

El escepticismo humeano a propósito del mundo externo¹

Hume's Skepticism concerning the external World

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE*

Resumen: Este artículo analiza la teoría humeana del conocimiento del mundo externo. Defiende que la misma supone una defensa del realismo directo propio del sentido común y una crítica de cualquier tipo de realismo representacional así como del fenomenismo. Esta defensa es escéptica porque Hume considera que la premisa básica de tal realismo, el carácter específicamente semejante de los cuerpos y nuestras percepciones de ellos, no tiene otro fundamento que la naturaleza de nuestra imaginación y, además, contradice la razón, a la vez que señala que esta última facultad es incapaz de erigir un sistema preferible a aquel sistema vulgar.

Palabras clave: Hume. Filosofía de la percepción. Escepticismo. Realismo. Fenomenismo.

Abstract: This paper analyzes the Humean theory of the knowledge of the external world. It argues that this theory is a defense of the common sense direct realism and a criticism of any kind of representational realism and of phenomenalism. This defense is skeptical because Hume believes that the basic premise of such realism, the specific similarity between bodies and our perceptions of them, has no foundation other than the nature of our imagination and also contradicts reason, while notes that this latter faculty is unable to build a system better than the vulgar one.

Key words: Hume. Philosophy of perception. Skepticism. Realism. Phenomenalism.

...and take it for granted, whatever may be the reader's opinion at this present moment, that an hour hence he will be persuaded there is both an external and internal world...

David Hume

1. Introducción

El tratamiento humeano del problema del mundo externo ha recibido comparativamente poca atención². Incluso cuando el «debate sobre el nuevo (realista) Hume» ha emergido,

Fecha de recepción:

Fecha de aceptación:

1 Agradezco a Gerardo López Sastre y a Plinio Smith los comentarios a una primera versión de este trabajo.

* Universidad de Valencia. (Vicente.Sanfelix@uv.es)

2 La gigantesca selección de ensayos sobre Hume editados por Stanley Tweyman, por ejemplo, sólo recoge cuatro ensayos sobre este tópico (diecinueve sobre la causalidad). Ved Tweyman 1995. vol. IV: 555-624. P. Millikan hizo una revisión crítica de la bibliografía al respecto en el punto 10.1 de su «Critical Survey of the Literature on Hume and The First Enquiry». Véase Millikan 2002: 462-466.

la discusión ha seguido centrándose sobre el tratamiento humeano de la causalidad más que sobre su tratamiento del mundo externo³. ¿Por qué esta (comparativamente) falta de atención?

Probablemente haya varias razones. Sin duda, una de ellas, e importante, es el carácter altamente abstruso de los argumentos que el filósofo escocés expuso en las páginas que en su *Treatise* dedicó a la cuestión⁴; dificultad que explica el poco acuerdo que ha habido entre sus comentaristas a la hora de atribuirle una posición respecto a este tópico.

Sin embargo, considero que estas páginas son tan difíciles cuanto cruciales para la interpretación del pensamiento de Hume, ya que proporcionan el telón de fondo tanto de sus compromisos ontológicos últimos cuanto una clave para entender correctamente los matices de su escepticismo. Procederé, por consiguiente, a ofrecer una interpretación de las mismas, presuponiendo que no hay en absoluto oposición sino continuidad, a pesar de las diferencias, entre lo que Hume defendió en el *Treatise* y lo que dejó escrito en la primera *Enquiry* al respecto. Dado lo complejo de los argumentos de Hume y el espacio del que dispongo, mi interés será más expositivo que crítico. No discutiré pormenorizadamente otras interpretaciones alternativas a la mía, ni la corrección de las tesis que yo atribuyo a Hume.

2. El problema de Hume con respecto al mundo externo

Los textos que me conciernen son las secciones 2, 3 y 4 de la cuarta parte del primer libro del *Treatise* (a las que habría que añadir la sección 6 de la parte 2⁵) y la primera parte de la Sección 12 de la primera *Enquiry*. Pues bien, lo primero que salta a la vista es que Hume encuadra todos estos textos bajo una discusión del escepticismo. La parte cuarta del primer libro del *Treatise* se titula «Del escepticismo y otros sistemas de filosofía» —y la sección 2, a la que el resto remiten, «Del escepticismo con respecto a los sentidos»—; en tanto que la sección 12 de la *Enquiry* lleva el título más específico de: «Sobre la filosofía académica o escéptica».

Hecho tan evidente ya nos permite alcanzar una conclusión. La posición de Hume con respecto al problema del mundo externo es, a su propio entender, una posición escéptica. Y, como ya sugiere el título de la sección 12 de la primera *Enquiry*, no de cualquier tipo de escepticismo sino de la variante académica del mismo; o para ser más exacto, de lo que Hume entendía por tal, no necesariamente coincidente con lo que otros autores de la tradición escéptica han entendido por «escepticismo académico».

3 Ved Read & Richman 2007. La discusión de Wriqth del «escepticismo con respecto a los sentidos» es probablemente la más influyente de este asunto llevada adelante por los abogados del «nuevo Hume». Ved Wright 1983: 38- 84. También Strawson 1989: 32-83.

4 Creo que es este carácter abstruso de la argumentación en el *Treatise*, de la que Hume era bien consciente (por ejemplo: «Creo que un lector inteligente encontrará menos dificultad en asentir a este sistema, que en comprenderlo completa y distintamente...» *THN*. 1.4.2.43), lo que explica la drástica reducción que la misma sufre en la primera *Enquiry*, un libro que Hume quería evitar el peligro de las reflexiones abstrusas «evitando todo detalle innecesario» *EHU*. 1.17. Más de 52 páginas sustituidas por apenas 6 en las ediciones de Selby Bigge. Más de 27 páginas en la edición crítica del *THN* de David Fate Norton y Mary J. Norton sustituidas por apenas 3 páginas en la edición crítica de la *EHU* de Tom L. Beauchamp.

5 Hume mismo concluye esta sección diciendo: «Pero ya hablaremos posteriormente de esto con mayor amplitud» y remitiendo al lector a la Part 4. Sect. 2. Ved *THN*. 1.2.6.9.

En efecto, Hume distingue dos tipos de escepticismo. He aquí una de sus caracterizaciones de los mismos: «Hay, ciertamente, un escepticismo más *mitigado* o filosofía académica, que puede ser a la vez útil y perdurable, y puede, en parte, ser el resultado de este pirronismo o escepticismo *excesivo*, cuando las dudas indiscriminadas de éste son corregidas por el sentido común y la reflexión.» *EHU*. 12.3.24.⁶

A propósito del mundo externo, pues, Hume debió pensar que tenía una posición «mitigada» y no «excesivamente» escéptica; académica y no pirrónica. Aunque atención, porque se nos advierte que este escepticismo puede ser el resultado del pirronismo cuando sus dudas son corregidas por el sentido común y la reflexión.

De momento, el carácter académico del escepticismo humeano quizás nos permita entender la declaración de principios con la que en el *Treatise* inicia Hume su discusión del problema del mundo externo: «Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos». *THN*. 1.4.2.1

Es decir, que el punto de partida de Hume no es el de Descartes, cuya duda metódica es considerada por Hume como un ejemplo de escepticismo «*antecedente* a todo estudio y filosofía» (*EHU*.12.1.3.) excesivamente radical. De este modo hay que concluir que Hume jamás aceptaría situar su reflexión filosófica en el punto en el que la primera meditación metafísica del filósofo francés desemboca: un punto solipsista en el que la única existencia que se concede es la de las ideas (Hume diría «percepciones») de un espíritu (Hume diría «mente»)⁷.

Ello, por cierto, explicaría un rasgo de la filosofía de Hume que ya llamó la atención de Kemp Smith⁸ y en el que se apoyan los partidarios del «New Hume», a saber: el estilo realista con el que están escritos tanto el *Treatise* como la *First Enquiry*. No se trata de un descuido ni de una manera de expresar brevemente en los términos realistas de los cuerpos y sus propiedades lo que debiera haberse expresado de forma mucho más complicada en los términos idealistas de las percepciones de la mente. El modo realista de expresarse es en Hume la consecuencia indefectible de su crítica al escepticismo metódico cartesiano.⁹

Así, pues, dada la comprensión que Hume tiene de su escepticismo, su problema no puede ser si existen o no cuerpos, sino cuáles son las causas por las que «damos por supuesto» que existen. Ahora bien, ¿qué hay que entender, según Hume, por «cuerpos» y qué por «causas» de nuestra creencia en su existencia?

