

## LA CREENCIA HUMEANA VISTA DESDE ALGUNOS AUTORES DE ESTE SIGLO<sup>1</sup>

Con el presente artículo pretendemos realizar un estudio sobre la creencia en el sistema de D. Hume. El interés de este tema no reside en que Hume fuera el primero en tratar esta cuestión, pues está presente en la historia de la filosofía desde Platón<sup>2</sup>. Independientemente de que el análisis de Hume constituya una de las más logradas aplicaciones de un método empirista, su importancia se encuentra en la conclusión en que culmina: No puede hablarse propiamente de un conocimiento sensible o racional del mundo externo, sino de una creencia en él.

En el presente artículo nuestro primer objetivo ha sido tratar de aclarar lo que entendía Hume por creencia, distinguiéndola de

---

<sup>1</sup> Para designar las obras de Hume se utilizarán las siguientes siglas: T. *A Treatise of Human Nature*. E. *An Enquiry concerning the human Understanding*. Para cada una de estas obras hemos utilizado dos ediciones: las de L. A. Selby Bigge editadas en Oxford, 1967 y 1966, respectivamente, y por otra parte, las de T. H. Green y T. H. Grose incluidas en el primero y cuarto tomos, respectivamente, de *The Philosophical Works of David Hume*, London, 1874-1875. Para las primeras usaremos las siglas SB, mientras que para las segundas las siglas G & G.

<sup>2</sup> Hume mantuvo de manera inequívoca la originalidad de su teoría de la creencia: «Esta operación de la mente, que da lugar a la creencia en cualquier cuestión de hecho, ha sido hasta el momento uno de los mayores misterios de la filosofía, aunque nadie haya ni siquiera sospechado que hubiera dificultad alguna en explicarla». T., Apéndice; SB., 628; G & G., T., 1-3-7, pág. 397, pues los editores de la segunda de las ediciones que utilizamos han preferido incorporar, como quiso el propio Hume, el Apéndice, o al menos parte, al texto de la primera edición del *Treatise*. Cfr. asimismo T. 1-3-7; SB., 97 n.; G & G., 397: «Este acto de la mente no ha sido por el momento explicado por filósofo alguno». Cfr. también las matizaciones de H. H. Price, *Belief*, London, 1969, pág. 158.

los dos modos de conocimiento que Hume de hecho admite: la demostración racional y la sensación. De esta manera en un segundo apartado debe quedar precisado lo que podríamos llamar el leitmotiv del artículo: la creencia en el sistema humeano se halla situada entre la sensación y el razonamiento. Si creemos que este planteamiento tiene algún valor es precisamente porque refleja, al menos en parte, la problematicidad de la noción de creencia. Esta no puede identificarse ni con la sensación ni con el juicio deductivo: Aunque resulte que la creencia es razonable por apoyarse en la experiencia pasada, y a pesar de que sin sensaciones no hubiera podido tener lugar, de una forma inmediata se debe a la imaginación y no a los sentidos o a la razón. Sólo en un último apartado intentaremos superar este planteamiento inicial, y dejando de entender la creencia desde otras categorías, pasaremos a considerarla en su propio significado positivo.

En el desarrollo de este tema hemos acudido a autores contemporáneos y a sus opiniones sobre cuestiones que Hume trató. No nos hemos propuesto con ello mostrar la trascendencia histórica de los planteamientos y conclusiones de Hume. Ciertamente creemos que este hecho está implícito en lo que escribimos, así como en muchos de los textos que citamos. En vista de ello no nos parecería injusto repetir a propósito de Hume lo que un autor del continente dijo de Kant; a saber, que fue el primero de nuestros contemporáneos. De todas forma, al acudir a autores de este siglo, nuestro propósito primordial ha sido encontrar un punto de referencia desde el cual el sistema de Hume se nos presentara con mayor profundidad.

## 1. LA CREENCIA DE HUME

Es preciso indicar que, a pesar de que en ocasiones usemos expresiones como «creer en», al hablar de la creencia no nos vamos a referir para nada a la fe o creencia en la existencia de Dios, tema que también trató Hume, sino exclusivamente a un momento de nuestra imagen de la realidad, es decir, del mundo cotidiano. En este sentido la creencia que vamos a tratar también carece de toda dimensión emotiva y afectiva.

