecto al problema de la libertad:

Las acciones humanas son eventos, a propósito de los cuales no caben, en principio, sino dos posibilidades: o bien carecen de una causa que los determine necesariamente, o bien tienen una causa que los determine necesariamente. Los que Hume denominaría <<partidarios de la doctrina de la libertad>> y a los que ahora se denominaría << partidarios de libertarismo>>, lo que vienen a defender es que las acciones son libres precisamente si no existen causas que las determinen con necesidad. Los que Hume denominaba <<partidarios de la doctrina de la necesidad>>, que actualmente se denominarían <<deterministas>>, lo que vienen a defender es que todas las acciones humanas tienen desencadenantes causales necesarios, de modo que la libertad no es sino un fantasma. (p. 216)

En la división realizada por Hume, presentada por Sanfélix, se puede observar nuevamente el principio de causalidad como eje del cual gira el problema de la libertad. De igual manera que en la división anterior, se vuelven a observar dos posturas antagónicas, por un lado aquella que postula la libertad y la otra que la niega.

3.2.1 Postura humeana sobre el problema de la libertad

Hume trata el problema de la libertad en dos de sus obras más importantes, *Tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación sobre el entendimiento humano*. En ambas obras, el escocés, trata de hacer un escrutinio de las diferentes facultades que conforman la naturaleza humana, centrándose en un primer momento (en ambas obras) en las facultades que hacen posible el conocimiento.

Su teoría del conocimiento ya se ha planteado y analizado en el primer capítulo de este trabajo; por tanto, se tratará en este momento de enfocarse en dar una idea de la manera en que Hume aborda el problema de la libertad. Se había dicho anteriormente que Hume era partidario de la posibilidad de la libertad, pero hay que señalar cómo es que él entiende que la libertad sea posible.

Hume parte del principio de causalidad para poder hablar de la libertad, como se había señalado más arriba, las posturas que admitían la libertad, eran aquellas que sacaban a la libertad de las leyes causales de la naturaleza; era por lo tanto requisito, para estas posturas, el entender la libertad como no atada a las leyes causales, y asimismo escapar al determinismo impuesto por éstas. La postura humeana consiste precisamente en lo contrario, en establecer una relación entre la libertad y la necesidad que implican las leyes causales⁸⁶. A esta postura se le conoce con el nombre de compatibilismo, precisamente porque pretende hacer compatibles la libertad y el determinismo.

Volviendo a la cita extraída de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, “Por libertad, entonces, sólo podemos significar *un poder de actuar o no actuar, conforme a las determinaciones de la voluntad*” (p. 215)⁸⁷, en este momento pareciera ser muy oscura la manera en que Hume pretende dar solución al problema de la libertad frente al

⁸⁶ Hay que recordar que en el análisis humeano de la relación de causa y efecto, es la necesidad la que hace posible dicha relación. Es esta necesidad entre dos objetos que están en continua conjunción, que hace la posible la creencia en la inferencia uno del otro. Es importante mencionar que este concepto de relación necesaria fue duramente criticado por el filósofo en la parte tres del libro primero del *Tratado*; Pero es criticado en cuanto al orden ontológico que coloca a este principio en la naturaleza, lo que hace la crítica de Hume es trasladar el principio de la naturaleza a la mente humana.

⁸⁷ Las cursivas son del autor.

determinismo, se vuelve difícil e intrincado el querer esclarecer cómo es posible hablar de libertad cuando ésta está siendo determinada. Para poder dar luz al problema habrá que tomar en cuenta los conceptos expuestos en los capítulos anteriores, como lo es el de determinación, necesidad y voluntad dentro de la filosofía humeana.

Hasta este momento se ha tratado de fijar una posición de Hume frente al problema de la libertad, el cual consiste en conciliar la libertad y la necesidad. Para poder entender este compatibilismo propuesto por el pensador ilustrado, hay que recordar lo que entiende por necesidad y la manera en que la ha categorizado a lo largo de la construcción de su teoría filosófica. Se puede adelantar que una de las posibles ventajas de la posición humeana es la de enfrentar el problema de la libertad no sólo de una perspectiva ética o moral, sino el ofrecer una perspectiva desde la epistemología⁸⁸.

3.2.2 Postura kantiana sobre el problema de la libertad

Si bien Kant había puesto de relieve el problema de la libertad en su primera crítica, donde resuelve que es un problema que escapa de cierta manera a la razón especulativa, Kant da uno de los pasos más importantes a lo largo de la historia de la filosofía, al entender la libertad como autonomía. Son en al menos dos obras donde se puede encontrar el esfuerzo de Kant en tratar de dar solución al problema de la libertad, con esto me refiero a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica a la razón práctica*. Al igual que en el caso de Hume, Kant tiene un recorrido que le permite llegar a dar una solución al problema de la libertad, sin embargo, se tratará de ir directamente al problema de la libertad. Hay que entender que el problema de la libertad está íntimamente ligado al problema de la voluntad y su autolegislación, por eso era imprescindible para Kant el demostrar la autonomía de la voluntad, esto se puede observar desde los planteamientos de *Fundamentación*, “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la

⁸⁸ Hay que revisar lo que se está entendiendo por epistemología a lo largo de la investigación.

cual ésta es una ley para ella misma.” (Kant, 1999:211). La voluntad no puede ser voluntad sino emana de ella misma la ley que la rige.

Lo que hay alrededor del problema de la libertad en el desarrollo kantiano es la fundamentación de la moral, de esta forma la noción de libertad se desprenderá de las condiciones en que se presenta la ley moral, “la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón práctica, es decir la libertad; y esta misma es la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual éstas pueden armonizar con la ley práctica suprema.” (Kant, 2011:39), es el entramado del análisis de la razón práctica que Kant se encuentra y resuelve el problema de la libertad⁸⁹. No se pretende aquí el elaborar toda una exposición y análisis de la compleja construcción teórica que implica la obra crítica kantiana, por lo que se limita a exponer la posición del filósofo ante el problema de la libertad. Para poder dar un mejor contraste con la postura humeana se focalizará dicho problema en relación al problema que causa el principio de causalidad, es decir, en el obstáculo que representan las leyes causales de la naturaleza.

La forma en que el filósofo alemán resuelve el famoso dilema es separando la causalidad que se presenta en la voluntad, de la causalidad que impera en el mundo de los fenómenos. El hombre pertenece simultáneamente a dos mundos, a un mundo fenoménico, y por ende sujeto a las leyes causales que rigen a éste; y por otro lado, al mundo interior de la voluntad donde está el ser autónoma, es decir, que se autolegisla, se da sus propias leyes, logrando establecer nuevas líneas causales que no dependen ni se encuentran determinadas por ninguna anterior, a diferencia del mundo de los fenómenos.

Kant logra sacar la libertad del contexto que dominan las leyes causales de la naturaleza, para instaurar otro donde la voluntad imponga sus propias leyes. Kant no sólo logra reivindicar la libertad, sino que su logro más importante es el instaurar la autonomía de la voluntad, logrando así escapar a toda coacción que provenga de algo diferente de la ella misma (heteronomía). A continuación se presenta una nota tomada de la obra de J. B. Schneewind *La invención de la autonomía* (2009), donde presenta la importancia del

⁸⁹ El problema sigue consistiendo en la relación entre libertad y la necesidad causal.

pensamiento kantiano en cuanto se refiere a la construcción del término autonomía, donde si bien Kant no es el inventor del término, es con él que este va a tomar una nueva dirección en el ámbito moral.

