

EL ERROR EN FILOSOFÍA: EL CASO DE DAVID HUME

PEDRO ANTONIO GARCÍA OBANDO*

RESUMEN

El presente texto se ocupa del error filosófico en el caso de Hume. El autor defiende la tesis según la cual no es posible enseñar una filosofía como la de David Hume si no se asume la historia de sus ideas filosóficas con los ojos de la crítica, una crítica que cuente además los posibles errores cometidos por Hume en la solución de algunos de los problemas planteados por él mismo. Esta historia abarca los años de diferencia que hay entre el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación sobre el conocimiento humano*, puesto que Hume presentó dos versiones a partir de su consideración sobre el tema de la causalidad. Para ello, el autor muestra de qué manera una consideración sobre los orígenes del error filosófico como la propuesta por Reichenbach, permitiría comprender históricamente la filosofía del conocimiento desarrollada por Hume.

* Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

ERROR IN PHILOSOPHY: HUME'S CASE

PEDRO ANTONIO GARCÍA OBANDO*

ABSTRACT

This text deals with the subject of philosophical error in David Hume's case. The author defends the thesis according to which it is not possible to teach a philosophy like the one of David Hume if the history of its philosophical ideas is not assumed critically. Such a critical approach must also give an account of the possible mistakes committed by Hume in the solution to some of the problems he created himself. This history includes the years between the *Treatise on human nature* and the *Investigation concerning human understanding*, since Hume presented two versions of his consideration of the subject of causality. For it, the author shows how a consideration on the origins of the philosophical error like the one proposed by Reichenbach would allow a historical understanding or a philosophy of knowledge as the one developed by Hume.

* Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

LA IDEA DE EXPLORAR el tema del error filosófico surge de una consideración general acerca de la enseñanza de la filosofía.

Cualquiera que hubiera logrado comunicar con más o menos éxito el pensamiento filosófico de un autor, con seguridad se habrá dado cuenta del valor que cada uno confiere a ese sistema filosófico que procura enseñar. No se trata, sin más, de un valor relativo, es decir, un valor que estuviéramos dispuestos a cambiar, cada vez, por otras ideas filosóficas; antes bien, suponemos, y no de cualquier manera, que las ideas de ese filósofo que enseñamos son, en general, verdaderas, o por lo menos tan acertadas como para merecer su enseñanza. Mi tesis será, sin embargo, que no es posible enseñar una filosofía como la de Hume si no se asume la historia de sus ideas filosóficas con los ojos de la crítica, una crítica que cuente además los posibles errores cometidos por Hume en la solución de algunos de los problemas planteados por él mismo. Esta historia abarca los años de diferencia que hay entre el *Tratado de la naturaleza humana*¹ y la *Investigación sobre el conocimiento humano*². Naturalmente supongo que los problemas planteados por Hume alrededor del tema del conocimiento son problemas filosóficos serios, y que la solución que propuso Popper a uno de esos problemas no nos puede evitar que volvamos de nuevo, con los ojos de la crítica, como dije, sobre el significado de la filosofía de Hume.

Entretanto se enseña un sistema de ideas en el campo de la filosofía, es común que estas ideas vayan unidas a expresiones tales como «según el filósofo X», «de acuerdo con Y», «siguiendo a Z», «al tenor de aquel», etc. etc. Esta forma de presentar tales ideas conlleva a tener que restringir la solución de los problemas filosóficos a la versión del caso.

Una posición, si se quiere radical, frente a esta forma de enseñar filosofía, fue la presentada por el filósofo Hans Reichenbach en su conferencia de 1947, dirigida a la Asociación Americana de Filosofía

1. HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción, introducción y notas de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981. Por la presente edición, Ediciones Orbis, 1984.

2. HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

bajo el título «El empirismo y el racionalismo. Investigación sobre los orígenes del error filosófico». Digo que la posición de Reichenbach resulta radical cuando pretende que la filosofía puede enseñarse lo mismo que disciplinas científicas como la física. En el caso de la física, ésta no tendría que incluir dentro su enseñanza el examen de las ideas de los distintos físicos, por lo menos no sin presentar a la vez los resultados a los que se ha llegado en un momento determinado del desarrollo de la disciplina. En tanto se supone que la física y los físicos buscan objetivos comunes en el desarrollo de sus investigaciones, esos objetivos comunes tendrían que poder enseñarse junto con los resultados alcanzados frente a un determinado problema científico. La ilustración de Reichenbach es bastante clara:

Imaginemos a un científico que fuera a enseñar electrónica mediante un examen de las ideas de los distintos físicos, sin decir nunca a sus discípulos cuáles *son* las leyes que regulan los electrones. Esta imagen parece ridícula. Aunque el físico menciona la historia de su campo de trabajo, las ideas de los físicos particulares se presentan como contribuciones a un resultado común establecido con validez suprapersonal y aceptado universalmente. ¿Por qué debe el filósofo renunciar a una filosofía aceptada generalmente?³

Quisiera más adelante mostrar de qué manera una consideración sobre los orígenes del error filosófico como la propuesta por Reichenbach, permitiría comprender históricamente la filosofía del conocimiento desarrollada por Hume. Habría que decir, eso sí, que el ejemplo del científico que habla de electrones puede difícilmente ilustrar lo que tendría que hacerse con la enseñanza de la filosofía. Sin embargo, no creo que ese ejemplo perjudique la explicación de Reichenbach sobre el tema del error filosófico en el caso de Hume, como mostraré más adelante. Por lo pronto diría solamente que, a excepción de muy pocos círculos filosóficos interesados en desarrollar un campo común en la filosofía, Reichenbach tiene razón cuando sugiere que la filosofía casi nunca se desarrolla a partir de objetivos comunes, o a partir de problemas comunes decididos previamente por «una comunidad filosófica».

3. REICHENBACH, Hans, *Moderna Filosofía de la Ciencia*, Tecnos, Madrid, 1965. p.166

Pero continuemos: en relación con aquellos filósofos que a lo largo de la historia demostraron tener un interés especial en el tema del conocimiento humano, una tal forma de enseñanza como la sugerida, es decir, como si se tratara sólo de versiones alrededor de un problema, no pasaría de ser una mera recopilación de muy buenas ideas entorno al tema del conocimiento. Esto es, contrario a lo que asumen buena parte de los filósofos, que sus propuestas no son sólo versiones de un problema, sino la solución al problema mismo planteado por ellos.

En el caso de Hume, sin embargo, el asunto se complica, pues con respecto al problema del conocimiento empírico, como veremos, Hume presentó dos versiones a partir de su consideración sobre el tema de la causalidad. Para ir acercando esta idea, adelantaré que el problema del conocimiento empírico tiene en el *Tratado de la naturaleza humana* una solución que Hume no acepta abiertamente, mientras que en la *Investigación sobre el conocimiento humano* la solución a este mismo problema es definitiva pero insostenible a la luz de algunas consideraciones hechas por el mismo Hume. La famosa «Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo»⁴, escrita de manera anónima por Hume y en la que intentaba defenderse de los ataques de un consejero de la Universidad de Edimburgo, se acerca más a la *Investigación* que al *Tratado*, y tiene por esto mismo un interés en el tema del error filosófico de Hume.

Pero antes de desarrollar el sentido específico de lo que aquí consideraré, el error filosófico en el caso de Hume, quisiera presentar un preámbulo acerca del tema más general del error en filosofía. Como se verá, no es nueva la idea según la cual la filosofía ha equivocado su camino en la solución o concepción de algunos de sus problemas. En el sentido en que esta idea resultará por lo menos sugerente si se consideran, aunque sólo sea como meros ejemplos de un mismo síntoma, algunos lugares de la reciente historia de la filosofía en el siglo pasado. Lo que quiero mostrar ahora es la manera como el tema del error en filosofía tiene un lugar privilegiado durante esta época.