A) Una primera caracterización, de la que nos puede ser útil partir, nos enseña que creer es tomar algo como verdadero. Efectivamente, al creer estamos «persuadidos de la verdad de aquello que concebimos»<sup>3</sup>. Para comprender esta caracterización, es necesario tener en cuenta que, sistemáticamente, la creencia debe situarse entre la sensación y el conocimiento deductivo.

B) En lo que respecta a su afinidad con la sensación, es cierto que la creencia no recae sobre sensaciones. Se cree precisamente aquello que no se ve pero, al igual que la sensación, la creencia se presenta como un acto perceptivo. Su contenido, aquello que el sujeto se representa, no es una sensación sino una idea<sup>4</sup>, es decir, la imagen de una impresión que se ha conservado en la memoria y en la imaginación<sup>5</sup>. La idea se caracteriza, para la mayor parte de los comentaristas, por ser justamente una copia de la sensación de la que se deriva. Además de ser genéticamente posterior a las sensaciones, la idea ha perdido, precisamente en virtud de este proceso genético, la intensidad o vivacidad que caracteriza a las sensaciones frente a las ideas. La vivacidad es la variable con que Hume al comienzo del *Treatise* y más tarde en la primera *Enquiry*, clasifica los contenidos de conciencia. Es fundamental a nuestros efectos, ya que, en virtud de ella, el hombre presta su asentimiento a determinadas percepciones, a saber, a las sensaciones, como si fueran reales o verdaderas, mientras que las otras se reducen a ser meras representaciones de la conciencia, ideas de la memoria o de la imaginación. Ahora bien, lo específico de la creencia es que la idea que se cree ha obtenido una intensidad o vivacidad que no le corresponde como tal idea y es precisamente en virtud de ella que el hombre le presta su asentimiento.

Por eso una segunda caracterización de la creencia sería la de ser «nada más que una representación intensa y firme de una idea cualquiera y... como tal, se aproxima en alguna medida a una impresión

---

<sup>3</sup> T. 1-3-7; SB., 97 n.; G & G., 397 n. Esta definición no es muy representativa del sistema humeano en la medida en que, como habremos de ver, éste limita normalmente la verdad a las *Relations of Ideas*. No obstante, creemos que este texto tomado como punto de partida puede ayudar a comprender la relación entre creencia y sensación que desarrollamos a continuación.

<sup>4</sup> T. 1-3-10; SB., 119-120; G & G., 418.

<sup>5</sup> T., 1-1-1; SB., 1; G & G., 311.

inmediata»<sup>6</sup>. Si bien se cree lo que no se ve, creer, para Hume, es *como si* se estuviera viendo, por lo menos en lo que respecta a la intensidad del contenido de conciencia sobre el que recae el acto perceptivo. Si, como veíamos en la primera caracterización de la creencia, estamos persuadidos de la verdad de aquello que creemos, este convencimiento se debe al mismo motivo por el que asentimos a las sensaciones inmediatas. En ambos casos se trata de percepciones que se presentan a la mente de manera intensa.

C) Por otra parte, también puede aproximarse la creencia al razonamiento, en tanto que la primera es el resultado de una asociación de percepciones: ciertamente creo una idea, pero creo porque dicha idea la asocio con una impresión presente. La creencia en una tercera caracterización que Hume hace del concepto «puede definirse con precisión como una idea vivaz relacionada con o asociada a una impresión presente»<sup>7</sup>. Precisamente de esta asociación le viene a la idea que se cree una intensidad que ella de suyo no tendría, pero que es imprescindible para lograr el asentimiento del sujeto que cree: «... cuando se nos presenta una impresión cualquiera, ésta no sólo conduce la mente a las ideas que están relacionadas con ella, sino que, igualmente, les comunica una parte de su fuerza o vivacidad»<sup>8</sup>. Dicha vivacidad es el resultado de una asociación de percepciones que, a su vez, constituye una forma de juicio: percibo humo y concluyo —juzgo— que existe fuego.

Llegados a este punto, conviene precisar que una cosa es creer en el fuego cuando se está viendo humo, y otra cosa es creer en una relación causal que una fuego a humo. Así pues, la creencia de que el fuego es la causa del humo tiene dos dimensiones distintas: Una, la representación intensa de la idea de fuego como si fuera real y otra, la noción de causalidad, es decir, de una relación especial entre fuego y humo. Esta distinción es importante, porque la creencia en la causalidad, evidentemente no sólo se da en los casos en los que anticipamos un efecto o una causa, sino que la noción de causalidad también la podemos aplicar, de hecho, a dos sensaciones que se nos presentan sucesivamente. Así, en el caso de humo y fuego, puedo creer en el fuego a la vez que suponer una relación causal

<sup>6</sup> T., 1-3-7; SB., 97; G & G., 397.