EN EL NÚCLEO⁹⁰ de la filosofía moral de Emmanuel Kant (1724-1804) está la afirmación de que la moralidad se centra en una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos, y que al hacerlo necesariamente se proporcionan un motivo para obedecer. Kant llama autónomos a los agentes que se autogobiernan de este modo. Es un término que tomó del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, en los que se empleaba cuando se hablaba de la idea de los Estados como entidades que se autogobiernan. He apuntado que la idea de autogobierno moral se remonta por lo menos en la aseveración de san Pablo en Romanos 2.14 de que los gentiles “para sí mismo son ley”. Kant entendió la idea de una forma radicalmente diferente. Su opinión sobre la moralidad como autonomía es algo nuevo en la historia del pensamiento. (Schneewind, 2009:571)

Como se ha podido observar *grosso modo*, tanto Hume como Kant trataron de dar solución al problema de la libertad (entendiendo a este problema, como el problema en la relación entre la libertad y la causalidad), aun así, las soluciones presentadas son distintas. Hume pretende solucionar el problema conciliando la libertad con la causalidad. Kant, por otro lado, su solución consiste en sacar la libertad de la necesidad que prevalece en las leyes causales de la naturaleza. Con este breve contexto no se pretende agotar toda la explicación kantiana sobre el tema de la libertad, sino sólo el posicionar su respuesta al problema de la libertad poniéndolo a la par con la postura de Hume.

La diferencia de soluciones está a la vista, por un lado Kant plantea concibe a la voluntad desde un mundo propio, un mundo que se rige por su propia causalidad, una voluntad que escapa de la determinación causal y que por tanto la ubica como una voluntad indeterminada haciendo posible la libertad y la autonomía. La voluntad obedece sus propios

⁹⁰ El uso de mayúsculas es del autor.

mandatos, mandatos que recibe de la razón práctica. El estudio de la libertad de indiferencia le lleva a plantear a Kant nada menos que la autonomía.

Por otro lado está la postura compatibilista de Hume que admite la libertad y la necesidad que impondrá la causalidad. Si bien, con una vista más profunda de la libertad de indiferencia, Kant logra llegar a la construcción de la autonomía, habrá que revisar que puede ofrecer la vía seguida por el escocés, es decir, la libertad de espontaneidad.

3.3 El problema de la libertad desde una perspectiva epistemológica

Se ha planteado el problema de la libertad en cuanto la dificultad que existe en relacionar la libertad con la causalidad, debido al carácter de determinismo que implica esta última y que parece contradecir al concepto de libertad. En este último capítulo se ha analizado la postura que defiende Hume ante este problema, y el cual consiste en conciliar ambos conceptos. El compatibilismo humeano postula a la libertad no separada de la necesidad que implica la causalidad.

No siendo convincente esta respuesta, el problema siguió siendo un tópico relevante para la filosofía posterior a la del escocés. Como se ha expuesto, el problema de la libertad, es uno de los puntos medulares de la filosofía crítica del pensador Immanuel Kant. Es evidente la importancia del tratamiento kantiano al problema de la libertad, no puede haber duda de la gran deuda que se tiene con el filósofo alemán en cuanto a la construcción del término autonomía. También es insoslayable la maestría con la que resuelve el problema y coloca a la voluntad en su propio mundo causal, de esta manera, Kant no sólo resuelve el problema entre la causalidad y la libertad, sino que al mismo tiempo abre la puerta para postular la autolegislación del individuo (o mejor dicho, de la razón de este), al ser la razón autónoma y responsable de sus propios mandatos. Reconociendo lo anterior, no se tratará en lo siguiente de establecer una especie de respuesta, construida desde el andamiaje humeano, que contradiga lo expuesto por el alemán, sino que se hará el intento de revalorar la postura humeana en cuanto al problema de la libertad.

3.3.1 Impresiones e ideas: un escenario para la voluntad

En el capítulo primero de esta investigación se dedicó a realizar un análisis de la teoría del conocimiento de David Hume, entre muchas de las premisas que se plantearon, una de las más importantes es aquella que postula que no se puede ir más lejos de las percepciones, es decir, por más lejos que el conocimiento humano se aventure éste no podrá nunca salir de sus propias percepciones.

Se había establecido que estas percepciones eran el origen de todo conocimiento, y que se dividían en impresiones e ideas. A partir de esta división Hume comienza a realizar todo un entramado que le sirve para ofrecer una explicación de cómo opera el sistema cognitivo de los seres humanos. No tiene caso aquí volver a repetir todos los recovecos de esta teoría sino tomar lo que de ella se ha planteado y pueda servir para una reelaboración del problema de la libertad.

En apartados anteriores se marcaba la diferencia entre la solución al problema de la libertad que proponía Hume y la propuesta por Kant, y una de las diferencias (la cual interesa en este trabajo) es la posición que ocupa la voluntad con respecto al principio de causalidad. Con Kant, la voluntad se despegaba de la causalidad del mundo de los fenómenos, de esta manera se podría hablar de dos tipos de causalidades, por un lado la causalidad que afecta las leyes de los fenómenos y que se encuentra en la naturaleza; y la causalidad que afecta a la voluntad, siendo esta un principio causal incausado, así la voluntad no tendría que responder a una causa anterior a ella.

A diferencia de Kant, la respuesta humeana al problema de la libertad, no consiste en separar en dos tipos a la causalidad, sino precisamente, en tratar de entender el mundo interior del hombre aplicando análogamente el principio de causalidad tal y como se hace en el mundo exterior. Para indagar más acerca de este asunto es necesario enfocar la mirada en la voluntad.

La postura kantiana permite pensar a la voluntad como principio causal separado del mundo natural, de este modo el hombre podría entenderse como un habitante de dos mundos, un mundo de leyes naturales y otro de leyes morales que se autoimpone sus propios decretos.

El dirigirse al análisis de la voluntad nos encontramos con una voluntad escindida del mundo natural al menos en cuanto a su relación con el principio de causalidad. Se decía que nos permite pensar a la voluntad como causa, sin tener que ser ésta efecto de algo más.

El enfoque compatibilista de Hume utilizará otros mecanismos para poder desentrañar en lo que consiste la voluntad, y por lo tanto, la libertad. En este caso, la voluntad no queda fuera de las explicaciones causales del mundo natural. La voluntad no representa un tipo especial de causalidad. ¿Cómo situar a la voluntad dentro de un contexto dominado por la causalidad?⁹¹

Para responder la pregunta anterior se propone un concepto que si bien no corresponde al pensamiento humeano, se ha elaborado a partir de la interpretación de su pensamiento. Dicho concepto es el de *escenario*. Por escenario se debe entender al espacio de posibilidades de actuación de la voluntad. Lo que constituye al escenario no puede ser otra cosa que las percepciones. Este escenario permite una explicación de la libertad que una a la teoría de conocimiento con la teoría de la acción.

El mundo exterior y el mundo interior se conocen gracias a las impresiones que de estos se tienen, y se puede pensar por las ideas que se forman a partir del mecanismo que explica Hume. Las posibilidades de actuar de la voluntad no podrán rebasar los límites impuestos por las percepciones, es decir, la voluntad no puede ir más allá del escenario en que se encuentra.