La primera de estas dos preguntas no admite una única respuesta pues, como veremos con más detenimiento, hay varias concepciones alternativas de los cuerpos o, por decirlo en términos más humeanos, hay diferentes «systems» bajo los cuales aquellos son concebidos diferentemente. No obstante, todos esos sistemas tienen un mínimo común denominador,

6 Conservaré los énfasis originales en todas las citas.

7 «Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses;... je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit». Descartes. 1996. vol. IX. 19.

8 Véase Smith. 1941. 113-115.

9 Quienes pensaron que la escritura realista de Hume debiera ser revisada, Broad o Price por ejemplo, sencillamente no comprendieron el sentido del escepticismo humeano. Por lo tanto, no comprendieron el sentido general de su filosofía. Véase Price. 1940. 6, 7, 8, 116; Broad. 1961. 161.

a saber: en todos ellos se concibe a los cuerpos como dotados de una existencia continua e independiente. Esto es: una existencia «aún cuando no estén presentes a los sentidos» y «una existencia DISTINTA de la de la mente y percepción».

Si antes veíamos el límite del escepticismo antecedente humeano —su punto de partida no es el de Descartes: no hay duda, ni *epoché*, ni mucho menos negación de la existencia de los cuerpos— ahora podemos avistar el límite de su escepticismo «consecuente» a su investigación y ciencia de la naturaleza humana¹⁰. Sea cual sea la conclusión de ésta no puede ser la de aquellos «pocos escépticos extravagantes» —muy probablemente Hume pensaba en Berkeley¹¹— que han rechazado «la opinión acerca de una existencia continua por haber rechazado la de la independencia y continuidad de nuestras percepciones sensibles» *THN*. 1.4.2.50

O dicho en terminología actual: la conclusión escéptica de la discusión humeana del problema del mundo externo no puede, dado su rechazo de las formas extremas o pirrónicas del escepticismo y su compromiso con el escepticismo moderado o académico, ser una posición cercana a lo que ahora denominaríamos fenomenismo.

En consecuencia el escepticismo humeano ni empieza ni termina por dudar de la existencia de cuerpos, esto es de entidades cuya existencia es continua e independiente; continuidad e independencia que, por lo demás, Hume ve como «íntimamente relacionadas. En efecto, si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y *viceversa*, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba.» *THN*.1.4.2.2

Esta co-implicación ha sido sometida a crítica más de una vez¹², particularmente pienso que sin razón¹³, pero en cualquier caso resulta de la mayor importancia tener en cuenta que Hume la da por válida, pues como veremos una parte crucial de su argumento escéptico pasa por defender la falsedad de la «suposición» (por expresarnos en sus términos) de la independencia de los objetos que percibimos y, por lo tanto, según su punto de vista, de su existencia continua.

Por lo que respecta a lo que Hume entiende por «causas» de nuestra creencia en la existencia de cuerpos, como un poco más abajo deja claro, se trata de considerar «si son los sentidos, la razón o la imaginación lo que origina la opinión favorable a una existencia continua o distinta. Estas son las únicas preguntas inteligibles que admite este asunto, pues en lo tocante a la noción de existencia externa, en cuanto algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos mostrado ya (Part. 2, Sec. 6) lo absurdo de tal noción». *THN*. 1.4.2.2.

10 «Hay otra especie de escepticismo *consecuente* a la ciencia y la investigación...». *EHU*. 12.1.5.

11 «...realmente muchos de los escritos de este muy ingenioso autor constituyen las mejores lecciones de escepticismo que se encontrarán tanto entre los filósofos antiguos como entre los modernos» *EHU*. 1.12.15n.

12 Véase, por ejemplo, Stroud. 1977. Nota 2 capítulo V. Pág. 259.

13 Sería lógicamente posible concebir una entidad cuya existencia fuera a la vez independiente y efímera. Los *sensibilia* de Russell serían tales entidades. Pero resultaría milagroso si la duración de todos los *sensibilia* fuera a coincidir siempre con la duración de nuestra conciencia de ellos. Y si los *sensibilia* pudieran existir aunque sólo fuera un poco después (o antes) de nuestro tener conciencia de ellos, entonces estos tendrían una existencia «continua» en el sentido de Hume: una existencia «aún cuando no estén presentes a los sentidos». No es accidental que Russell tuviera serios problemas para responder la pregunta por cuánto tiempo existen los *sensibilia*.

En definitiva, pues, por «causas» Hume parece entender «causas psicológicas». Pero pensar que este es un problema puramente psicológico sería un craso error, pues como ya apuntó en su día Jonathan Bennett, «la mayor parte de la sección (1.4.2) puede verse como orientada hacia la pregunta, que no es causal ni siquiera genética, de qué razones hay para nuestra creencia en la existencia de los cuerpos»¹⁴. Se trata, pues, de un problema igualmente epistemológico. Si los sentidos fueran responsables de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos —entidades dotadas de una existencia continua e independiente— ello tendría el significado epistemológico de que aquella creencia no iría, por así decirlo, más allá de la evidencia que estos nos suministran; si lo fuera la razón que, aun yendo nuestra creencia más allá de aquella evidencia, al menos cabría realizar una inferencia legítima que conectara ambas; si lo fuera la imaginación... obviamente esta es ya una hipótesis escéptica aunque sólo sea porque implica que la existencia del mundo externo ni es una evidencia que los sentidos puedan proporcionarnos, ni una conclusión que la razón pueda alcanzar.

Pero el texto de *Treatise* 1.4.2.2 que recién citábamos tiene interés por otro motivo. En él alude Hume a «la noción de existencia externa, en cuanto algo específicamente diferente de nuestras percepciones». Esta noción, que ha tomado una gran importancia en «The New Hume Debate», es la de una entidad que, supuestamente dotada de una existencia continua y distinta, como la de los cuerpos que ordinariamente percibimos, carecería no obstante de todas las cualidades empíricas que solemos atribuir a estos: color, olor, sabor, temperatura... pero también solidez, extensión, figura, etc. Algo parecido, en suma, a la sustancia o materia prima de los aristotélicos, tal y como Hume la entendía¹⁵, o, quizás, a lo que luego sería el noumeno kantiano¹⁶. Pues bien, dejando de lado que Hume califica a semejante noción como un «absurdo»¹⁷, lo importante para nuestra discusión es que afirma que no es sobre ella que versan sus preguntas. De modo que cuando se pregunta «*qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*» entiende los cuerpos como no «específicamente diferentes de nuestras percepciones»; esto es: como entidades que existen continua e independientemente y, además, dotadas de cualidades empíricas.

Podemos ahora resumir. ¿Cuál es el problema que Hume se plantea con respecto al mundo externo? No se trata de preguntar si este existe o no —pregunta propia sólo del escepticismo antecedente a la investigación inmoderado, como el escepticismo metódico de Descartes— sino sólo cuáles son las causas de que creamos en la existencia de cuerpos, entidades dotadas de cualidades empíricas que existen continua e independientemente. Se

14 Bennett. 1971. 313.

15 «...la imaginación es capaz de fingir algo desconocido e invisible, suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones, y llama a este algo ininteligible sustancia o materia primera y original» *THN*. 1.4.3.4

16 Véase. Strawson. 1989. 55 nota 35.

17 Posteriormente, en *Treatise* 1.4.3.7, la substancia peripatética es calificada como una «quimera ininteligible». Y en la primera *Enquiry* 12.1.16 puede leerse: «Prívase a la materia de todas sus cualidades inteligibles, tanto primarias como secundarias, y en cierta manera se la aniquila y no se deja sino un cierto desconocido, inexplicable, algo como causa de nuestras percepciones; una noción tan imperfecta que ningún escéptico pensará que merece la pena contender con ellas». Que Berkeley es el escéptico en el que Hume está pensando puede corroborarse por este pasaje de sus *Principles of human knowledge*: «...si lo que tú significas por la palabra «materia» es sólo el desconocido soporte de desconocidas cualidades, no importa si hay o no tal cosa, puesto que en ningún modo nos concierne; y no veo la ventaja que hay en disputar sobre no sabemos *qué*, y no sabemos *por qué*...». Berkeley. 1965: Principle 77.

trata de una pregunta que, bajo una apariencia psicológica, es de naturaleza fundamentalmente epistemológica, y a la que Hume dará una respuesta escéptica pero no la de que no existen los cuerpos, dado que lo mitigado de su escepticismo consecuente a la investigación le impide abrazar esta posición propia del escepticismo extravagante, excesivo o pirrónico, como a sus ojos lo era, *malgré lui*, el de Berkeley.