<sup>7</sup> T., 1-3-7; SB., 96; G & G., 396.

<sup>8</sup> T., 1-3-8; SB., 98; G & G., 399.

entre éste y el humo y puedo, posteriormente, pasar a corroborar lo que antes he creído y comprobar que existe efectivamente el fuego en cuestión, pero jamás podré comprobar la relación de causalidad que inicialmente establecía entre las dos percepciones. Esta siempre se deriva de una operación de la mente misma<sup>9</sup>. Por ella la creencia no se limita a ser una anticipación del futuro, sino que también es una forma de dar sentido, es decir, de unificar nuestras percepciones. Por ello, nuestra imagen del mundo contingente es para Hume el resultado del trabajo de la imaginación sobre los datos de los sentidos y no del de la razón.

Una de las tesis fundamentales de la teoría de la creencia en Hume es que ese juicio no es propiamente una deducción y, por tanto, la creencia que resulta de él no es propiamente racional. De serlo tendría que ser posible inferir de la percepción de la causa la del efecto o viceversa, cuando de hecho no soy capaz de ello: «Si se presentara un objeto a un hombre de grandes dotes y capacidad racional, si este objeto le resulta totalmente desconocido, ni siquiera tras el más detenido examen de sus propiedades sensibles será capaz de descubrir cualquiera de sus causas o de sus efectos»<sup>10</sup>. Es en virtud de la experiencia pasada<sup>11</sup> y no de la razón como nosotros realizamos esta asociación. Efectivamente, la experiencia ha permitido que la mente humana se forme unos hábitos inductivos que propiamente no están justificados por las percepciones tomadas aisladamente. «Cuando la repetición de un acto u operación da lugar a una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin apoyarse en un razonamiento o cualquier otro proceso discursivo, siempre decimos que esta propensión es el efecto de la costumbre»<sup>12</sup>. De esta forma, la aparición de una percepción determinada lleva al sujeto a anticiparse y a representarse otra percepción asociada con ella.

Cabría decir que hay, para Hume, un conocimiento racional válido que produce certeza, pero éste se limitaría a las ciencias deductivas, puramente analíticas, a las llamadas relaciones de ideas, para las que reserva Hume el término *knowledge*<sup>13</sup>. Pero al mismo tiempo,

---

<sup>9</sup> E., 7-2; SB., 75; G & G., 62.

<sup>10</sup> E., 4-1; SB., 27; G & G., 24.

<sup>11</sup> T., 1-3-6; SB., 87; G & G., 388.

<sup>12</sup> E., 5-1; SB., 43; G & G., 37.

<sup>13</sup> T., 1-3-1; SB., 70; G & G., 373.

hay que añadir, como ha mostrado G. E. Moore, que Hume admitía que las sensaciones que nos están inmediatamente presentes, y que por tanto se dan con plena vivacidad, aunque por sí solas no puedan dar lugar a juicios, y por consiguiente a conocimientos, no obstante tomadas aisladamente son indubitables. Esto es importante, porque al creer, el hombre no se limita a superar la falta de racionalidad de las asociaciones de percepciones que se refieren al mundo fenoménico. También se está superando el hecho de que las ideas, sobre todo las ideas de la imaginación, carecen de la intensidad con que se presentan las sensaciones. Así la inferencia que da lugar a la creencia es concebida desde un doble ideal de saber; por una parte, desde el ideal del conocimiento deductivo, que es fundamentalmente un ideal racionalista, pero que la filosofía empirista conserva y trata de aplicar dentro de determinados ámbitos<sup>14</sup> y por otra, desde un ideal empírico en virtud del cual, la sensación es el primero de los conocimientos. Esto explicaría por qué Hume comienza su estudio de la creencia en la *Enquiry* diciendo: «Puede, pues, ser un tema digno de curiosidad, el investigar la naturaleza del testimonio<sup>15</sup> que nos asegura una existencia real o cuestión de hecho *más allá del testimonio inmediato de los sentidos o de lo que conserva nuestra memoria*»<sup>16</sup>.