Parecerá demasiado estrecho la delimitación del escenario en que se encuentra la voluntad, pero se debe tener en cuenta desde donde se está abordando el problema, esto es, desde una perspectiva de la teoría del conocimiento. La trinchera desde donde se quiere atacar el problema de la libertad no es propiamente el ético, sino es el intentar abordarlo

⁹¹ Es a partir de aquí que la construcción de la teoría humeana puede ofrecer una respuesta. Ahora bien, muchos de los desarrollos que a continuación se presentarán no son propiamente humeanos, sino que son conceptos que nacen de la interpretación del pensamiento escocés y que se irán delineando a lo largo de la exposición, y se señalará la deuda con el pensador.

desde una postura epistemológica. De esta manera también quedaría más enfatizada la separación de respuestas entre Hume y Kant⁹².

Una de las ventajas del escenario es que puede ofrecer respuestas causales de las acciones, tomando en cuenta lo que rodea a la persona se puede explicar la forma de actuar de la misma. Se pueden entender los actos de una persona tomando en cuenta el escenario en que se desenvuelve. Las posibilidades de actuar estarían delimitadas por el cerco que impondrían las percepciones, es decir, por la construcción del mundo exterior e interior. Esto no implica que las posibilidades de actuar sean insignificantes, sino que por el contrario el panorama es demasiado abierto y lleno de complejidades que se dan en el mundo exterior, en el mundo interior y en la mutua relación que existe entre estos dos mundos.

Muy temprano aparece una dificultad. Parece ser que se puede caer en un sinnúmero de escenarios, de los cuales se desprendería un relativismo. Puesto que una persona como observador de los actos de otra persona, podría explicar sus actos pero de acuerdo a su propio escenario. La dificultad estribaría en cómo garantizar la objetividad de los juicios que se emiten sobre los actos de otra persona. Parece ser que el hombre está imposibilitado a salir de su propia mente, puesto que no puede ir más lejos de sus propias percepciones. La solución se puede presentar desde dos ángulos, el primero tiene que ver con el papel que juega la necesidad; el segundo se plantea como un problema epistemológico-ontológico.

La necesidad se planteaba como la experiencia repetida que se tiene de una conjunción entre dos eventos, es decir, es válido esperar un efecto procedente de cierta causa siempre y cuando la experiencia repetida que se ha tenido de esos dos eventos (causa y su respectivo efecto) permite creer que así sucederá. ¿Cómo transpolar este principio a las posibles causas de las acciones?

Como se había planteado anteriormente, sólo un observador externo tendría acceso a estas causas. Pero las condiciones de este observador son bastante particulares, puesto que debe de tener acceso a todos los resortes involucrados en el acto que se va a juzgar. Según la

⁹² Teniendo en cuenta que esto es un desarrollo que surge a partir de la interpretación del pensamiento de Hume.

doctrina humeana, se podría descubrir las causas de la acción teniendo toda la información necesaria para esto. ¿Pero qué significa esto?, significaría descubrir relaciones causales involucradas en la ejecución de la acción, es decir, una conjunción de eventos de los cuales se pueda inferir (debido a la repetida experiencia que se tiene de estos) un efecto de su correspondiente causa.

Se decía que la responsable de la acción es la voluntad, pero que ésta situada en un escenario y que esta delimitaba su actuación a un determinado contexto. La actuación de la voluntad dependería de la información que brinda el escenario en que se encuentre. Esto no significa que el escenario determina totalmente la voluntad a que ésta actúe o no actúe, la determina en cuanto que influye en limitación de posibilidades de actuación. Basta con pensar en una voluntad pura, que esté indeterminada en su totalidad, es decir, en una voluntad que se encuentre escindida de un escenario; en este caso se podría hablar de una voluntad totalmente indeterminada. No se niega aquí que el conceptualizar así a la voluntad es posible, pero es precisamente la voluntad humana hacia la que dirige la mirada esta investigación, y este tipo de voluntad⁹³ no cumple con las características anteriores, sino que por el contrario, la voluntad se despliega en un mundo de posibilidades acotadas por las facultades precisamente humanas.

Cuando una persona decide actuar o no actuar lo hace en base a un escenario, el caminar, pararse, opinar, levantar un brazo, lo hace desde un espacio de posibilidades. Con esto no se debe de confundir el papel de la voluntad. No se plantea aquí la aniquilación de la voluntad por parte de movimientos causales que provienen tanto del mundo exterior como del interior. Si se habla en términos de determinación, habría que decir que ésta es bidireccional. La voluntad determina al mundo en cuanto que influye en el curso de los eventos que suceden en este, pero el mundo determina a la voluntad, al menos, en cuanto que le brinda un espacio de posibilidades y delimitaciones.

⁹³ No se pretende aquí el postular una tipología de voluntades, el interés aquí es el aterrizar el término voluntad como dentro de la experiencia cotidiana y dentro del mundo en que viven los seres humanos, separándola de un concepto abstracto

Es en ese espacio de posibilidades en que se mueve la voluntad, en donde pueden encontrarse relaciones causales a la manera en que las describe Hume, y por tanto, sujetas al tipo de necesidad que postula el filósofo. Ateniéndose a las relaciones causales, es que se puede ofrecer una explicación de la acción. La necesidad operaría en este contexto, dentro de la relación de la voluntad con el mundo que la rodea. Asimismo podría resolverse el propósito del filósofo por tratar de entender la conducta humana y con ello la naturaleza humana, puesto que se podrá indagar acerca de las causas que hacen mover a la voluntad.

Se decía que el problema de la objetividad tenía también otro ángulo desde el cual podría abordarse, y con ello se refería a situar la cuestión como un problema ontológico-epistemológico. El problema que surge es sobre la posibilidad de ser objetivos, pues parece ser que se está atrapado a una subjetividad al postular la idea del escenario, por lo cual cada uno tendría sus propias percepciones sobre el mundo. Cuando el pensador postula que no podemos ir más allá de las propias percepciones, no está negando la existencia de un mundo exterior, lo que se está acotando es que la información que se tiene de ese mundo exterior no puede ser de otra forma que una percepción. Por lo tanto, la validez que se tenga acerca de las afirmaciones que se hagan del mundo dependerá de las percepciones⁹⁴. La objetividad que se tenga de las aseveraciones que se hagan de la realidad del mundo se hará a través del análisis de las percepciones que se tengan.

Hasta ahora parece haber quedado sustentado un posible análisis de la libertad y de la voluntad desde las trincheras de la epistemología. La relación entre voluntad y mundo es viable cuando se postula la libertad desde el punto de vista compatibilista, es decir, cuando la libertad no entra en conflicto con la necesidad causal.

⁹⁴ Recordar que por percepciones no se debe de reducir a las percepciones sensibles, sino que aquí se entiende por percepciones a todos los contenidos que se encuentran en la mente.

3.3.2 La teoría de las pasiones: un intento por comprender los resortes internos

Uno de los grandes inconvenientes de la postura del observador que se mencionaba líneas antes, era que este debía partir de un conocimiento completa de la situación del ejecutante de la acción. Habrá que reconocer que tal situación es difícil de que pueda darse, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad de relaciones que actúan y están involucradas en el proceso de llevar a cabo un acto

Uno de los esfuerzos más plausibles de Hume fue el tratar de dar cuenta de las operaciones internas. A la par de la relación entre impresiones e ideas (siendo ésta una explicación de índole epistemológica o cognitiva), el filósofo trata de explicar otro tipo de contenido como lo son los sentimientos y las pasiones que se encuentran en el sujeto. En su teoría de las pasiones, localizada en el segundo libro de su *Tratado*, Hume se propone a desentrañar los procesos más internos del hombre⁹⁵. Hay que recordar que el escocés parte del supuesto de que hay o deberá haber una explicación causal de las distintas pasiones que afectan al hombre.