3. El sistema vulgar

Según lo que acabamos de exponer la pregunta que Hume se va hacer en *Treatise* 1.4.2 es por la causa de nuestra creencia en la existencia del mundo externo, esto es en la existencia de cuerpos o entidades que existen continuadamente —incluso cuando no los percibimos— y distintamente —es decir, con independencia de nuestro percibirlos— dotados de todo tipo de cualidades empíricas: extensión, figura, posición en el espacio... pero también color, sabor, etc; en definitiva, y por servirnos de la distinción que bautizara Locke, dotados tanto de cualidades primarias cuanto secundarias¹⁸. O dicho de otra forma, por lo que Hume se va a preguntar en esta compleja sección del *Treatise* es por la causa de nuestra creencia de sentido común en la existencia del mundo externo, o, si se prefiere, por la justificación (o falta de justificación) de nuestro esquema conceptual ordinario o, como lo llama Hume, del «sistema vulgar o popular». Y es que, como sintomáticamente afirmará una y otra vez Hume, la «confusión» de percepciones y cuerpos, esto es: el tomar *lo que se percibe* como dotado de una existencia continuada e independiente, es lo que caracteriza al sistema del vulgo¹⁹.

Pues bien, si instalados en este sistema se nos pregunta por la causa de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos una respuesta que inmediatamente se nos ocurre es apelar a los sentidos. Nos pensamos justificados para creer que existen los cuerpos, dotados de una existencia continua y distinta y de cualidades tanto primarias cuanto secundarias, porque los percibimos: los vemos, palpamos, olemos, oímos, saboreamos... En suma, pensamos que el ejercicio de los sentidos es lo que justifica nuestra creencia en su existencia. O dicho en términos humeanos: que los sentidos son la causa de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos. Es esta asunción epistemológica propia del sistema del vulgo lo primero que Hume va a desafiar. Su argumentación es muy prolija y no siempre clara, de modo que la expondremos muy esquemáticamente.

A pesar de haber defendido la co-implicación entre la continuidad y la distinción de la existencia de los cuerpos, Hume decide examinar separadamente ambas cuestiones (*THN*. 1.4.2.2), y así se pregunta primero si los sentidos pueden ser «la causa» de nuestra creencia en la existencia continuada de los cuerpos (*THN*. 1.4.2.3) y después si pueden ser «la causa» de nuestra creencia en su existencia distinta (*THN*. 1.4.2.4-14).

Por lo que hace a los sentidos y su responsabilidad en nuestra creencia en la existencia continua de los cuerpos su razonamiento es claro y, a mi entender, incontestable. Como ya señalara Peter Strawson, no es preciso abandonar el esquema conceptual ordinario —el

18 Ved. Locke. 1975: libro II. Capítulo 8.

19 «...el vulgo confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia continuada y distinta a las mismas cosas que siente o ve». *THN*. 1.4.2.14.

sistema vulgar— para distinguir entre nuestro percibir y lo que percibimos, entre el carácter interrumpido de aquel y la existencia continua de esto²⁰. Pues bien, si ello es así preciso será reconocer que los sentidos nos ofrecen una percepción efímera de unas entidades, los cuerpos, que se suponen persistentes. La creencia en la existencia de los cuerpos va más allá de la evidencia que los sentidos nos proporcionan. Suponer lo contrario «...sería... una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado por completo de actuar» *THN*. 1.4.2.3

Respecto al papel de los sentidos en nuestra creencia en la existencia distinta de los cuerpos el argumento de Hume es mucho más complicado y difícil de evaluar. Hume reduce la posibilidad de que los sentidos sean responsables de nuestra creencia en la existencia distinta de los cuerpos a un dilema: «y, para ello, (los sentidos) deberán presentar sus impresiones, o como imágenes y representaciones, o como unas muy distintas y externas existencias» *THN*. 1.4.2.3; o como dirá cuando ofrezca el resumen de su argumentación deben «ofrecer tal cosa (la opinión de una existencia distinta) a la mente o como representada, (o) como original.» *THN*. 1.4.2.11

Que la primera opción no es el caso le parece obvio: «Que nuestros sentidos no ofrecen sus impresiones como las imágenes de algo *distinto*, o *independiente*, y *externo*, es evidente». *THN*. 1.4.2.4. A decir verdad creo que Hume lleva razón. Lo que a él le parece evidente es que cuando estamos percibiendo no tomamos lo que percibimos como una representación de alguna otra cosa. O dicho de otra forma: nuestra actitud natural hacia lo que percibimos es la propia de eso que en filosofía de la percepción se llama realismo directo. No tomamos lo que percibimos como representación de alguna otra cosa sino como la cosa misma. El sentido común —el sistema del vulgo— comparte esta actitud y, como hemos dicho, considera que lo que percibe son los mismos cuerpos, pero, como ya hemos advertido, para Hume se trata de una confusión, pues lo que originalmente nos presentan los sentidos no son los cuerpos, no es una existencia distinta.

A partir de *Treatise* 1.4.2.5, cuando Hume empieza a criticar este otro lado del dilema, su razonamiento se vuelve extraordinariamente abstruso. No voy a exponerlo con detalle. Me limitaré a señalar que parte del mismo pasa por señalar, pienso que correctamente, que el yo no es un dato de nuestra experiencia sensorial, como debiera serlo para que los sentidos nos pudieran presentar a los cuerpos como distintos del yo («Ahora bien, si los sentidos presentaran nuestras impresiones como externas a, e independientes de nosotros mismos, tanto los objetos como nosotros mismos debiéramos estar presentes a nuestros sentidos, de otro modo no podrían ser comparados por estas facultades». *THN*. 1.4.2.5), y otra parte por defender que los sentidos no nos pueden presentar a los cuerpos como dotados de una existencia distinta de la nuestra propia por presentarlos como externos a

20 Véase Strawson. 1979: 48.

nuestro cuerpo²¹, ni, sobre todo²², por presentárnoslos inmediatamente como independientes de nuestro percibirlos.

Es este último punto el que necesita una especial atención. Hume parte de un principio que ha dejado sentado previamente y que ya en la segunda mitad del siglo veinte D. M. Armstrong bautizaría como el «principio de Hume»²³, según el cual «puesto que todas las acciones y sensaciones de la mente nos resultan conocidas por la conciencia, deben aparecer en todo particular lo que son, y ser lo que parecen» *THN*. 1.4.2.7. Pues bien, en su opinión lo que la conciencia nos enseñaría es que «toda impresión, externa e interna, pasión, afectos, sensaciones, dolores y placeres, están originalmente en igualdad de condiciones; y que cualesquiera otras diferencias que podamos observar entre ellas, ellas aparecen, todas ellas, en sus verdaderos colores, como impresiones o percepciones.» *THN*. 1.4.2.7. Como impresiones o percepciones, es decir: como existencias internas y efímeras, «puesto que todas las impresiones son existencias internas y efímeras, y aparecen como tales...» *THN*. 1.4.2.15.

Lo que todo ello significa es que cuando Hume está evaluando si son los sentidos la causa de nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos, lo hace aceptando la premisa no del sistema vulgar, según la cual las impresiones ya nos presentarían a los mismos cuerpos, por lo que su existencia continua e independiente sería un dato original que nos proporcionarían los sentidos, sino aceptando la premisa de lo que Hume denominará el «sistema filosófico», que nos dice «que cualquier cosa que aparezca a la mente no es sino una percepción, y es interrumpida y dependiente de la mente» *THN*. 1.4.2.14. Y ello, volviendo ahora sobre nuestros pasos, incluso cuando argumentó que los sentidos no podían ser responsables de nuestra creencia continuada de los cuerpos, pues si bien este argumento es, como dije, compatible con la premisa básica del sistema del vulgo —que lo que los sentidos nos presentan originalmente son los cuerpos—, no lo es menos con la premisa básica del sistema filosófico —que lo que los sentidos nos presentan originalmente son impresiones efímeras y dependientes de la mente—.