De hecho, una de las facetas más importantes de la teoría de la creencia es que permite superar el carácter atómico de las percepciones. Tal y como Hume describe la experiencia al comienzo del *Treatise* y de la *Enquiry*, ésta sería una sucesión de momentos perceptivos dispersos<sup>17</sup>. Ninguno de ellos, aisladamente, es capaz de introducir otro, y mucho menos, con la intensidad propia de una sensación. La sucesión de percepciones puede darse naturalmente, con espontaneidad en la medida en que una sensación sigue a otra,

<sup>14</sup> Cfr. el artículo de J. Zúñiga, «Locke entre Descartes y Hume: Los niveles de conocimiento», en este mismo número, pág. 141 y ss.

<sup>15</sup> He traducido *evidence* por testimonio, pues efectivamente, en inglés, el testimonio que, por ejemplo, aporta cada una de las partes en un juicio, se denomina *evidence*. Pero cabría, aunque creo que el contexto indica más bien que no sería correcto, entender *evidence* como evidencia, seguridad o certeza. En un caso, se trataría de las pruebas que podemos aducir a favor de unas inferencias, y en el otro, de un estado subjetivo y pleno de seguridad.

<sup>16</sup> E., 4-1; SB., 26; G & G., 23. Esta distinción la recoge G. E. Moore en sus *Philosophical Studies*, London, 1922, pág. 166.

<sup>17</sup> Véase la nota 21.

pero también puede darse en virtud de las facultades de la memoria, de la imaginación o de la razón, en la medida en que la mente, en lugar de sentir, recuerda, deduce o imagina. Precisamente, en tanto que en el acto de creer se relaciona una impresión presente con una idea, estamos superando esa discontinuidad, no sólo porque realizamos una asociación de percepciones sino fundamentalmente, porque al término asociado —la idea— le conferimos, con permanencia, un estatus análogo a lo sentido de manera inmediata y podemos, de esta forma trascender la singularidad y limitación de cada sensación o percepción inmediata, y representarnos imaginativamente un mundo de percepciones. De esta forma, puede decirse que, con la teoría de la creencia se salva la unidad de un mundo amenazado de disolución por una concepción atomizante de la experiencia, en virtud de la cual ésta estaría compuesta por un conjunto de percepciones que se excluyen mutuamente<sup>18</sup>.

Este logro de la teoría de la creencia también comporta una limitación. Pues la superación de una concepción atomizante supone que, efectivamente, se conocen varias facetas de un mundo que no nos está efectivamente presente en un momento dado, pero que es susceptible de irse manifestando en percepciones posteriores. Es decir supone que se conoce el futuro en la medida en que se trata de futuras percepciones nuestras, o, mejor dicho, que el futuro se va a asemejar al pasado, pero: «las siguientes proposiciones distan de ser las mismas: *he encontrado que tal objeto siempre se ha visto acompañado de tal efecto y preveo que otros objetos, que en apariencia son semejantes, se verán acompañados por efectos semejantes...* De hecho, sé que una proposición es inferida de la otra. Pero, si se insiste en que la inferencia se realiza en virtud de una cadena de razonamientos, rogaría que se mostrara en qué consiste dicha cadena. La conexión entre ambas proposiciones no es reconocible por la intuición»<sup>19</sup>. En lugar de la razón o de los sentidos, es la imaginación la que ha permitido la constitución de la creencia<sup>20</sup>. De este modo,

<sup>18</sup> S. Rábade, *La noción de experiencia en el empirismo inglés*. Diálogos. Año XI, n.º 24, abril 1973, pág. 48.

<sup>19</sup> E., 4-2; SB., 34; G & G., 30. Cfr. también *An Abstract of... a Treatise of Human Nature*, en *Hume: Theory of Knowledge*, editado por D. C. Yalden Thompson. Edinburgh, 1951, págs. 253-254.

<sup>20</sup> T., 1-3-6; SB., 92 y ss.; G & G., 393 y ss. Cfr. asimismo, S. Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, 1975, pág. 309.

nuestro mundo, en gran medida, es la elaboración de nuestra imaginación, apoyándose ciertamente en nuestra memoria y sentidos. Imaginamos lo que ni vemos ni hemos visto, ni podemos deducir, como ocurre con la mayor parte de aquello con lo que de hecho contamos en nuestra vida perceptiva.