En el segundo capítulo se abordó el análisis que hace Hume de las pasiones y se describía la manera de proceder del pensador. En este momento lo que corresponde hacer es rescatar dicha teoría e hilarla al problema de la libertad. Si bien ya se ha señalado la relevancia de la teoría de las pasiones para la postura compatibilista de Hume, se tratará de demostrar la importancia que se puede desprender de ella para un tratamiento epistemológico del problema de la libertad.

Una de las principales características que se había destacado del estudio humeano de las pasiones es el señalar la relación que guarda el mundo interno con el mundo externo. En el desarrollo de la teoría de las pasiones se mencionaban como parte de éstas, al objeto de atribución (el yo) y el sujeto de inhesión (el objeto que causa la pasión), entre otros elementos. La explicación de las pasiones se basa en relaciones causales, de esta manera

⁹⁵ Tal y como se vio en el segundo capítulo de esta investigación, el estudio sobre las pasiones no fue exclusivo ni original del pensador sobre el que trata este trabajo.

Hume persiste en la posibilidad de dar una explicación causal a los desarrollos que tienen lugar en el mundo interior.

El tema de las pasiones es indispensable para poder entender la postura humeana con respecto al problema de la libertad, en palabras de Mota Pinto:

Para resolver el conflicto entre los conceptos de causalidad y libertad, Hume procedió a examinar en un primer momento, las pasiones, debido a que las concibe como antecedentes causales legítimos de nuestras acciones y, en un segundo momento, la voluntad y la razón práctica, una vez que, en su opinión, estas facultades se encuentran en el origen del concepto de la libertad humana. (Mota, 2012:18)

Las pasiones funcionarían como detonantes causales de la voluntad, es decir, la voluntad estaría de alguna manera determinada por las pasiones, pero no sólo la voluntad sino también estaría involucrada la razón práctica. No se trata aquí de repetir lo dicho en el segundo capítulo de la investigación presente, sino tratar de ir un poco más allá del análisis que propone Hume en la construcción de la teoría de las acciones.

Como se decía anteriormente una de los requisitos para poder explicar las acciones del hombre de una manera causal era el poder contar con la información de los distintos resortes que intervienen en la acción libre. Hume teniendo esto en cuenta intenta ofrecer una teoría que de una idea de cómo funcionan parte esencial de esos resortes, es decir, las pasiones. Mota Pinto señala, “Hume considera como pasión cualquier estado psicológico que pudiera motivar la acción humana.” (2012:218). Es interesante la manera en que el filósofo se internó en el mundo interior, y como se vio, no es nada desechable el análisis al que llegó y que sigue siendo punto de interés para varios filósofos.

Hume ofrece una explicación de las pasiones donde se involucran los estados cognitivos de las personas, y es precisamente en esta idea donde se intentará profundizar la importancia de la filosofía del ilustrado escocés. Como se ha dicho antes, Hume, parte su estudio de la naturaleza del hombre, desde el análisis del problema del conocimiento, y para ello elabora una teoría que intenta desmenuzar los contenidos cognitivos de la mente.

Los elementos que conforman las pasiones y que en una última instancia mueven a la voluntad son tanto internos como externos, recordar que las pasiones son impresiones internas que Hume denomina de reflexión, mientras las externas son las impresiones de sensación. Los dos tipos de impresiones tienen un rol en la teoría de las pasiones y su relación con la acción humana.

Se decía que las pasiones indirectas se referían a un sujeto de inhesión, en este caso un contenido dado en forma de impresión o idea. Hume lo que hace es indagar en la relación que existe entre ambos, entre la impresión de reflexión (pasión) y la impresión o la idea (sujeto de inhesión), y entre ellos vuelve a destacar una relación causal. Es precisamente a través de esta relación causal que se puede llegar a explicar los movimientos que ocurren en el mundo interior en conjunto con los del mundo exterior.

Si bien se puede estar de acuerdo o no con la teoría de las pasiones de Hume, lo que se puede destacar es que se abre una puerta a la investigación causal del mundo interior. Parece ser que el terreno interior del hombre puede ofrecer respuestas que se ajusten a un modelo científico⁹⁶, este es uno de los propósitos que trata de subrayar esta investigación. El mundo interior, y con ello la voluntad, pueden abordarse desde una noción causal, permitiendo explicar el comportamiento de una conducta e indagar acerca de la libertad del hombre.

Ajustándose a la definición que ofrece el filósofo de la libertad y que dice que la libertad es el poder actuar o no actuar conforme a las determinaciones de la voluntad, habrá que entender que a pesar de que haya una necesidad en las acciones, estas no coaccionan la libertad, sino que permiten dar una explicación causal de los mecanismos que intervienen en los diferentes actos libres.

El análisis de la libertad no conlleva el dirigir la mirada hacia el interior del hombre, buscando la libertad en las entrañas de la voluntad, sino que la explicación humeana incluye todo el entorno donde se desarrolla la libertad. El compatibilismo permite, como se había

⁹⁶ Entendido como un modelo que se ajuste a causas y efectos.

dicho antes, plantear el problema de la libertad desde una perspectiva epistemológica. Esto no implica que el problema de la libertad se agote en este tipo de explicación, pero abre la posibilidad de abordar la libertad desde horizontes que ensancharán la comprensión de las acciones humanas y con ello la libertad humana.

En la actualidad no son pocos los estudios sobre la relación del cerebro y la libertad, los cuales se ciernen aún bajo el debate de posturas libertaristas, compatibilistas y deterministas; sin embargo, el eje de muchas de estas explicaciones es el papel que juega el cerebro en el desarrollo de actos humanos. Roger Bartra en su libro *Cerebro y libertad, ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*, hace un recuento de diferentes posturas acerca de la libertad que tienen como punto de partida el rol del cerebro. Una de estas posturas es la del neurólogo Mark Hallet el cual “sostiene que el libre albedrío no es una fuerza que determine el movimiento.” (Bartra, 2013:44), Roger Bartra señala algo sobre la postura de Hallet que no dista mucho de la del ilustrado escocés David Hume, Bartra apunta lo siguiente: “El proceso que desencadena los movimientos –según Hallet- ocurre de manera subconsciente y la sensación de voluntad surge después de iniciado el movimiento... Es en el seno de esta red neuronal que se genera la percepción de que el movimiento es fruto de la voluntad.” (p. 45), al igual que lo proponía Hume, Hallet menciona que hay una sensación de voluntad, pero que esta surge después de haberse iniciado el movimiento, de cierta manera, es posible ver la similitud entre esto y la idea de la falsa percepción de voluntad que se genera en la persona que comete la acción.

Son distintos los métodos y distintos los campos de donde parten ambos pensadores, pero no es difícil de imaginar lo útil que serían estos aportes para el pensador escocés debido a las limitaciones de la ciencia de su época. Aunque bien son parecidas las posturas, ambos llegan a dos lugares distintos, mientras Hume postula la libertad desde una postura compatibilista, Hallet, parece ir más lejos e instaurarse en un completo determinismo por parte de los procesos que ocurren del cerebro, “El cerebro de una persona es completa y claramente responsable, y siempre responsable, de la conducta de una persona.” (p. 45). Bartra termina diciendo sobre Hallet lo siguiente:

La conducta, cree Hallet, es un producto de la experiencia y de la genética de una persona. En los circuitos neuronales funcionan los mecanismos que ocasionan el movimiento, albergan experiencias, perciben sensaciones, generan emociones y producen impulsos homeostáticos. Allí no hay libre albedrío... Así pues, sí hay un inocente y un culpable de nuestras acciones: el cerebro. (pp. 45-46)

Pareciera que la postura de Hallet se cierne solo a los mecanismos que ocurren en el interior del hombre y que se ubican en el complejo aparato cerebral, no obstante, más adelante Bartra menciona que para Hallet también influyen ciertas circunstancias externas al cerebro como lo son el premio y el castigo impuestos por una determinada sociedad. (cf., p. 46).