Quizás podemos ahora arrojar una nueva luz sobre lo que Hume se propone y hace cuando discute el problema de la existencia del mundo externo. Lo que le interesa, como

21 Hume aduce tres razones de ello. En primer lugar porque «propriadamente hablando, no es nuestro cuerpo lo que percibimos... sino ciertas impresiones, que entran por nuestros sentidos» a las que no podemos atribuir una «existencia real y corpórea». En segundo lugar porque aunque a ciertas propiedades de los cuerpos les atribuímos, como a estos, una existencia continua, el caso de «sonidos, y sabores, y olores», estas cualidades «no parecen tener ninguna existencia en la extensión, y consecuentemente no pueden aparecer a los sentidos como situados externamente al cuerpo». Y en tercer y último lugar porque, como «es reconocido por los filósofos más racionales» —y probablemente Hume esté de nuevo pensando en Berkeley y su teoría de la visión—, «Incluso nuestra vista no nos informa de la distancia o exterioridad (por así decir) inmediatamente y sin un cierto razonamiento y experiencia». *THN*. 1.4.2.9. Es decir, que no podemos defender que los sentidos nos informan de la existencia independiente de los cuerpos por presentárnoslos como exteriores al nuestro propio porque no nos presenta a éste como tal, esto es como dotado él mismo de una existencia continua e independiente; ni es la exterioridad a nuestro cuerpo una condición necesaria para atribuir existencia continua e independiente; ni nos dan los sentidos —la vista en especial— una información de la exterioridad de los cuerpos sin que se vean complementados por cierto razonamiento y experiencia. Por decir lo menos, estos tres argumentos de Hume son dignos de consideración.

22 «Mientras tanto podemos observar que cuando hablamos de existencias reales y distintas, tenemos más en cuenta su independencia que su situación externa en un lugar». *THN*. 1.4.2.10.

23 Véase Armstrong. 1961: 37.

dijimos, es llegar a desentrañar las causas de nuestra creencia ordinaria en la existencia continua y distinta de cuerpos dotados de todo tipo de cualidades empíricas, primarias tanto cuanto secundarias. El sistema vulgar piensa que tal existencia es un dato original que nos proporcionarían los sentidos. Creemos que los cuerpos existen porque los percibimos. Pero de hecho, defiende Hume, tal creencia no podría justificarse en los sentidos porque la evidencia que estos nos proporcionan de su existencia continua es fragmentaria y, lo que es peor, en realidad estos no nos proporcionan ninguna evidencia de una existencia independiente ni continua porque todo lo que nos presentan son, como la filosofía nos informa contradiciendo al vulgo, existencias interrumpidas y dependientes de la mente. Para los datos que los sentidos nos proporcionan, defendería Hume, valdría pues el principio berkeleyano: *esse est percipi*²⁴. Luego los cuerpos —que se caracterizan por poder existir cuando no percibidos y por hacerlo independientemente de serlo o no— no pueden ser un dato inmediato y original de los sentidos.

Ahora bien, es necesario precisar hasta dónde alcanza a esta altura de *THN* 1.4.2 el escepticismo de Hume con respecto a nuestro esquema conceptual ordinario —o al sistema vulgar, como él lo denomina—. Hume no ha demostrado la falsedad de su compromiso ontológico: la existencia de un mundo externo poblado de cuerpos, entidades dotadas de todo tipo de cualidades empíricas y de una existencia continua y distinta. Todo lo más ha enmendado el presupuesto epistemológico que acompaña a este sistema, a saber: que la creencia en semejante existencia tiene por causa los sentidos. En realidad cabe una lectura de lo que Hume ha demostrado que ni siquiera invalida la tesis de que los cuerpos tal y como los concibe el sentido común son perceptibles; pues también podría defenderse razonablemente que lo único que se sigue de la argumentación humeana hasta aquí es que la percepción no es un proceso tan simple como tiende a pensar el vulgo, y que aparte del testimonio de los sentidos involucra a otras facultades²⁵: «Con respecto a la *independencia* de nuestras percepciones con respecto a nosotros mismos, esta nunca puede ser un objeto de los sentidos; sino que cualquier opinión que formemos a propósito de ella deberá derivarse de la experiencia y la observación.» *THN*. 1.4.210

Descartado que (sólo) los sentidos sean la causa de nuestra creencia ordinaria en la existencia del mundo externo, si Hume hubiera seguido el plan trazado en *THN*. 1.4.2.2 debiera haber pasado a considerar si no sería la razón la facultad que está en la base de esta creencia. Sin embargo, lo cierto es que en ese punto de su argumentación la atención que le dedica a esta cuestión es mínima, limitándose a defender que *de facto* no es mediante un razonamiento como el vulgo llega a abrazar la creencia en la existencia en el mundo externo: «Y realmente, cualesquiera convincentes argumentos que los filósofos puedan imaginarse que producen para establecer la creencia en los objetos independientes de la mente, es obvio que estos argumentos no son conocidos sino de muy pocos, y que no es por ellos que los niños, los campesinos, y la mayor parte de la humanidad se ve inducida a atribuir objetividad a algunas impresiones y negarla a otras» *THN*. 1.4.2.14, de modo que convencido de que la creencia vulgar en la existencia del mundo externo es «absolutamente irrazonable»

24 Más adelante dirá Hume: «y como la *aparición* de una percepción en la mente y su *existencia* parecen a primera vista completamente lo mismo...» *THN*. 1.4.2.37.

25 Conclusión, por cierto, que suscribirían la práctica totalidad de los actuales científicos cognitivos.

se limita a presentar un dilema que invalidaría cualquier posible pretensión de la razón a desempeñar el papel de justificación de aquella: «...en la medida en que consideramos que nuestras percepciones y los objetos son lo mismo, nunca podemos inferir la existencia de los unos desde las otras, ni formar ningún argumento a partir de la relación de causa y efecto; la cual es la única que puede asegurarnos de una cuestión de hecho. E incluso después de que distingamos nuestras percepciones de nuestros objetos, resultará evidente que aún somos incapaces a partir de la existencia de las unas la de los otros.» *THN*. 1.4.2.14

Sumariamente despachada la razón como causa alternativa a los sentidos de nuestra creencia en la existencia del mundo externo concluye Hume que «Esta opinión ha de deberse por completo a la IMAGINACIÓN» *THN*. 1.4.2.14 a la cual convierte, a partir de ese punto, en «el tema de nuestra investigación»; una investigación incluso más prolija y no siempre más clara que la que dedicó a dilucidar si los sentidos eran la causa de nuestra creencia en el mundo externo (se extiende desde *THN*. 1.4.2.14 hasta 1.4.2.44). Razón por la que nuestro repaso de este argumento humeano todavía será más sucinto y esquemático que el que hicimos del anterior.

Dado que Hume ya ha dejado claro que las impresiones que presentan los sentidos son todas existencias interrumpidas y dependientes, su problema ahora es explicar cómo a partir de ellas llegamos a atribuir a lo que percibimos una existencia distinta y continua, lo que a su entender no podrá acontecer sino como consecuencia de la concurrencia de las cualidades de algunas de aquellas impresiones —aquellas a las que el sentido común considera como percepciones de cuerpos— con alguna de las cualidades de la imaginación *THN*. 1.4.2.15.

¿Qué cualidades de las impresiones son las relevantes? Tras descartar rápidamente que estas puedan ser su carácter involuntario o su fuerza y vivacidad, dado que algunas impresiones pueden ser involuntarias y muy fuertes y vivaces sin que por ello las consideremos percepciones de objetos dotados de una existencia continua e independiente —algunas pasiones, por ejemplo— *THN*. 1.4.2.16, pronto descubre Hume que «...todos aquellos objetos, a los que atribuimos una existencia continuada, tienen una peculiar *constancia*, que los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción... Este es el caso con todas las impresiones cuyos objetos se suponen tener una existencia externa». *Constancia* a la que inmediatamente va a añadir Hume la *coherencia* en sus cambios *THN*. 1.2.4.19, por lo que «Habiendo encontrado que la opinión de la existencia continuada de los cuerpos depende de la COHERENCIA y CONSTANCIA de ciertas impresiones» procede «a examinar la manera en que estas cualidades hacen surgir una opinión tan extraordinaria» *THN*. 1.4.2.20, empezando por la coherencia.