4. HUME, David, *Mi vida. Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Si hasta antes del siglo pasado podía relatarse una historia de las ideas filosóficas que abarcara los hitos más representativos de todas las épocas, con autores, problemas y soluciones parciales a esos mismos problemas, dicha historia parece no poder contarse hoy sin poner un gran signo de interrogación sobre la filosofía en general y la historia de algunas ideas filosóficas en particular. Los intentos de una filosofía como la del Círculo de Viena, que pretendía por fin llevar a término tanta zarabanda metafísica; la idea de Perelman de revivir el arte de persuadir como contrapartida a la búsqueda de la verdad en filosofía –lo cual para muchos no era más que una llamada al relativismo de los discursos en función de los auditorios–; el hecho, nada despreciable, de que para algunos filósofos la filosofía era antes que nada una actividad dilucidatoria que, con respecto a problemas como los del escepticismo, su solución no podía ser otra cosa que la de disolver esos mismos problemas; el intento de Hans Reichenbach de desarrollar una filosofía capaz de dar cuenta del surgimiento de la filosofía científica; y, por qué no, la repercusión de Federico Nietzsche durante el siglo pasado, son apenas algunos ejemplos que, cualquiera sea nuestra opinión en materia de filosofía, no pueden descontarse sin a la vez perder de vista el sentido histórico de buena parte de la filosofía que se produjo durante el siglo pasado. Con excepción del lugar que habría que conceder a filósofos como Bacon y Descartes por esa mirada crítica a toda una tradición filosófica, el pasado siglo es otro buen ejemplo de lo que la filosofía vino a significar como reconsideración histórica de sí misma. Es en esta reconsideración que el tema de los posible errores de la filosofía está a la mano.

Si nos es dado incluir en esta historia reciente a autores como Nietzsche, es, entre otras cosas, debido a la importancia y el impacto de su filosofía en el siglo pasado. No digo que su filosofía haya predominado en el concierto de las ideas filosóficas desarrolladas durante esta época. Sólo que tendría que reconocérsele a Nietzsche el haber presentado con tanto vigor y buen estilo una crítica a toda la historia filosófica, en otras palabras, reconocer la agudeza y el gran poder con el que quiso mostrar «cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula». Los lectores de Nietzsche sabrán apreciar esa historia de un error que, desarrollada en menos de una página en el *Crepúsculo de los ídolos*, terminó convirtiéndose en la historia del error más largo, que no fue otro que el de la creación del mundo aparente y

el mundo verdadero. Mañana gris la de esa creación, ha dicho Nietzsche; y sol de mediodía, hora de la sombra más corta, el tiempo que anuncia la llegada de su Zaratustra.

Pero no es sólo Nietzsche el que viene a recordarnos el tema del error en filosofía. También la nueva retórica desarrollada por Perelman se enfrenta al concepto de verdad como condición previa y requisito para reinstaurar el tema de la argumentación.

Mientras se supuso que la lógica trataba sólo de las formas deductivas de razonamiento, la pregunta sobre si era posible desarrollar una teoría de la argumentación por fuera de los dominios del silogismo parecía no tener sentido, ya que, por lo menos en lógica, la verdad de toda conclusión se restringió a los razonamientos deductivos. Hoy sabemos que esta restricción es sólo eso, una restricción, y que una teoría sobre la argumentación tendría que incluir el análisis de las técnicas argumentativas empleadas en el proceso de persuasión. Sin una delimitación estricta de la lógica al estudio de los razonamientos formales, era posible entonces proponer un estudio de la lógica que volviera a retomar el sentido amplio que Aristóteles había dado a sus estudios lógicos.

Uno de los aportes más significativos de Perelman consistió en ofrecer una explicación histórica que dio como resultado la necesidad de incluir la retórica dentro del estudio de la lógica. Lo importante de esta explicación no fue sólo que con la inclusión de la retórica dentro de la lógica se venía a ser más consecuente con el sentido amplio que Aristóteles quiso darle a sus estudios en esta materia; lo importante fue que, con el redescubrimiento de la retórica, se comprendía una vez más que no puede haber en filosofía lenguajes infalibles. Esto no implicaba que la filosofía debía renunciar a su carácter de universalidad. Los únicos lenguajes infalibles serían aquellos en donde se excluye toda posible ambigüedad de los términos y en los que una demostración asegura el resultado de las conclusiones. Pero, entre tanto la filosofía no pueda prevalerse de tal proceder, es decir, en tanto su desarrollo no esté asegurado por el poder de la demostración, seguirán siendo los argumentos, y sus distintas técnicas, lo que finalmente puede exigirse a toda filosofía que busque la persuasión de ese auditorio universal. No haber comprendido la importancia de la retórica se constituyó en