Paul Churchland es otro de los pensadores que dirige su atención a las estructuras neuronales para poder dar una explicación a los actos humanos. Bartra dice lo siguiente con referencia a las investigaciones de Churchland, "Según él, la red neuronal incorpora habilidades a partir del ingreso de información moral." (p. 55), esta información es alojada en el cerebro y a partir de ahí comienzan ciertos procesos que sirven para comprender un determinado contexto moral. A este respecto señala Bartra:

La capacidad de discernimiento reside en una intrincada matriz de conexiones sinápticas que aloja categorías y subcategorías referidas a situaciones específicas como <<mentira>>, <<traición>>, <<robo>>, <<tortura>>, <<asesinato>>, etc. En esta matriz hay un conjunto adquirido de prototipos morales que forman una estructura, una especie de mapa que nos permite navegar con eficacia por un mundo social que exige constantemente decisiones éticas. (p. 55)

Churchland busca dar una explicación de los diferentes comportamientos morales de las personas partiendo no sólo de un análisis de la red neuronal que se ubica en el cerebro, sino que reconoce que hay una adquisición de disposiciones morales que el cerebro recibe de afuera. De esta manera, el campo de una explicación de las acciones morales de los hombres va expandiéndose más allá del cerebro, pero este sigue siendo el punto de partida donde parte la indagación acerca de la conducta humana. De aquí parte la crítica que hace Bartra a Churchland, puesto que para el primero no se toma en cuenta "la estructura y las

peculiaridades del flujo de información externa.” (p. 56), como ejemplo de una de las estructuras y peculiaridades que suceden en el exterior Bartra menciona al lenguaje. “El lenguaje aquí es el sistema traductor de las experiencias sociales a otra lengua interior” (p. 56). Así el lenguaje no sólo se ubica como una construcción exterior y separada de la red neural⁹⁷, sino que a su vez colabora con los contenidos que recibe el cerebro en su interacción con el exterior, “el lenguaje es también complemento que aumenta el poder computacional del cerebro mediante signos, palabras y etiquetas.” (p. 56).

La crítica que hace Bartra va a ir definiendo su propia postura, sobre estas interpretaciones dice lo siguiente:

[...] se les escapa el hecho de que el proceso de tomar decisiones no sucede solamente dentro de la cabeza, sino que ocurre en la relación permanente entre el cerebro y su entorno sociocultural. El contorno no es únicamente la fuente que nutre el proceso de aprendizaje ni tampoco el contexto receptor que adapta los flujos generativos de los módulos neuronales. Una parte sustancial de este contorno está indisolublemente unida a la red neural [...] (p. 58)

Para poder solventar esta falla que Bartra encuentra en dichas posturas, desarrolla el concepto de exocerebro. Este concepto le permite explicar la relación y complementación entre los procesos y estructuras enclavadas en el cerebro, con las complejas estructuras que tienen lugar en el mundo externo. Bartra lo define de la siguiente manera: “El exocerebro es un sistema simbólico de sustitución de circuitos cerebrales que son incapaces por sí mismos de completar las funciones propias del comportamiento mental de los humanos.” (pp. 70-71). La explicación completa del comportamiento humano no puede quedar encerrada en la comprensión del cerebro, sino que se debe tener en cuenta la relación inminente y necesaria que tiene con el exterior. “La conciencia y el libre albedrío

⁹⁷ Se debe entender como parte de una construcción que tiene lugar en un entorno social, es claro que sin un aparato neural tampoco sería posible la articulación y significación que conlleva la construcción de un lenguaje.

no tienen una explicación física. Solamente podremos comprenderlos si estudiamos las redes que unen los circuitos cerebrales con los tejidos socioculturales.” (p. 70).

Es cierto que estas posturas y explicaciones de la acción humana están temporalmente bastante alejadas del pensamiento de David Hume, aun así, puede notarse que la problemática sigue siendo la misma. Aun cuando el pensador escocés no tenía la ventaja de los adelantos de la neurociencia, puede verse como su pensamiento ronda el problema de manera similar (teniendo en cuenta su propio contexto). Hume propone entender las acciones humanas y con ello la libertad mediante una explicación causal que relacione los distintos procesos internos, es decir, tanto cognitivos como de índole moral.

La libertad es entonces para Hume indispensable para poder dar una explicación de las acciones, pero esta libertad no podría verse desligada de la necesidad, pues es la que hace posible una explicación causal de las acciones de los seres humanos. Recordar que para Hume lo contrario significaría el azar, y el azar para Hume es una palabra negativa que no significa nada. Las acciones humanas tienen una explicación causal, esto significa que hay necesidad en las acciones. Pero esto, como se ha mencionado, no significa que coaccione la libertad.

En la filosofía humeana se encuentran ya los intentos por explicar las acciones partiendo de un análisis científico (al menos en el contexto del filósofo) de los procesos que ocurren en el ser humano. Este análisis no deja de lado lo que ocurre en el entorno del sujeto. Al final de cuentas las impresiones sensibles conforman la información que se tiene del mundo exterior y que envuelven al sujeto, delimitando y determinando las acciones con las que se relaciona con el mundo.

Aun cuando se admita que no se puede ir más lejos de las propias percepciones, estas percepciones son intencionales, se dirigen a algo que está afuera de mente del sujeto, es en gran parte, a través de este conjunto de información perceptual, que el hombre entiende el contexto en el que se encuentra. Por lo tanto, las decisiones y acciones que haga se darán en un contexto determinado con el cual la voluntad interactúa.

El actuar o no actuar conforme a las determinaciones de la voluntad se vuelve una definición más compleja una vez tomado en cuenta el desarrollo humano acerca de cómo se decide actuar o no actuar, así como también no olvidando el lugar donde se toman dichas decisiones. Por otra parte, también comprender que es lo que se entiende por determinaciones de la voluntad, el cual como se ha visto, está conformado por las distintas pasiones, impresiones, y lo que se ha denominado escenario, es decir, aquel conjunto de percepciones que delimitan la actuación de la voluntad.

CONCLUSIÓN

La libertad es y será siempre uno de los temas más seductores con los que tropiece la reflexión humana, en esta investigación se ha analizado uno de los pensamientos que se llevó a cabo en un contexto donde el tema de la libertad era indispensable para el que escribiera sobre filosofía. Uno de los propósitos de este trabajo fue el sacar el pensamiento de David Hume de su época y tratar de hacerlo hablar en este tiempo, tratar de descubrir si tiene algo que decir y qué puede decir al respecto, o bien, asumir que el eco de la voz de Hume ha perdido su fuerza y vivacidad a lo largo del tiempo.

El andamiaje sobre el que se construye el pensamiento humeano permite pensar la libertad fuera del ámbito ético y moral, permite analizar la libertad humana desde una perspectiva epistemológica, donde se vinculan percepción y acción. Se ha establecido un puente que lleva el análisis del conocimiento a la acción humana, y entre estos elementos se encuentra inmiscuido el problema de la libertad.

A lo largo del trabajo realizado se ha seguido un camino que va de la teoría del conocimiento humeano, caracterizado por la teoría de la percepción, su crítica al principio de causalidad; así como su análisis de los resortes internos que constituyen parte esencial de la naturaleza humana, y que se caracteriza en su teoría de las pasiones; hasta llegar a su posición compatibilista del problema de la libertad.