Pues bien, en este punto cierta sorpresa aguarda al lector. Tras poner el ejemplo de un portero que, sin que él lo vea, sube las escaleras que conduce a su habitación y abre la puerta de la misma para finalmente entregarle la carta de un amigo que se encuentra a doscientas leguas de distancia, afirma Hume que «Considerados estos fenómenos del portero y la carta desde cierto respecto, constituyen contradicciones a la experiencia común, y pueden verse como objeciones a aquellas máximas que formamos concernientes a las conexiones de causas y efectos» *THN* 1.2.4.20. Para evitar semejantes «contradicciones» —por ejemplo, entre el que antes tuviéramos a la vez las impresiones visuales y auditivas de la puerta abriéndose, en tanto que ahora sólo tenemos la auditiva— podemos «suponer» la existencia continuada de la puerta, «y esta suposición, que al principio era completamente arbitraria

e hipotética, adquiere fuerza y evidencia por ser la única que me permite reconciliar estas contradicciones» *THN* 1.2.4.20.

La sorpresa del lector, obviamente, tendría que ver con el hecho de que Hume parece estar aceptando aquí²⁶ la existencia de algún tipo de inferencia que podría conducir razonablemente desde la experiencia sensorial a la creencia en la existencia del mundo externo, cuando recién ha despachado a la razón como fuente posible de semejante convicción.

Hume parece hacerse cargo de esta posible objeción pues justo en el párrafo siguiente afirma: «Pero aunque esta conclusión a partir de la coherencia de las apariencias pueda parecer de la misma naturaleza que nuestros razonamientos de causas y efectos, en tanto que se deriva de la costumbre y se regula por la experiencia pasada, descubriremos al examinarla que ellas son en el fondo considerablemente diferentes, y que esta inferencia surge del entendimiento y de la costumbre en una manera oblicua e indirecta.» *THN*. 1.4.2.21. Observación no muy tranquilizadora, en cualquier caso, dado que supone la admisión de que se trata de una inferencia que surge del entendimiento, aunque sea de «una manera oblicua e indirecta».

Si hemos de salvar aquí a Hume de una crasa inconsistencia la única alternativa, me parece, pasa por reconocer que no estuvo muy afortunado en la redacción de estos párrafos y quedarse más bien con lo que es más sensato suponer que quiso decir. Y lo que quiso decir, según yo lo veo, es que aunque la postulación de la existencia de los cuerpos guarda algún parecido con nuestro reconocimiento de la existencia de nexos causales —ambos, al fin y al cabo, suponen un ir más allá de la evidencia sensorial dada y recordada, y por lo tanto tienen en la imaginación su «causa»²⁷— la primera, en todo caso, supone una transgresión tan formidable de la evidencia que no puede considerarse como del mismo tipo que la segunda.

Con esta interpretación creo que viene a cuadrar lo que Hume sugiere a continuación, en resumidas cuentas que si bien nuestra creencia en la existencia de un nexo causal entre dos eventos tiene su origen en el hábito que la *percepción* de su constante conjunción nos ha inculcado, este no puede ser, por definición, el origen de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos. No puede ser que esperemos que en el futuro (o en un pasado que no percibimos) se seguirá dando (o se dió) la existencia continua e independiente de los cuerpos que percibimos en el pasado por la sencilla razón de que tal existencia nunca la percibimos.

Así, pues, lo que nos lleva a concluir que el mundo externo existe no puede ser nunca una inferencia de tipo causal llevada a cabo por el entendimiento²⁸. Por el contrario Hume sitúa su fundamento, como había adelantado, en la concurrencia entre la coherencia de nuestra experiencia y una propiedad de la imaginación a la que ya había apuntado al examinar, en *Treatise* 1.4.1, el fundamento de las matemáticas, lo que Price llamó, en expresión afortu-

26 Como ya apuntara Laird. 1932: 149.

27 En la conclusión al libro primero del *Treatise* señalará Hume que tanto la memoria, cuanto los sentidos y aun el mismo entendimiento, en cuanto suponen un ir más allá de la evidencia presente, están todos ellos basados en la imaginación. 1.4.7.3

28 Con todo cabría objetar a Hume que con este argumento ha demostrado que nuestra creencia en la existencia del mundo externo no es el resultado de un proceso intelectual de tipo inductivo, no que no pueda ser el resultado de cualquier tipo de proceso intelectual, por ejemplo de uno de naturaleza abductiva —la creencia en la existencia del mundo externo como el resultado de una inferencia a la mejor explicación—. Más adelante veremos las razones de Hume para pensar que la creencia en la existencia del mundo externo no es el resultado de ningún proceso intelectual.

nada, la «inercia de la imaginación»²⁹ : «...la imaginación, cuando puesta en cualquier tren de pensamientos, es apta para continuarlos, aun cuando falten sus objetos, de manera semejante a como una galera puesta en movimiento por los remos, sigue su curso sin un nuevo impulso... Los objetos tienen cierta coherencia incluso como aparecen a nuestros sentidos; pero esta coherencia es mucho mayor y más uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continuada; y como la mente está ya en el tren de observar una uniformidad entre los objetos, naturalmente continúa, hasta rendir la uniformidad tan completa como es posible.» *THN*. 1.2.4.22.

Zanjada, pues, la cuestión de cómo la coherencia de nuestras impresiones sensoriales al concurrir con la inercia de nuestra imaginación origina nuestra creencia en la existencia del mundo externo, pasa Hume a examinar cómo se llega a esta creencia a partir de la constancia. No lo vamos a seguir por «el largo compás de muy profundos razonamientos»³⁰ al que su investigación de este asunto le lleva. En resumidas cuentas, cuentas resumidas que ofrece el mismo Hume, lo que viene a decirnos es que cuando constatamos dos impresiones muy semejantes -constantes- pasamos a suponerlas como la percepción interrumpida de un único objeto que ha permanecido idéntico durante el periodo de tiempo que media entre ellas. *THN*. 1.2.4.23

Quisiera sólo añadir a este resumen dos consideraciones. La primera es que Hume recuerda al lector en términos muy contundentes que lo que está discutiendo es «la causa» del sistema vulgar. «A fin de evitar toda ambigüedad y confusión a este respecto, observaré que doy cuenta aquí de las opiniones y creencia del vulgo con respecto a la existencia de los cuerpos; y por consiguiente debo conformarme por completo a su manera de pensar y expresarse... En orden, por consiguiente, a acomodarme a sus nociones, supondré para empezar que hay sólo una única existencia, la cual llamaré indistintamente *objeto* o *percepción*, según convenga mejor a mi propósito, comprendiendo por ambas lo que cualquier hombre común significa por un sombrero, un zapato, o piedra, o cualquier otra impresión que le proporcionen sus sentidos.» *THN*. 1.4.2.31.

La segunda es que Hume no considera este sistema absurdo. «Por lo que respecta a la primera cuestión (cómo podemos darnos por satisfechos al suponer una percepción ausente de la mente sin resultar aniquilada) podemos observar que lo que llamamos una *mente* no es sino un montón o colección de diferentes percepciones, unidas por ciertas relaciones y supuestas, aunque falsamente, dotadas de una simplicidad e identidad perfectas. Ahora bien, como toda percepción es distinguible de cualquier otra, y puede ser considerada como separadamente existente, se sigue con evidencia que no hay absurdo en separar cualquier particular percepción de la mente; esto es en romper todas sus relaciones con esta masa conectada de percepciones que constituyen un ser pensante.» *THN*. 1.4.2.39.

29 Ved Price. 1940: 54.

30 El «largo compás» se extiende desde *THN*. 1.4.2.24 hasta 1.4.2.43. «En orden a justificar este sistema» considera Hume que «se requieren cuatro cosas. *Primero*, explicar el *principium individuationis*, o principio de identidad. En *segundo* lugar, dar una razón de por qué la semejanza de nuestras percepciones interrumpidas y quebradas nos induce a atribuirles identidad. *Tercero*, explicar aquella propensión, que genera esta ilusión, a unir aquellas quebradas apariencias mediante una existencia continuada. *Cuarto* y último explicar aquella fuerza y vivacidad de la concepción que nace de la propensión.» *THN*. 1.4.2.25.