un grave error, pues se había creído que la filosofía se consolidaba como ciencia si se la homologaba en método a las demostraciones matemáticas y si, en todo caso, no se la dejaba al vaivén del dudoso arte de persuadir. Perelman reconstruye la historia de ese error y encuentra además que no se le hace justicia a Aristóteles al considerarlo solamente como el padre de la lógica formal.

Podrían tomarse otros ejemplos para mostrar de qué manera durante el siglo pasado el desarrollo de las ideas filosóficas tuvo como escenario importante un distanciamiento crítico frente a la tradición filosófica. Este distanciamiento crítico, en cualquiera de los casos, ha tenido que ver con una reconsideración histórica del pasado filosófico. A este pasado corresponde la filosofía de David Hume, que será preciso mirar con los ojos de esa crítica.

El interés por encontrar los fundamentos del conocimiento empírico se convierte en el centro de gravedad de la filosofía de David Hume. Las conclusiones negativas con respecto a este fundamento son claras, y son el resultado lógico del análisis de Hume al tema la causalidad. Las conclusiones negativas que resultan de este análisis pueden enumerarse así:

1. La idea de causalidad no es del dominio de las relaciones de ideas. Surge, por lo tanto, de la experiencia, y no de la razón.

2. Sólo puede saberse de la actuación de una causa si ésta aparece directamente a los sentidos o si se la concibe como una idea de la memoria. Por lo tanto, si hay causas ocultas esto debe tomarse como mera superstición. También puede concebirse que una cosa comience a existir sin causa.

3. No existe algo semejante a la necesidad natural. Puede concebirse, sin implicar contradicción, un efecto contrario al esperado. Por lo tanto, no puede existir un razonamiento demostrativo que pruebe que causas similares producen necesariamente los mismos efectos particulares.

4. No se puede justificar, por lo tanto, el proceder inductivo. Nuestro conocimiento de la experiencia, si se diera, daría cuenta únicamente de

los casos en los que la experiencia se ha comportado de una determinada manera. Dicho de otro modo, no puede haber certeza en cuestiones de hecho.

La primera de las negaciones de Hume tiene pleno apoyo en esta afirmación:

[...] como el poder mediante el cual produce un objeto a otro no puede nunca descubrirse por la idea de ambos, es evidente que *causa y efecto* son relaciones de que tenemos noticias gracias a la experiencia⁵.

En efecto, en la idea de un objeto, considerado en sí mismo, no hay nada que pueda indicar ese poder mediante el cual un objeto produce a otro. También bajo la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, resulta claro que la causalidad no entra en el dominio de certeza que se confiere a toda relación entre ideas. En síntesis, no es al examinar la idea de los objetos, que se logra formar la idea de causalidad. Si esto es así, entonces habrá que buscar la impresión que produce dicha idea.

Las cualidades de los objetos no pueden aportar información sobre la idea de causalidad. Hume argumenta que un objeto que ha estado en relación causal con otro sólo ofrece una impresión de sus cualidades particulares, pero que ninguna de estas cualidades podría tomarse como la impresión desde donde se deriva la idea de causalidad.

En efecto, sea cual sea la cualidad que elija, observo que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto⁶

Por lo tanto, la idea de causalidad deberá derivarse de alguna relación entre objetos. Sin importar de qué objetos se trate, lo primero que observa Hume es que la contigüidad en el espacio y la prioridad en el tiempo, resultan esenciales en la relación causal. Pero, como con razón observa Hume, dos objetos pueden estar relacionados por contigüidad

5. HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Traducción, introducción y notas de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981. Por la presente edición, Ediciones Orbis, 1984. pp. 171-172

6. *Ibidem.*, p.178.

y prioridad sin estar a la vez relacionados causalmente. Por lo tanto, hace falta la conexión necesaria, que Hume examina a la luz de las dos siguientes preguntas:

¿Por qué afirmamos que es *necesario* que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener también una causa?

¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otras, y de la *creencia* por la que confiamos en esta inferencia?⁷

La respuesta a la primera pregunta es negativa y conduce a la conclusión número dos señalada más arriba. No se puede probar que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba también tener una causa. La razón que da Hume es que tendría que demostrarse a la vez la imposibilidad de que una cosa comience a existir sin causa; «y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera»⁸. Además, Hume ya ha considerado su máxima general según la cual todo lo que es diferente es separable y distinguible. Recuérdese, al respecto, que cuando Hume se refiere a la causalidad, asume que esta relación se da en el tiempo, primero el objeto A, luego el objeto B, lo que entonces los hace separables. Por lo tanto, puede concebirse el uno sin el otro, y de esta manera se puede concebir que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo. Esta ocasión es aprovechada por Hume para rechazar algunas afirmaciones a favor de la necesidad de una causa para toda nueva existencia. Así, a los que sostienen que si una cosa comienza a existir sin causa ella misma debería ser su causa, Hume responde que, excluidas las causas, no puede incluirse la cosa como causa de sí misma, pues tal afirmación afirmarí­a lo que explícitamente niega. Igual en el caso en que se supone que sería la nada la causa de lo creado.

La primera y segunda negaciones se pueden recoger en esta afirmación de Hume:

7. *Ibidem.*, p. 181.

8. *Ibidem.*, p.183.

la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original, y, ...en cuanto distinta de la experiencia, no podrá nunca llevarnos a concluir que para cada comienzo de existencia sea absolutamente necesaria una causa o cualidad productiva⁹

La tercera negación de Hume es una consecuencia de la pregunta: «¿Por qué tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares»? La pregunta conduce al tema de la conexión necesaria. Como es sabido, esta pregunta tiene una respuesta que, por lo menos en su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume no acepta abiertamente. La respuesta de Hume a la pregunta por la idea de conexión necesaria pasa por una tercera relación que él considera esencial a la causalidad; se trata de la conjunción constante, es decir, los casos repetidos en que observamos que a una determinada causa le sigue constantemente un efecto particular. Por lo pronto su afirmación es ésta:

[...]la necesidad (causal) no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión. En suma, la necesidad (causal) es algo que existe en la mente, no en los objetos¹⁰.

Esta última aclaración de Hume va a convertirse en el motivo de uno de los pasajes más recordados de su *Tratado de la naturaleza humana*. Quien de la mano de Hume haya llegado a las conclusiones de su primer libro sin duda recordará el tono melancólico de estas palabras:

Me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía... Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y hasta teólogos. ¿Cómo no nos vamos a sentir defraudados cuando acabamos comprendiendo que esta conexión (necesaria) (...) yace simplemente en nosotros mismos, que no consiste en otra cosa que en la determinación de la mente, adquirida por la costumbre, y que es esta determinación quien nos lleva a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro?¹¹

9. *Ibidem.*, p. 281.

10. *Ibidem.*, p. 293

11. *Ibidem.*, pp. 415,16,18.

La cuarta conclusión negativa de Hume se refiere al carácter no analítico de la inducción. Lo que prueba Hume es que el razonamiento inductivo no puede probarse recurriendo a la experiencia, y que tampoco hay razonamientos demostrativos que prueben que «casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido». Si se toma la experiencia como prueba del razonamiento inductivo, es claro que se incurre en una petición de principio. En efecto, decir que hay regularidades en la experiencia y presentar la experiencia como prueba de la afirmación, no es otra cosa que dar por supuesto aquello mismo que se quiere probar.