El camino se ha trazado y lleva de las percepciones a la acción humana, y estas acciones tendrán que determinarse como libres, o como faltantes de libertad. Se ha dicho que en la postura humeana las acciones son libres, pero esta libertad se encuentra determinada por las percepciones que se tienen de la realidad. El hombre no actúa en el vacío, sino que por el contrario, las acciones y las decisiones que toma en el transcurso de su vida son influidas por la manera en que percibe los objetos que se encuentran en su realidad. El estudio de la libertad, desde el punto de vista desarrollado en este trabajo, propone que es indispensable para su estudio la adición de elementos y conceptos que son más propios de un lenguaje epistemológico.

Es el compatibilismo humeano el que permite la conjunción de estos universos (ético y epistemológico), la causalidad humeana abre las puertas al estudio de la libertad sin que esto signifique negarla o destruirla en el proceso. Es la libertad determinada causalmente la que permite explicar la conducta de los seres humanos, sostendría el escocés. El mundo y el hombre quedan atrapados en una relación que une a los dos, y donde mutuamente se influyen el uno al otro.

El empirismo construido por Hume da las herramientas para poder inmiscuirse en esa relación, el ilustrado mismo trató de hacerlo en su propio contexto y con los recursos que éste le proporcionaba. Explicar la conducta humana, y con ello la libertad, tendría que llevarlo a introducir la manera en que el hombre se relaciona con el mundo. El estudio de la conducta humana propuesto por Hume no se desvincula del mundo ni la realidad, sino que por el contrario, el mundo siempre está latente en la explicación de la naturaleza del hombre. Es por esto que las percepciones son piedra basal en su interpretación del mundo.

El hombre interpreta al mundo según los contenidos mentales que tiene del mismo, el tomar una decisión, es actuar en el mundo, el vivir de una u otra forma, es vivir de una u otra forma en el mundo y en sus circunstancias. El hombre que está en el mundo se relaciona con éste, y entre otras relaciones, la de conocimiento que sostiene con él, es fundamental para que el hombre lleve a cabo sus acciones.

El hombre obtiene percepciones del mundo, estos contenidos generan algo en el ser humano que lo mueven de cierta forma y que hacen que se comporte de una determinada manera. Pero la relación es más compleja. El mundo exterior no es el único que influye en el actuar humano, sino que hay que tomar en cuenta las diferentes circunstancias internas para tratar de comprender la totalidad del origen de las acciones humanas. Hume estaba consciente de este punto, y es por eso que trató de construir un vehículo conceptual que le permitiera transitar en este complicado panorama.

Impresiones, ideas, pasiones, necesidad, son conceptos que Hume ubica en el sujeto, y que son categorías subjetivas de la naturaleza humana, pero por esto no se debe de pensar en una desvinculación con el mundo. El escocés es un filósofo preocupado por delimitar bien

la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, aunque esto implique formular críticas en contra del establecimiento de los principios epistemológicos de su época (pensar en la crítica a la objetividad de la ciencia y el método inductivo). Hume trató de trazar dichas fronteras no para cerrarlas y crear muros entre ellas, sino para garantizar el paso de un lado a otro, sin que esto signifique confundir los componentes de ambas regiones.

Realizar esta precisión entre lo objetivo y lo subjetivo es difícil no terminar cayendo en alguno de los dos lados, el propio Hume parece estar indudablemente de un lado, en este caso del subjetivo. El pensador ilustrado centra su investigación en el papel que tiene el sujeto para construir el mundo. El giro epistemológico que se da en la modernidad tiene en Hume un momento de especial relevancia. La realidad no se construye desde ella misma, sino que se construye a partir de la capacidad del sujeto para conocerla.

Esto no significa que el mundo no tenga una realidad ontológica propia, el propósito nunca ha sido ese, sino que el hombre para conocer la realidad (e interactuar en ella) lo hace a partir de las capacidades que tiene como ser humano. La obra de Hume trata de indagar acerca de estas capacidades. Pero su investigación no se detiene en el mero ámbito cognoscitivo y epistemológico. Parece ser que el autor del *Tratado* reconoce que su investigación le abre las puertas para analizar otras circunstancias que son propias de la naturaleza humana, por ejemplo, la libertad y las acciones humanas:

No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de no hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias puedan basarse con seguridad. (Hume, 2013:37)

Como señala Ordieres en su libro *La acción y el juicio moral en David Hume* (2013): “La ciencia del hombre busca las causas de la conducta humana”. Es importante señalar que el análisis humeano de la libertad (y con ello llegará a analizar la conducta humana) parte desde una interpretación de la naturaleza humana, es decir, cuando Hume habla de la

libertad, no lo hace a manera de una abstracción conceptual de lo que se puede entender por libertad. Hume no parece estar interesado en una conclusión a la manera socrática de querer llegar a entender la libertad en sí. Por el contrario, el estudio de la libertad en la filosofía humeana se hace de manera encarnada en el sujeto. Cuando Hume habla de libertad, habla de “libertad humana”, es decir, de la manera en que la libertad se puede entender desde las acciones del ser humano.

Teniendo en cuenta esta postura se le puede dar un matiz especial a la filosofía humeana. Al indagar acerca de la libertad, es indispensable el hacerlo partiendo de la conducta humana y las circunstancias que lo rodean, desde aquellas que se encuentran en el mundo exterior como aquellas que pertenecen al mundo interior del hombre. Aunque esto dé una perspectiva más completa de la conducta humana, al tomar en cuenta ambos mundo del ser humano, esto no significa que el conocimiento de las acciones y la libertad humana se vuelvan más sencillo y fácil de comprender. El problema parece volverse más complejo al tener que tomar en cuenta otros factores. Hume no resuelve el problema, sólo muestra una dirección desde el cual puede ser tratado. Sin embargo, esto no es poca cosa, esto significa un gran paso, y del cual hoy en día puede servirse para establecer una línea de investigación acerca del problema de la libertad y las acciones humanas.

En el capítulo tercero se ofrecía el término de “escenario” que serviría para poder señalar y describir la conexión entre el mundo y el sujeto. Este escenario construido a partir de las percepciones que se obtienen del mundo (exterior e interior) establece un lugar determinado para que la voluntad humana pueda actuar. Se decía antes que el hombre no actúa en el vacío, necesita de un lugar y este lugar está construido por las percepciones que se tienen del mundo.

Las implicaciones de esta noción de escenario pueden ser varias. En primer lugar, se tendría una plataforma para poder analizar las acciones humanas, donde estarían involucrados tanto elementos del mundo exterior (compuesto por las percepciones) y el mundo interior (en este caso la voluntad, y las pasiones). La noción de escenario concede la oportunidad

de observar la vinculación entre las percepciones y la acción humana, por lo tanto, también de la libertad.

La noción de escenario permite crear un puente entre la ética y la epistemología. El escenario está compuesto por elementos de índole cognitiva pero que son fundamentales para explicar las acciones humanas. Este escenario da lugar a la explicación de las conductas pero también ofrece el comprender causalmente la intervención de elementos como la voluntad y el deseo, conceptos esenciales para la comprensión de la libertad.

Este escenario, que surge del planteamiento humeano de la naturaleza humana, no tiene como objetivo el equiparar, ni confundir una explicación de naturaleza epistemológica con una de naturaleza ética. Lo que trata de hacer es ofrecer un espacio donde ambas tengan elementos y preocupaciones en común. Trata de establecer un diálogo que permita construir una concepción más integral de la conducta humana.