«El mismo razonamiento nos proporciona una respuesta a la segunda cuestión (de qué manera concebimos que un objeto se hace presente a la mente, sin alguna nueva creación de una percepción o imagen; y qué queremos decir por este *ver*, y *sentir*, y *percibir*). Si el nombre de *percepción* no hace esta separación de una mente absurda y contradictoria, el nombre de *objeto*, estando por la misma cosa, nunca puede tornar su conjunción imposible... El mismo continuo e ininterrumpido ser puede, por consiguiente, estar a veces presente a la mente y a veces ausente de ella, sin ningún cambio esencial o real en el mismo ser. Una aparición interrumpida a los sentidos no implica necesariamente una interrupción en la existencia. La suposición de una existencia continuada de los objetos sensibles o percepciones no envuelve contradicción.» *THN*. 1.4.2.40

En este punto el lector que recuerde la conclusión con la que Hume había cerrado su discusión de si eran los sentidos los que se hallaban en la base de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos puede sentirse desconcertado. ¿No quedó allí establecido que las impresiones de los sentidos, y en general todas las percepciones, eran existencias efímeras y dependientes en su existencia de la mente? ¿Cómo puede entonces defenderse ahora que estas mismas percepciones podrían existir separadas de la mente?

Creo que una distinción en las percepciones, que Hume por lo demás no hace, puede ayudarnos a salir del desconcierto. Como la tradición fenomenológica ha subrayado en todo acto intencional habría que distinguir entre su aspecto noético y el noemático. Podemos recordar ahora lo que antes vimos. Ambos actos psíquicos tienen el mismo contenido pero son de diferente tipo. Siendo actos noéticos de diferente tipo —recordar y ver— se dirigen a uno y el mismo noema.

Pues bien, pertrechados con esta distinción podríamos entender por qué las impresiones de los sentidos —y en general todas las percepciones— son evidentemente existencias dependientes de la mente. Lo son por su dimensión noética, por su carácter, precisamente, de actos mentales. Y sin embargo, por su dimensión noemática pueden ser independientes de la mente, pues aquello a lo que se dirigen puede perfectamente estar dotado de una existencia independiente de esta.

Podemos ahora resumir lo que Hume ha hecho y dicho hasta esta altura (1.4.2.43) de su tratamiento del problema del mundo externo en el *Treatise*. Ha examinado cuál es la «causa» del «sistema vulgar», esto es el fundamento de la creencia de sentido común según la cual percibimos directamente cuerpos dotados de todo tipo de cualidad empírica, primaria o secundaria, que existen continuada e independientemente, es decir aun cuando no los percibamos. Su conclusión es que semejante sistema no es absurdo o contradictorio, pero no tiene su causa ni en los sentidos, ni en la razón, sino en la imaginación. ¿Es esta una tesis escéptica? Si la respuesta es afirmativa habrá que convenir que se trata de un escepticismo extremadamente moderado. De las tesis de Hume hasta el momento no se sigue la recomendación de rechazar o ni siquiera suspender nuestra aquiescencia al sistema vulgar. A lo sumo las tesis de Hume serían escépticas al poner en tela de juicio lo que podríamos considerar como algunas propensiones epistemológicas propias del sentido común: pensar, por ejemplo, que los sentidos por sí solos justifican su creencia en la existencia del mundo externo. Frente a tal pretensión lo que la teoría del conocimiento humeana nos estaría diciendo es que ni los sentidos entendidos en sentido estricto, ni la razón, pueden justificar semejante creencia. Sólo la imaginación puede explicar que la abriguemos. A su base no hay

ni puede haber ningún proceso intelectual sino sólo una propensión de la imaginación, un «instinto o propensión natural» que incluso compartimos con los animales, como señalará en *EHU*. 12.1.7³¹. Esta creencia no está, pues, ni inmediatamente justificada por los sentidos, ni resulta justificable racionalmente mediante ningún tipo de inferencia. Los sentidos que nos hacen dar por sentado que el mundo externo existe son unos sentidos basados sobre la imaginación. El escepticismo de Hume hasta este punto no obliga ni recomienda el abandono del realismo directo propio del sentido común. Todo lo más incoa respecto a este un cierto escepticismo de fundamentación. Por el momento la filosofía de Hume apenas se ha separado del sistema vulgar.

4. El sistema filosófico

Pero la sección que Hume dedica en el *Treatise* al escepticismo con respecto a los sentidos no acaba en el párrafo 43, de modo que todo lo que tiene que decir a propósito del sistema vulgar no es lo que hemos resumido hasta aquí. Apenas clarificada «la propensión natural de la imaginación» que nos induce a «adscribir una existencia continuada a aquellos objetos sensibles o percepciones que encontramos semejantes entre sí en su apariencia interrumpida» nos advierte Hume que «un poco de reflexión y de filosofía es suficiente para hacernos percibir la falacia de aquella opinión». *THN*. 1.4.2.44

Lo que el «poco de reflexión y de filosofía» ataca es la independencia de nuestras percepciones; y es que «cuando comparamos experimentos y razonamos un poco sobre ellos, rápidamente percibimos que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles es contraria a la más evidente experiencia». *THN*. 1.4.2.44. Estos experimentos, que Hume recogerá igualmente en la primera *Enquiry*, (12.1. 6-9), vienen a coincidir, en suma, con lo que en la filosofía de la percepción contemporánea se conoce como el argumento de la ilusión, tanto en su forma fenomenológica cuanto en la causal³². De modo que si bien la «opinión» de la existencia independiente de lo que percibimos no es contradictoria, es *de facto* falsa.

Personalmente no creo que el argumento de la ilusión, en ninguna de sus formas, pueda demostrar la drástica conclusión que Hume extrae de él. Pero en cualquier caso debemos reconocer que su escepticismo con respecto al sentido común —o sistema vulgar, como él lo denomina— se acentúa ahora. Pues ya no se trata de un simple escepticismo de fundamentación sino de un escepticismo que niega la verdad de su doctrina básica: la existencia

31 Aquí tenemos, pues, una primera razón de por qué Hume negaría que la creencia en la existencia del mundo externo es el resultado de un proceso inferencial abductivo. No somos llevados a abrigar esa creencia por ningún proceso intelectual sino por una propensión o instinto natural.

32 En la *Enquiry* Hume distingue entre «...los más trillados tópicos, empleados por los escépticos de todos los tiempos» que «...realmente, únicamente alcanzan a probar que no se debe confiar implícitamente sólo en los sentidos, sino que debemos corregir su evidencia por la razón, y por consideraciones derivadas de la naturaleza del medio, la distancia del objeto y la disposición de los órganos...» y «...otros argumentos más profundos que no admiten solución fácil.»(*EHU*. 12.1.6). Dado que estos últimos van encaminados a probar la dependencia de las percepciones con respecto a nuestra mente —a probar, como dice en el *Treatise*, que «todas nuestras percepciones dependen de nuestros órganos, y de la disposición de nuestros nervios y de los espíritus animales» 1.4.2.45—, es tentador pensar que los «argumentos más trillados» tendrían que ver con la forma fenomenológica del argumento de la ilusión y los «más profundos» con su forma causal.

continuada e independiente de los objetos percibidos. El problema ya no es que la razón (o los sentidos) no puedan justificar la creencia en la existencia de un mundo externo tal y como lo concibe el vulgo; el problema es ahora que la razón nos fuerza a concluir que tal creencia es falsa.

De semejante constatación surge lo que Hume denomina «el sistema filosófico», cuya premisa básica, ya lo adelantamos³³, consiste en considerar toda percepción dependiente de la mente, por lo que los filósofos han «...distinguido... entre percepciones y objetos, de los cuales las primeras se suponen interrumpidas y efímeras, y diferentes a cada nueva aparición; los últimos ininterrumpidos y conservando una identidad y existencia continuada.» *THN.1.4.2.46*. Se trata, en definitiva, de abandonar el realismo directo propio del sistema vulgar en favor de un tipo u otro de realismo representacional. Ahora bien, ¿puede decirse que Hume abandona el «sistema vulgar» para pasar a abrazar este «sistema filosófico»? ¿Adoptó Hume algún tipo de realismo representacional? Así lo han pensado, desde luego, algunos de sus estudiosos³⁴. Por mi parte pienso que hay razones para ponerlo seriamente en duda.