Pero las cuatro negaciones de Hume son apenas una parte de su posición en relación con el poco o ningún fundamento del conocimiento empírico. Mientras Hume sigue los principios de un empirismo basado en la percepción, sus conclusiones son el resultado lógico del desarrollo de esos mismos principios. Lo que resulta extraño es ver cómo Hume abandona el escepticismo de sus conclusiones para entregar otra versión sobre estos problemas. Esta segunda versión niega, una a una, las conclusiones que había propuesto Hume.

Después de haber afirmado que la causalidad tiene su origen en la experiencia, hay un momento en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, publicada 10 años después del *Tratado*, en donde Hume abandona esta posición. El problema no consiste tanto en que cambie de opinión, pues ya han pasado 10 años después de su *Tratado* que, como él mismo lo dice «salió muerto de las prensas». El problema es que, pese a la advertencia de Hume de dejar sólo su *Investigación* como la única obra representativa de su pensamiento, Hume mantiene firme su teoría de la percepción. Al mantener en firme su empirismo, es extraño que 10 años después de escribir su *Tratado*, afirme lo siguiente en su *investigación*:

[...] por mucho que imaginemos que sentimos libertad dentro de nosotros, un espectador normalmente podría inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter e, incluso cuando no puede, concluye en general que podría de estar perfectamente familiarizado con (...) las más secretas fuentes de nuestra disposición y carácter¹².

12. HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 1988. pp 118,119, nota a pie de página.

Esta declaración, además de convertirse en la defensa más abierta que se le puede hacer al determinismo, es la plena confirmación de que, en el deseo de resolver los problemas de una manera positiva, Hume se olvida de uno de los principios básicos de su filosofía, esto es, el principio de la copia. ¿Qué impresión puede suministrarse cuando se asume sin ningún reparo que toda acción puede tener como motivo una causa secreta? No puede haber una impresión que dé cuenta de esa causa secreta, sería absurdo pedirla cuando se la supone oculta. Pero aún más: la tesis del observador imparcial que puede inferir nuestras acciones de nuestros motivos de estar perfectamente familiarizado con todos los pormenores del caso, nos recuerda uno de los argumentos del determinismo: dadas las limitaciones naturales del entendimiento humano, éste no podría saber, sin la ayuda de Dios, que todo lo sabe, que el mundo está gobernado por leyes estrictas. En el argumento de Leibniz, Dios podría ver en Alejandro si moriría de muerte natural o envenenado; si ganaría sus batallas a Darío y a Poro; en qué lugar moriría etc.; pero, a diferencia de ese observador, nosotros sabríamos todo sobre Alejandro después de ocurridos los hechos, lo que para el observador imparcial no es otra cosa que el producto de una necesidad. En esencia, el argumento de Hume es el mismo, con la diferencia de que Hume niega en su *Tratado* esto de la necesidad causal.

Pero es que, a diferencia del *Tratado*, en la *Investigación* Hume apoya la idea según la cual «se acepta universalmente que nada existe sin una causa de su existencia», afirmación ésta que, antes que pretender negar —como lo hizo en su primera obra—, y sin usar ahora ningún argumento en su contra, acepta irrestrictamente como una creencia universal. Habría que recordar, además, que una de las seis acusaciones que un consejero de la Universidad de Edimburgo había proferido contra Hume, acusaciones que finalmente dieron como resultado la negativa de la Universidad para aceptar a Hume como profesor de filosofía moral, tenía que ver directamente con los argumentos desarrollados por Hume en contra de esa máxima, que ahora él sostenía «se acepta universalmente». Al leer la carta que Hume envía al presidente de la Universidad como respuesta a esa acusación, uno sólo puede sorprenderse de la manera como Hume retira sus conclusiones. El problema no es, repito, que Hume cambie de opinión con respecto a la necesidad de las causas; el problema ahora es que Hume afirma haber hecho referencia a la *certeza moral* como prueba del carácter evidente

de esta máxima y, aún más, que esa «certeza moral puede alcanzar un grado de firmeza tan alto como el que podría alcanzar la certeza matemática»¹³. Y Hume agrega: la proposición sobre la necesidad de las causas es tan evidente, que «sólo quienes hayan perdido todo sentido común se atreverían a dudar»¹⁴ de ella.