La vertiente negativa de esta concepción de la causalidad resulta clara. Frente al racionalismo, se niega que la estructura del mundo de los fenómenos sea racional. Esta negación no quiere decir sólo que somos nosotros, las mentes percipientes, quienes establecemos las relaciones entre percepciones, de forma que cuando vemos humo, anticipamos fuego, etc., sino que esta anticipación misma no es, en el sentido más riguroso del término, racional. Para serlo, tendría que realizarse en virtud del análisis de cada una de las percepciones que se asocian: «Ningún objeto muestra, en las cualidades que presenta a los sentidos, ni las causas que lo han producido, ni los efectos que surgirán de él, ni puede nuestra razón llegar a realizar inferencia alguna en lo que respecta a la existencia real y cuestiones de hechos sin la ayuda de la experiencia»<sup>21</sup>, pues, «el efecto es totalmente distinto de la causa y jamás puede descubrirse en ella»<sup>22</sup>.

Por ello, resulta que, en realidad, el mundo que nos representamos en el acto de percepción no es realmente un mundo que hayamos comprendido. Es cierto que aparentemente este mundo tiene un orden, una aparente coherencia, pero el análisis de nuestra experiencia imposibilita nuestra seguridad al respecto en la medida en que, de hecho, ni percibimos ni deducimos conexión alguna entre fenómenos. Dicha seguridad no es, pues, el resultado de una evidencia sino de hábitos, es decir, de que estamos acostumbrados a percibir determinadas secuencias, y, por ello, lo que en el mundo de los fenómenos llamamos «inteligibilidad» «no es más que familiaridad»<sup>23</sup>. Al creer en el mundo, no hemos llegado propiamente a un conocimiento suficiente, sino que nos limitamos a apoyarnos en la experiencia pasada. Por ello, aún cuando esta última pueda, de alguna manera, validar una creencia, al mostrarnos que en el pasado siempre

<sup>21</sup> E., 4-1; SB., 27; G & G., 25.

<sup>22</sup> E., 4-1; SB., 29; G & G., 26. Cfr. también T., 1-3-6; SB., 86; G & G., 388: «Ningún objeto implica la existencia de otro si consideramos el uno o el otro en sí mismos y jamás vamos más allá (*look beyond*) de la idea que hemos formado de cada uno de ellos».

<sup>23</sup> J. Passmore, *Hume's Intentions*, London, 1968, pág. 154.

un determinado tipo de fenómenos ha seguido a otro, es necesario que el sujeto dé un salto y crea lo que, de por sí, no es ni racional ni experimentalmente evidente. De ese salto uno no es consciente. Al contrario, habría que decir que las creencias se nos van imponiendo a lo largo de la experiencia, antes de mantener que son el fruto de una elaboración consciente<sup>24</sup>.

Entonces no sólo resulta que no comprendemos el mundo, es decir, que no captamos su inteligibilidad, y que por ello sólo creemos en él, sino también que lo que *solemos* llamar conocer no es más que una forma especial de representación, a saber, la de la creencia. Esto, a su vez, explicaría la ambigüedad del término entendimiento (*understanding*) que llega a equipararse a imaginación.

En este sentido, la teoría de la creencia es una teoría negativa y polémica. Que el hombre, de hecho, realiza inferencias sobre el mundo externo, es algo indudable, pero éstas no están avaladas por la razón deductiva<sup>25</sup>. Lo que llamamos razón, en lo que respecta a cuestiones de hecho para Hume, «¿no es más que un maravilloso e ininteligible instinto en nuestras almas que nos conduce a través de una sucesión de ideas y les presta unas determinadas cualidades... Es verdad que este instinto surge de la observación y de la experiencia pasadas, pero ¿puede alguien dar la explicación última de por qué la experiencia y observación producen un efecto tal...?»<sup>26</sup>. Por ello llega Hume, en más de una ocasión, a lamentar la condición de la humanidad «obligada a obrar, razonar y creer, aunque no sea capaz, ni siquiera por la más diligente de las investigaciones, de satisfacerse con respecto al fundamento de estas operaciones o contestar las objeciones que se les puede plantear»<sup>27</sup>.

## 2. ALGUNAS CRÍTICAS MODERNAS A LA TEORÍA HUMEANA DE LA CREENCIA

Para el que compara los estudios actuales sobre la creencia y la interpretación que Hume hace de la misma, lo que más le pudiera impresionar, en lo que respecta a las diferencias entre los unos y la

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> T., 1-4-7; SB., 265; G & G., 545.