No bien introducida esta premisa básica del realismo representacional dice Hume: «Pero por muy filosófico que pueda estimarse este nuevo sistema, afirmo que se trata sólo de un remedio paliativo, y que contiene todas las dificultades del sistema vulgar, junto con algunas otras, peculiares de él.» *THN. 1.4.2.46*. Opinión que se mantiene incólume en la primera *Enquiry*: «En este punto estamos obligados por el razonamiento a contradecir o apartarnos de los instintos primarios de la naturaleza, y a abrazar un nuevo sistema con respecto a la evidencia de nuestros sentidos. Pero aquí la filosofía se encuentra ella misma en extremo perpleja cuando debiera justificar este nuevo sistema... No puede ya apelar al infalible e irresistible instinto de la naturaleza...Y justificar este pretendido sistema filosófico por una cadena de argumentos claros y convincentes, o incluso por cualquier simulacro de argumentación, excede el poder de toda capacidad humana.» *EHU. 12.1.10*

En el *Treatise* Hume desarrolla una más amplia argumentación (1.4.2.46-55) destinada a demostrar que la hipótesis filosófica «...no tiene una recomendación prioritaria ni con respecto a la razón, ni con respecto a la imaginación, sino que adquiere toda su influencia por la imaginación y a partir del anterior (sistema del vulgo)» (1.4.2.44); en tanto que en la más breve argumentación de la *Enquiry* (1.12. 10-14) Hume se conforma con establecer sólo el primero de estos tres objetivos, a saber: que no hay manera racional de establecerla.

Con respecto a la racionalidad del sistema filosófico el argumento de Hume es muy sencillo y difícilmente discutible. Si partimos de la premisa básica del mismo, a saber que «Las únicas existencias de las que estamos ciertos son las percepciones... como ningún ser está jamás presente a la mente sino las percepciones; de ello se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero nunca podemos observar esta entre percepciones y objetos. Es imposible, por consiguiente, que de la existencia o cualquiera de las cualidades de las primeras podamos jamás formar conclusión ninguna respecto a la existencia de los últimos.» *THN. 1.4.2.47* (ved igualmente *EHU*).

33 Cf. *Supra*, página 8.

34 Por ejemplo, Bricke. 1980 o Wright. 1983; también Strawson. 1989 y Garret. 1997 parecerían simpatizar con esta lectura de Hume como un realista representacional.

12.1.12). Dicho en breve: si partimos de la premisa básica del sistema filosófico, a saber que nuestras percepciones no son de cuerpos, entonces el argumento causal es incapaz de traspasar lo que, en afortunada expresión, Bennett denominó el «velo de la percepción»³⁵ (Bennett. 1971: 68).

Que el sistema filosófico tampoco goza de ninguna prioridad por lo que a la imaginación respecta Hume no lo establece de manera fehaciente. Se limita a constatar que nadie ha ofrecido una explicación de cómo ello pudiera ser así y a señalar que, en todo caso, la única opinión que «goza de una recomendación primaria para la fantasía» es la hipótesis común, el realismo directo del sistema vulgar *THN*. 1.4.2.28. En lo cual parece volver a llevar razón.

Pero quizás la parte más interesante de la argumentación humeana sea la tercera, en la que Hume establece el carácter parasitario del sistema filosófico con respecto al sistema vulgar. Hume constata la gran diferencia que existe «...entre aquellas opiniones que nos formamos tras una profunda y calma reflexión, y aquellas que abrazamos por una clase de instinto o impulso natural» para a continuación defender que si estos dos tipos de opinión llegan a enfrentarse, serán indefectiblemente las últimas las que prevalezcan. Pues bien, como ya sabemos la opinión instintiva, natural, no es otra que la del sistema vulgar, «...opinión que ha echado tan profundas raíces en la imaginación que nunca es posible erradicarla, ni será suficiente para este propósito ninguna forzada convicción metafísica acerca de la dependencia de nuestras percepciones». *THN*. 1.4.2.51.

Pero Hume no se limita a apuntar la ineficacia de la filosofía frente al sentido común, de las conclusiones racionales frente a las convicciones naturales o instintivas a las que nos arrastra la imaginación, además ofrece una explicación de cómo el sistema filosófico es el resultado de una componenda para intentar calmar aquel conflicto, de modo que este sistema «...es la monstruosa progenie de dos principios, contrarios entre sí, que la mente abraza a la vez, y que son incapaces de destruirse mutuamente». *THN*. 1.4.2.52. El sistema filosófico hace una concesión a la razón al reconocer el carácter interrumpido y dependiente de lo que percibimos, y otra a la imaginación al seguir suponiendo la existencia continuada e independiente de los cuerpos. «Es por consiguiente de la situación intermedia de la mente que surge esta opinión, y da una adhesión tal a estos dos principios contrarios que nos hace buscar algún pretexto para justificar nuestra admisión de ambos; lo que felizmente se logra al final con el sistema de una doble existencia». *THN*. 1.4.2.53.

A todas estas consideraciones todavía añade Hume otras dos encaminadas a reforzar la dependencia del sistema filosófico con respecto al vulgar, ambas relacionadas con la semejanza entre los objetos que aquel postula y el que postula este (*THN*. 1.4.2.54-55). Todo lo cual viene a subrayar que en la discusión de esta sección el sistema filosófico que Hume está considerando es uno estrechamente cercano al sentido común, que coincidiría con este por considerar a los objetos como dotados de todo tipo de cualidades empíricas, y se diferenciaría de él por pensar que tales objetos no son percibidos directamente sino por el intermedio de unas impresiones cuya existencia es interrumpida y dependiente —hoy las denominaríamos probablemente «sense-data»—.

Ahora bien, como ya advertimos previamente (en las páginas 3 y 4) esta no es la única concepción posible de los cuerpos, ni por lo tanto la única concreción posible del sistema

35 Cf. Bennett. 1971: 68.

filosófico. También se podría concebirlos como sólo parcialmente semejantes a nuestras percepciones, como habrían hecho en definitiva aquellos filósofos modernos que admitieron la distinción entre cualidades primarias y secundarias; e incluso suponerlos, aunque no concebirlos, como específicamente diferentes por completo de nuestras percepciones —«Pues bien podemos suponer en general, pero nos es imposible concebir distintamente, que los objetos sean en su naturaleza cualquier cosa excepto lo mismo que las percepciones.» *THN*. 1.4.3.56—. De hecho, muchos de los recientes partidarios de adscribir a Hume algún tipo de realismo representacional opinan igualmente que sus compromisos ontológicos habrían sido de este tipo.

Sin embargo, en la sección 1.4.3 del *Treatise* Hume va a criticar duramente la «filosofía antigua», filosofía cuya concepción de los cuerpos, como ya apuntamos, conduce inexorablemente a entenderlos como específicamente diferentes de todas nuestras percepciones. No expondré detenidamente su crítica de la misma. Sin embargo me limitaré a señalar que en opinión de Hume semejante sistema no supone ninguna ventaja ni sobre el sistema del vulgo ni sobre el sistema filosófico, más cercano a este en sus compromisos ontológicos, que ha examinado en la sección anterior. Como este último debe su génesis a una artimaña de la imaginación, en este caso para conciliar las contradicciones a las que nos vemos conducidos cuando debemos dar cuenta del cambio en los cuerpos (*THN*. 1.4.3.4), pero a diferencia de aquel el consuelo metafísico que proporciona lo hace a costa de la introducción de toda una jerga carente de todo sentido e ininteligible (1.4.3.10).

Y por lo que hace al sistema filosófico moderno, caracterizado por la postulación de objetos sólo parcialmente semejantes a los que concibe el sentido común, puesto que sólo les atribuiría las cualidades primarias, el juicio de Hume en el *Treatise* es no menos demoledor: «Creo que muchas objeciones pueden hacerse a este sistema, pero al presente me limitaré a una que es en mi opinión muy decisiva. Defiendo que, en lugar de explicar las operaciones de los objetos externos por su medio, aniquilamos por completo todos estos objetos, y somos reducidos a las opiniones del más extravagante escepticismo concerniente a ellos» *THN*. 1.4.4.6, conclusión que, por cierto, coincide plenamente con la de su discusión de la distinción entre cualidades primarias y secundarias en su primera *Enquiry* 12.1.15 y ya aludida por nosotros previamente (véase supra nota 16).