¿Pero por qué después de argumentar con tanta fuerza que no existe algo semejante a la necesidad natural y que tampoco es posible demostrar el carácter analítico de la inducción, Hume viene a afirmar que el conocimiento que se logra por comparación entre ideas tiene «el mismo peso y autoridad» que aquel que es garantizado por el hábito? A la luz del siguiente texto, que aparece en el quinto capítulo de la *Investigación* y desde el cual Hume comienza, digámoslo así, su tarea reconstructiva del conocimiento, bien puede uno decir que aquello de la «melancolía filosófica» ya es para Hume tema del pasado. Hume ha dicho:

Aunque concluyésemos, por ejemplo, como en la sección anterior, que en todos los razonamientos que parten de la experiencia la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento o por proceso de comprensión alguno, no hay peligro de que aquellos razonamientos de los que depende casi todo el saber (knowlwdge) sean afectados por tal descubrimiento. Aunque la mente no fuera llevada por razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ello por algún otro principio del mismo peso y autoridad. Y este principio conservará su influjo mientras la naturaleza humana siga siendo la misma¹⁵.

¿Cómo sabe Hume que la naturaleza humana seguirá siendo la misma? Si practicamos el argumento de Hume relacionado con el carácter no analítico de la inducción, habría que decir entonces que hasta el momento se ha observado que la naturaleza humana confía en el hábito, pero que es indemostrable que lo siga haciendo. Dicho de otra manera, la autoridad que se le confiere al hábito se basa en la regularidad de la naturaleza humana, y esta regularidad se basa, a la

13. HUME, David, *Mi vida. Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985. pp.52-53.

14. *Ibidem.*, p. 53.

15. HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid, 1988. pp 64-65

vez, en el hábito. ¿No es esta petición de principio lo que Hume rechaza cuando se trata de justificar la inducción por la inducción misma?

Como si fuera poco, en la «sección anterior» a la que Hume hace referencia en este pasaje, y que lleva por título «Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento», Hume ya había afirmado: es «imposible que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar (la) semejanza del pasado con el futuro» y, aunque «el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular, esto por sí solo, sin ningún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo». «Hume expone su resultado con plena franqueza y se llama a sí mismo un escéptico, (pero) no está dispuesto a aceptar la tragedia de su conclusión. Trata de suavizar su resultado llamado a la creencia en la inducción un hábito»¹⁶, ha dicho Reichenbach.

Todos sabemos que la filosofía que durante el siglo pasado se interesó por la obra de Hume, le criticó al filósofo, y con razón, el haber ofrecido una solución que no se compadecía de la naturaleza de los problemas que estaba tratando. Cómo he intentado mostrar, la pretendida solución de los problemas ofrecida por Hume tuvo que ir incluso muchas veces en contra de algunos principios básicos de su epistemología. ¿Qué hay en las soluciones de Hume y cómo más se pueden interpretar? En otras palabras, ¿por qué Hume se vio obligado a comparar el conocimiento empírico con el conocimiento racional?

Reichenbach ha sostenido que a lo largo de la historia de la filosofía un error viene acompañando todos los intentos de encontrarle una justificación al conocimiento empírico. Dicho error, en el que habría incurrido Hume, resultó de «considerar el conocimiento matemático como el prototipo de todo conocimiento»¹⁷ Como se podrá observar, la consideración de este error puede permitir ampliar la interpretación de la filosofía de Hume, explicar muchos de los cambios entre el *Tratado* y la *Investigación* y encontrar otra manera de concebir o explicar la naturaleza del conocimiento derivado de la experiencia.

16. REICHENBACH, Hans, *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985. p.99.

17. REICHENBACH, Hans, *Moderna Filosofía de la Ciencia*, Tecnos, Madrid, 1965. p. 178.

La tesis central de Reichenbach es que en Hume se da un caso paradójico: interesado como estaba en hallar el fundamento del conocimiento empírico, Hume dio por sentada la idea racionalista del conocimiento, esto es, la idea de que el mejor conocimiento es el derivado de la razón. Habría que decir, por lo pronto, que esta apreciación de Reichenbach concuerda con la expresión negativa de las conclusiones de Hume. En efecto, lo que comprueba Hume con sus negaciones es que el ideal del conocimiento racional no se puede cumplir en el conocimiento de la experiencia, y de ahí la forma como están expresadas esas negaciones, es decir, comparándolas con el conocimiento derivado por demostración.