La estructura cognoscitiva que se plantea con el *escenario* permitiría buscar relaciones causales de las acciones, esto debido a que las percepciones puedan entenderse como causas de deseos y voliciones. Esto debe entenderse como bidireccional, puesto que las percepciones dependen de una estructura interna que está sujeta a particularidades especiales como lo puede ser las características biológicas y psíquicas de los seres humanos. Es decir, así como influye la percepción de la realidad en la manera en que vive el ser humano su cotidianidad, también el deseo, sentimiento y emoción en la manera en que el hombre puede percibir su realidad. La relación causal se vuelve compleja y difícil de determinar en un sólo origen.

Cuando Hume habla de la perspectiva de la tercera persona, siendo esta capaz de explicar mediante relaciones causales la conducta de otra persona, se puede referir a la noción de escenario como posible noción que permita construir dicha explicación causal, siempre y cuando se tomen los elementos que lo conforman, es decir, tanto elementos externos como elementos internos.

En el desarrollo del pensamiento filosófico de Hume se han visto y analizado ejemplos de esta clase de conexión donde la epistemología parece tener injerencia en el ámbito ético, o

al menos en problemas de naturaleza ética. Sería imposible el lograr el completo entendimiento del concepto de libertad propuesto por Hume sin antes introducirse a su teoría de las percepciones, su crítica del principio de causalidad y las teorías de las pasiones. El trabajo que realiza Hume es comparable a un trabajo arquitectónico donde cada concepto va fungiendo como base y soporte de otro (sin que esto signifique que no puedan encontrarse puntos débiles en su construcción filosófica).

Uno de los aspectos que se analizaban eran los aspectos que se revisaban en el último capítulo, era acerca de las investigaciones realizadas acerca del papel del cerebro en las acciones humanas, de tal modo se volvía a inmiscuir el problema de la libertad y se vuelven a formular posturas como el compatibilismo y el posturas libertarias. Parece ser que hoy en día aún no se agota la discusión acerca del problema de la libertad, por el contrario parece dirigirse a nuevos derroteros y con nuevos obstáculos por enfrentar.

El cerebro se vuelve el centro de la discusión y parece ser el enigma por descifrar. Si el hombre toma alguna decisión ésta será procesada por la maquinaria cerebral y sus diferentes interconexiones. Pero la discusión acerca de la acción humana no se queda atrapada bajo el lente del neurólogo, las aportaciones de las neurociencias deben de ser una parte de la indagación de la conducta humana pero el problema no se agota ni debe de agotarse en esa instancia. El entorno humano juega un papel relevante y esencial para comprender la naturaleza humana.

El hombre se desenvuelve en un entorno y lo llena de significado, el hombre vuelve su realidad una realidad cultural, donde esta se llena de simbolismos con los que el ser humano interactúa todos los días. La realidad humana no termina en los procesos cerebrales, pero son estos necesarios para entender la manera de proceder de la conducta humana. Las percepciones tienen su origen en diferentes terminaciones nerviosas pero es el cerebro el centro donde se concentra y se manipula la información. El escenario depende de la funcionalidad del cerebro que lo esté construyendo.

Por lo anterior, sería casi imposible hablar de un escenario único, como si se tratará de universalizar la manera de concebir y conocer el mundo. La noción de escenario

correspondería más bien a una noción que incluya las particularidades del sujeto, esto es, sí las percepciones que lo rodean, pero también la manera en que el sujeto las crea y las procesa. Además se debe tener en cuenta la manera en que afectan esas percepciones al individuo. Se debe analizar cómo repercuten ciertas percepciones en un sujeto en particular, puesto que la realidad de cada ser humano los puede llevar a tener diferentes interpretaciones del mundo, por lo que genera distintas emociones, o bien, en otro caso, puede ser totalmente indiferente.

Esta noción queda aquí planteada como un posible concepto que pueda dar luz a las explicaciones de la acción humana y de manera paralela establecer un punto distinto de partida para poder hablar de la libertad. El papel de la libertad para la elaboración de la noción de escenario es fundamental. Es por la libertad que el hombre puede decidir y escoger, hacer o no hacer, es la voluntad del sujeto la que se desempeña como actor en el escenario.

La voluntad entendida dentro del escenario no es una voluntad que quedé en el vacío y que por tanto, pueda dirigirse a cualquier lado. La voluntad podrá dirigirse a cualquier lado pero dentro de su propio escenario. La función de la noción de escenario es delimitar a la voluntad, es el espacio donde quedan abiertas las posibilidades, y aunque estas sean múltiples y diversas (por decir poco), estas no pueden extenderse al infinito puesto que el escenario lo que hace es dar un contexto donde se pueda dar una explicación causal de la acción humana.

En este tiempo no puede ser tomado como un tema menor el tópico sobre la percepción. Esta época se caracteriza por estar en un constante bombardeo de información, la gran mayoría de naturaleza visual. Las percepciones externas inundan la cotidianidad del ser humano. Cantidades de información se disuelven en cuestión de segundos ante los ojos del espectador. De alguna manera, el atomismo perceptual del que habla Hume podría encontrar una metáfora aceptable si se le equipara con las cargas de datos que aparecen y desaparecen en cada instante.

Los ríos de información que desbordan a la percepción cotidiana deben de ser tomados en cuenta cuando se plantean cuestionamientos acerca de la conducta humana. La voluntad humana lidia con esa información y como consecuencia hay una relación causal donde la información determina a la voluntad. La voluntad no puede ser totalmente indiferente a la continua información. Sólo es cuestión de darse cuenta en la información publicitaria que inunda la vida de las personas: diversidad de imágenes, palabras y sonidos.

La manera de abordar los contenidos mentales en la época del pensador escocés y la época actual ha cambiado de sobremanera, la noción que Hume tenía de idea aún se confundía con la noción de imagen. La taxonomía de los contenidos mentales estaba siendo desarrollada y delimitada, no es posible exigirle a Hume la precisión de categorías que todavía no existían en su tiempo. Lo que es importante reconocer es el hecho de lo que pudo construir con el acervo conceptual con el que contaba.

El contexto del europeo dista mucho de ser parecido al actual, empero, el planteamiento humeano puede encontrar ciertos nichos en la actualidad que le permitan renovarse e incluso presentarse como una opción de una distinta perspectiva para abordar una problemática actual.

El contexto y el tiempo en que vivió el escocés lo limitaron a los conocimientos de su época. Es interesante pensar que hubiera sido de su construcción filosófica de haber tenido a su alcance los avances de la neurociencia. El plantear la teoría de la percepción desde una óptica que contemplara los avances en la comprensión del sistema nervioso y las conexiones neuronales que se involucran en el proceso. Las ciencias que estudian el cerebro ofrecen panoramas y rutas de investigación que en el tiempo de Hume eran simplemente inimaginables.

Una opción que se vuelve viable es el darle voz al ilustrado escocés en esta época, ofrecerle los recursos que no tuvo en su tiempo y poner el pensamiento, planteamientos y posturas sobre la mesa. Es imposible esperar que el tiempo no afecte los conceptos desarrollados en sus distintas obras. No se tratará de ejercer una calca de su pensamiento como si la traspolación de conceptos se pudiera hacer sin ningún problema. Como se ha dicho son

varios de los conceptos que han estado en constante construcción y cambio desde la época en la que vivía el filósofo.

Habría que pensar el planteamiento humeano que describe la conducta humana no como un modelo infalible y sin necesidad de ser revisado y adaptado a la actualidad; debe ser concebido como un camino a seguir; Hume no ofrece un destino, sino una vía para poder llegar a él, es al menos la manera en que está concebido en esta investigación, cuestión que debe ser valorada de manera positiva teniendo en cuenta la distancia entre el autor y este tiempo.