Así las cosas puede resultar un tanto sorprendente que, como apuntábamos antes, haya quienes atribuyen a Hume alguna variante de realismo representacional, esto es un tipo u otro de sistema filosófico. ¿Acaso no ha insistido Hume en el carácter parasitario del sistema filosófico —de cualquier sistema filosófico— con respecto al sistema vulgar? Ciertamente, pero contestan estos intérpretes —Wright, por ejemplo— semejante dependencia es sólo psicológica y, estarán prestos a añadir, al fin y al cabo Hume ha calificado la premisa básica del sistema vulgar, la tesis del realismo directo según la cual lo que percibimos ya son los cuerpos, de falsa, y a la premisa básica del sistema filosófico, según la cual lo que percibimos no tiene sino una existencia interrumpida y dependiente, de estrictamente racional.

La respuesta a estas dos réplicas están relacionadas. Hume no sólo ha señalado la prioridad psicológica del sistema vulgar con respecto al filosófico en cualquiera de sus variantes sino su prioridad conceptual y epistemológica. Concebimos a los cuerpos como dotados de todo tipo de propiedad empírica, y al margen de esta concepción de los mismos la suposición de su existencia ni siquiera tendría la apariencia de inteligibilidad. Si nos parece que

la suposición de una existencia de los cuerpos específicamente diferente a nuestras percepciones tiene sentido —y dudo que Hume concediera que realmente la tiene dado que, como ya hemos apuntado, más de una vez la califica de absurdo— es porque nos parece que semejante existencia podría estar en alguna relación causal con nuestras percepciones semejante a la que se da entre los cuerpos que percibimos. Por otra parte, si el sentido común no nos hiciera dar por garantizada la existencia del mundo externo, partiendo de la premisa del sistema filosófico jamás podríamos llegar a establecerla. La premisa básica del sistema filosófico es racional —cosa, ciertamente, que no lo es la del sistema vulgar— pero su consecuencia racional no es ningún sistema filosófico realista sino el escepticismo más extravagante, la negación de la existencia del mundo externo, el pirronismo. Hemos visto afirmar a Hume explícitamente esta consecuencia por lo que respecta al sistema filosófico moderno; pero previamente lo había hecho a propósito de todo sistema filosófico: «...rechazar la opinión de una existencia continuada por rechazar la de la independencia y continuidad de nuestras percepciones sensibles... la cual es, en cierta manera, su necesaria consecuencia, ha sido peculiar a unos pocos escépticos extravagantes.» *THN*. 1.4.2.50. Ahora bien, este pirronismo es inasumible teóricamente —pues esos escépticos radicales «...sólo mantuvieron esta opinión de palabra, y fueron incapaces de llegar ellos mismos a creerla sinceramente». *THN*. 1.4.2.50— y no menos en la práctica, dado que los principios de la imaginación que contradirían, los que están en la base del sistema filosófico vulgar, no sólo son «permanentes, irresistibles y universales» —a diferencia de los que inspiran cualquiera de los sistemas filosóficos, «variables, débiles e irregulares»— sino que, además, «son el fundamento de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que por su supresión la naturaleza humana debe perecer y arruinarse» *THN*. 1.4.4.1³⁶.

5. Conclusión: el escepticismo humeano respecto a los sentidos

El escepticismo de Hume con respecto a los sentidos es perfectamente congruente con su escepticismo en general³⁷. Desde el final de la sección 3 de nuestro trabajo sabemos que para Hume nuestra creencia en el mundo externo no es una evidencia que nos proporcionen los sentidos propiamente dichos, ni la razón, sino una convicción a la que nos conduce nuestra imaginación. Lo que ahora podemos añadir a aquella conclusión parcial es que Hume piensa que la premisa básica de aquella creencia propia del sistema vulgar —la «confusión» de cuerpos y percepciones—, si bien no absurda de principio, es, hablando estrictamente, falsa. Así que la razón no sólo no puede fundamentar ese sistema sino que no puede evitar contradecirlo. Hay una oposición irreconciliable entre razón e imaginación. Y no obstante, la razón por sí misma no puede construir un sistema menos fantástico ni más justificable que el sistema vulgar. El realismo representacional de cualquier sistema filosófico se enfrentará a las mismas limitaciones que el realismo directo del sistema vulgar, y añadirá a ellas otras dificultades que le son propias. De hecho, si hubiéramos de ser estrictamente racionales nuestro destino indefectible sería el escepticismo extravagante, el pirronismo, lo

36 Y ahora vemos otra razón por la que la creencia en el mundo externo no es el producto de ningún tipo de inferencia, ni siquiera abductiva. No se trata sólo de una opinión teórica sino también, y quizás sobre todo, de un presupuesto práctico.

37 Sobre este ver Sanfélix. 1994.

que en el ámbito de los sentidos significaría negar o al menos suspender nuestra creencia en la existencia del mundo externo. Pero semejante posición resulta inasumible tanto teórica cuanto prácticamente. De hecho, Hume ni parte ni concluye en ella, como ya adelantamos en la sección 2 de este trabajo. ¿Qué hacer entonces? Sencillamente corregir el pirronismo por el sentido común y la reflexión. «Al considerar este asunto, podemos observar una gradación de tres opiniones, que surgen la una de la otra, conforme las personas que las forman adquieren nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de una falsa filosofía y la de la verdadera; lo que descubriremos sobre la base de la investigación es que la verdadera filosofía se acerca más al sentir del vulgo, que a aquel propio de un conocimiento erróneo» *THN*. 1.4.3.9. Lo que la reflexión filosófica humeana nos ha enseñado es que no podemos justificar racionalmente nuestra creencia ordinaria en la existencia del mundo externo, es más nos ha enseñado que intentar tal justificación aún la expone a un mayor peligro (*THN*. 1.4.2.57) ya que nos hace conscientes no sólo de la debilidad de su fundamento —la imaginación— sino incluso de lo irracional de la premisa sobre la que descansa; pero también nos hace conscientes de que ni podemos prescindir de ella, ni sustituirla por nada mejor. La reflexión filosófica de Hume nos hace ver el sentido común, el sistema del vulgo, en este ámbito la creencia en la existencia de cuerpos dotados de cualidades empíricas, como nuestra condena y a la vez nuestra salvación. De este modo alcanzan los «verdaderos filósofos merced a su escepticismo moderado» la misma indiferencia que los malos filósofos alcanzan mediante sus ilusiones metafísicas y el vulgo merced a su estupidez *THN*. 1.4.4.11.

Referencias

- Armstrong, D. M. (1961) *Perception and the Physical World*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Bricke, J. (1980) *Hume's Philosophy of Mind*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Bennett, J. (1971) *Locke, Berkeley Hume. Central Themes*. Clarendon Press. Oxford.
- Berkeley, G. (1965) *Principles, Dialogues and Philosophical Correspondence*. The Bobbs-Merrill Company. New York.
- Broad, C.D. (1961) *Hume's doctrine of Space*. Proceedings of the British Academy. Oxford University Press. Oxford.
- Descartes, R. (1996) *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Vrin. Paris.
- Garrett, D. (1997) *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford University Press. Oxford & New York.
- Hume, D. (2007) *A Treatise of Human Nature. A critical edition*. Clarendon Press. Oxford. (Se cita por número de libro, parte, sección y párrafo).
- Hume, D. (2006) *An Enquiry concerning Human Understanding. A critical edition*. Clarendon Press. Oxford (se cita por número de sección, parte y párrafo).
- Laird, J. (1932) *Hume's Philosophy of Human Nature*. Methuen & Cia. London.
- Locke, J (1975) *Essay on Human Understanding*. Clarendon Press. Oxford.
- Millikan, P. (Edt) (2002) *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford University Press. Oxford.

- Price, H.H. (1940) *Hume's Theory of the External World*. Clarendon Press. Oxford.
- Read, R. & Richman, K.A. (Edts), (2007) *The New Hume Debate*. Routledge. London & New York.
- Sanfélix, V. (1994) «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana.» en Marrades, J. & Sánchez, N. (Edts), *Mirar con cuidado*. Pre-textos. Valencia.
- Smith, N.K. (1941) *The Philosophy of David Hume*. Macmillan. London.
- Strawson, G. (1989) *The secret connexion*. Clarendon Press. Oxford.
- Strawson, P. (1979) «The Perception and its Objects» en Macdonald, G.F. (Edt) *Perception and Identity*. Macmillan Press. London.
- Stroud, B. (1977) *Hume*. Routledge & Kegan Paul. London & New York.
- Tweyman, S. (Edt) (1995) *David Hume. Critical Assessments*. Routledge. London & New York.
- Wright, J.P. (1983) *The sceptical realism of David Hume*. Manchester University Press. Manchester.