Por racionalismo Reichenbach entiende «una filosofía que coloca a la razón por encima de las observaciones sensoriales, o que considera la razón como una fuente independiente y superior a la observación empírica²⁴. Entendido así, el racionalismo se remonta históricamente a la filosofía griega y tuvo su origen en el éxito que para los griegos representó el método deductivo en las matemáticas, especialmente en la geometría. Con esto encontraron los griegos, no sólo un conocimiento cierto en absoluto y en el cual se podía confiar con plena seguridad, sino un conocimiento a partir del cual se pretendió medir cualquier tipo de saber. Dice Reichenbach:

No resulta difícil imaginar la transición que debió ocurrir en aquel tiempo en la concepción griega del conocimiento. Se demostró por primera vez la posibilidad de un conocimiento derivado de la sola razón. Lo que hacía a este conocimiento superior al conocimiento empírico era su precisión y seguridad.¹⁸

Cabe aclarar, sin embargo, que Hume no cae abiertamente en el racionalismo que se ha descrito; no abiertamente porque es bien sabido que la base de la epistemología de Hume está en la percepción, pues a partir de ésta se erigen principios tan fundamentales como el de la copia y se examinan ideas claves como la de causalidad. No obstante, visto el problema del racionalismo desde su escepticismo –llevado de la mano este escepticismo por sus conclusiones de la no validez del conocimiento empírico– puede muy bien interpretarse que, por lo menos, Hume dio

18. *Ibidem.*, p.167.

por cierta la idea racionalista del conocimiento antes expuesta, y que fue dicha idea la que lo condujo a sus conclusiones negativas sobre el conocimiento derivado de la experiencia.

Hume buscaba justificar la conexión necesaria entre objetos relacionados de causa a efecto. La idea de conexión necesaria es analizada en busca de garantizar que, necesariamente, la relación causal es estricta en el ámbito de la naturaleza. Lo que prueba Hume es que no existe en los objetos conexión necesaria alguna, con lo que, además, no hay manera de comprobar objetivamente una relación causal rígida. Esa conexión, sin embargo, está en la mente y se llega a ella gracias al hábito. Ahora bien, al igual que no podía demostrarse que la conexión necesaria fuera objetiva, y ya que era producto sólo de una disposición psíquica, tampoco había razón lógica para inferir que el efecto de determinada causa se encontraba implícito en ésta. ¿Cuál es la conclusión de Hume? No hay justificación lógica para las proposiciones que se refieren a asuntos de hecho, ni la experiencia puede validar su verdad. No hay modo pues de justificar las proposiciones concernientes a asuntos de hecho y, por lo tanto, no hay manera de justificar el conocimiento empírico.

¿En qué momento Hume supone el racionalismo? Cuando admite, implícitamente, que el conocimiento de la experiencia tiene que ser evaluado a la luz del conocimiento preciso.

Lo que ha demostrado Hume es que el ideal racionalista del conocimiento no puede alcanzarse mediante métodos empíricos. Es la adhesión inconsciente a la teoría del conocimiento en términos del conocimiento matemático, la que conduce al escepticismo de Hume. El empirista que se convierte en escéptico no se ha despejado suficientemente del credo racionalista¹⁹.

Haciendo una extensión del punto de vista de Reichenbach, tres razones más pueden añadirse para apoyar las sugerencias que él presenta en torno al racionalismo implícito de Hume: si de verdad es cierto que Hume presupone el racionalismo, no está en contradicción

19. *Ibidem.*, p.173

con esta idea, primero, el análisis destructivo de Hume del tema de la probabilidad; segundo, algunos de los cambios de *La Investigación* con respecto al *Tratado* y, tercero, el síntoma de ese fracaso llamado «melancolía filosófica».