La noción de escenario si bien no es concepto que se encuentre en la obra de Hume, es concebido después de la lectura y análisis de su trabajo intelectual. La adición de las percepciones y los resortes internos que se encuentran en el hombre es consecuencia de una interpretación de la obra humeana. Si la noción hubiera sido aceptada o no por el escocés no es el tema en que se centra esta investigación, sino el demostrar que el pensamiento humeano sigue siendo fértil al momento de indagar acerca de la naturaleza humana.

Si bien el pensamiento humeano permite abordar el problema de la acción y la libertad humana, esto no deberá ser tomado como si el problema se estrechara y se redujera a la conceptualización y panorama previsto por el filósofo. El estudio de la acción humana se despeja y ofrece múltiples áreas en las cuales se puede empezar a problematizar y teorizar. Desde las percepciones hasta la libertad, pasando por todo contenido mental, emociones, sentimientos, voliciones, incluso condiciones biológicas y psicológicas, parecen poder entrar en un área común donde dependerá del investigador el poder encontrar un idioma en el que puedan entenderse y entrar en diálogo dichas nociones y elementos de la conducta humana.

Para un investigador que quiera reunir estos elementos, tendrá que tener una característica que ya se dibujaba en el talante intelectual de Hume, es decir, el poder dejar interactuar disciplinas de la filosofía que parecieran estar cómodamente situadas y alejadas entre sí, como lo parecería la epistemología y la ética, pero no sólo pensar en este caso sino ir más

allá y lograr una interdisciplinariedad que permita la interacción y la creación de conceptos que se vuelvan de cierta manera anfibios, es decir, que puedan ser utilizados en las distintas disciplinas, pero sin perder su significación ni su lugar en la estructura de la problemática, pues esto solo causaría más confusión en la construcción teórica del problema.

Se ha propuesto como ejemplo de una noción extraída del pensamiento humeano, la noción de escenario, emepero, es sólo un primer planteamiento, habrá que realizar una investigación y un análisis más a fondo para saber bien el aprovechamiento que se pueda tener de la construcción de conceptos como estos. No pueden dejarse de lado los avances en las nuevas ciencias cognitivas. Los aportes que puedan ofrecer serán fundamentales para ensamblaje y construcción conceptual.

Hume ha demostrado ser un pensador cuya voz sigue siendo fuerte y vivaz, que sigue resonando y se presenta a la mente como una impresión fuerte. Si bien el pensador escocés se vio limitado por el contexto de su época, su legado puede sobrepasar esos límites. La investigación en las neurociencia y la tecnologización de las ciencias son eventos propios de esta época y cuyos beneficios no gozó el ilustrado. Rescatar el planteamiento humeano y traerlo a este tiempo será tarea y responsabilidad de nuevas generaciones.

REFERENCIAS

Obras de David Hume:

- Hume, D. (2011), *A treatise of human nature, Volume 1*. New York: Oxford
- (2011), *A treatise of human nature, Volume 2*. New York: Oxford
- (2013), *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos
- (2006), *Del amor y el matrimonio*. Madrid: Alianza editorial
- (2005), *Diálogos sobre religión natural*. México FCE
- (2004), *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona: Anthropos
- (2005), *Escritos impíos y antirreligiosos*. México: Akal
- (2004), *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Istmo

Otros autores:

- Abbagnano, N. (1994), *Historia de la filosofía*. Barcelona: Hora
- Baier, A. (1978), Hume's Analysis of Pride. *The journal of Philosophy*, Vol. 75 (No.1),
recuperado desde: <http://www.jstor.org>
- Bartra, R. (2013), *Cerebro y Libertad*. México: FCE
- Beebe, H. (2006), *Hume on causation*. Reino Unido: Routledge
- Belaval, Y. (2007), *Historia de la filosofía*. México: siglo veintiuno editores
- Benítez & Robles & Silva (1996), *El problema de Molyneux*. México: UNAM

- Berciano, M. (2012), *Metafísica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos
- Berkeley, G. (1989), *Comentarios filosóficos*. México: UNAM
- (2004), *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Buenos Aires: Losada
- Bricke, J. (1980), *Hume's Philosophy of Mind*. Princeton: University Press
- Cabezas, D. (2008), *Hume, esencial. Introducción y antología*. España: Montesinos
- Chappell, T. (1995), Reason, Passion, and Action: The Third Condition of the Voluntary. *Philosophy*, Vol. 70 (No. 273), recuperado desde: <http://www.jstor.org>
- Condillac (1963), *Tratado de las sensaciones*. Buenos Aires: EUDEBA
- Coventry, A. (2007), *Hume, A guide for the Perplexed*. Cornwall: Continuum
- Curcó, F. (2006), Donald Davidson y el argumento de 'la conexión lógica'. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Vol. 1 (No.3)
- Davidson, D. (1963), Actions, Reasons, and Causes. *The Journal of Philosophy*, Vol. 60 (No. 23), recuperado desde: <http://www.jstor.org>
- del Barco, J. (1992), *Anuario filosófico*. Universidad de Navarra, 25, 463-491
- Descartes, R. (2009), *Cartas filosóficas*. Buenos Aires: Terramar ediciones
- (2005), *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Edaf
- (2007), *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Austral
- Descartes & Leibniz (1989), *Sobre los principios de la filosofía*. Madrid: Gredos

Garret, D. (1997), *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press

Gonzalez, A. (1984), *Locke empirismo y experiencia*. Barcelona: Montesinos

Hottois, G. (2003), *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*. Madrid: Catedra

Israel, J. (2012), *La Ilustración radical*. México: FCE

Kant, I. (2011), *Crítica de la razón práctica*. México: FCE

— (2006), *Crítica de la razón pura*. México: Taurus

— (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel

Kenny, A. (2006), *The rise of modern philosophy*. Gran Bretaña: Oxford

La Mettrie. (1962), *El hombre máquina*. Buenos Aires: EUDEBA

Llano, A. (2011), *Gnoseología*. España: Ediciones Universidad de Navarra

Locke, J. (2013), *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Mestas

— (2013), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE

Lowe, D. (1986), *Historia de la percepción burguesa*. México: FCE

Malebranche, N. (2009), *Acerca de la investigación de la verdad*. Salamanca: Ediciones Sígueme

Mota, S. (2012), *El proyecto filosófico de David Hume*. México: UAM

- Muñoz, J. & Velarde, J. (2000), *Compendio de Epistemología*. Madrid: Trotta
- Noxon, J. (1974), *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente
- Ordieres, A. (2013), *La acción y el juicio moral en David Hume*. México: Fontamara
- Reale, G. & Antiseri, D. (2010), *Historia del pensamiento filosófico y científico*. España: Herder
- Scneewind, J. (2009), *La invención de la autonomía*. México: FCE
- Searle, J. (2014), *Creando el mundo social*. México: Paidós
- Shaftesbury (1995), *Sensus Communis*. Valencia: Pre-textos
- (1997), *Carta sobre el entusiasmo*. Barcelona: Crítica
- Straud, B. (2005), *Hume*. México: UNAM
- Tagle, J. (1995), *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México: UNAM
- Tenenti, A. (2011), *La Edad Moderna*. Barcelona: Crítica
- Villoro, L. (2009), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: UNAM
- Wences, I. (2009), *Hombre y sociedad en la Ilustración escocesa*. México: Fontamara