<sup>26</sup> T., 1-3-16; SB., 179; G & G., 471.

<sup>27</sup> E., 12-2; SB., 160; G & G., 132.

otra, es la desaparición, prácticamente total, de preocupación por dos problemas que, para Hume, eran de gran importancia: «¿Qué es la creencia en tanto que acto de conciencia?» y «¿en virtud de qué procesos mentales llegamos a las creencias?» En Hume, estos problemas son ampliamente tratados, si bien, en lo que respecta a la naturaleza de la vivencia de las creencias, admite que no es capaz de llegar a una definición que le satisfaga<sup>28</sup>. En lo que respecta al estudio de la génesis de nuestras creencias, ya hemos tenido ocasión de apreciar la importancia de la asociación de percepciones en la explicación humeana de la creencia. Estas cuestiones resultan actualmente de escaso interés, el deslindarse netamente los problemas psicológicos, que no interesarían a la teoría del conocimiento, y los problemas lógicos —es decir, epistemológicos—, que sí son de importancia. De los problemas que Hume se planteó, el que sigue vigente sería el de «¿cuál es el fundamento de las creencias?».

Esta preocupación por los aspectos epistemológicos de la creencia y el afán por separar su estudio de toda cuestión «psicológica», ha llevado a algún autor a mantener la irrelevancia del término *creencia* para la Epistemología: «Las creencias son bastante insignificantes para una teoría de la verdad, de la deducción, o del conocimiento en el sentido objetivo del término. Una llamada "creencia verdadera" es una creencia en una teoría que es verdadera, y si es o no verdadera, no es cuestión de creencia sino de argumento y de la situación objetiva de una discusión»<sup>29</sup>. Ciertamente que encontramos exagerada esta observación de Popper en la medida en que, como él mismo reconoce, todo conocimiento científico es provisional y falsable. Pero

---

<sup>28</sup> E., 5-2; SB., 48-49; G & G., 41-42: «Si intentáramos una definición de este sentimiento, quizá nos resultaría una tarea muy difícil, si no imposible... reconozco que es imposible explicar de manera perfecta este sentimiento o modo de concebir». Cfr. B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, 1921, pág. 251, para uno de los pocos pasajes en los que esta cuestión se trata de manera explícita.

<sup>29</sup> K. Popper, *Unended Quest: An intellectual Autobiography*, Glasgow, 1976, pág. 145. Cfr. también *Objective Knowledge: An evolutionary Approach*, London, 1974, pág. 6: Lo que interesa no es el estado psicológico de un sujeto, sino la proposición que se defiende. Pág. 25: «Me enorgullezco de no ser un filósofo de la creencia. Me interesan primordialmente ideas, teorías, y encuentro poco importante si alguien "cree" o no en ellas». Una posición que matiza la nitidez de la distinción entre el mundo de las explicaciones psicológicas y el de las explicaciones lógicas o epistemológicas, es la de P. Feyerabend, *Contra el método*, Barcelona, 1975, págs. 99 y ss.

esta exageración no deja de reflejar con claridad el esfuerzo de la epistemología actual por alejarse de cuestiones que pudieran llamarse «psicológicas». Este alejamiento de la creencia con respecto a un contexto psicológico da lugar al abandono de la explicación de la creencia como resultado de la asociación de percepciones. Este proceso ha sido fecundo, pues ha permitido ampliar la noción de creencia e incluso, transformarla en extremos importantes.

Quizá el más importante de ellos sería el reconocimiento de la disponibilidad de las creencias. En virtud de ella, se mantiene que la creencia, no es ni formal ni necesariamente un acto de conciencia como lo era para Hume. Creer, no se caracteriza por ser un momento de la actividad de la mente, sino por ser una disposición que, a su vez, da lugar a una serie de actos. «La mayoría de nuestras creencias... son inconscientes»<sup>30</sup>. Así, por ejemplo, cuando ando, de manera inconsciente estoy creyendo en la firmeza del suelo que estoy a punto de pisar. De lo contrario, andaría con unas precauciones que normalmente no tomo. Ciertamente, se puede admitir que entre los actos que una creencia determina, unos pueden ser de la conciencia de modo que conozca algunas de mis creencias, pero para nada es necesario que esto ocurra. Por ello, el acto de asentimiento propio de las dos primeras caracterizaciones de la creencia, queda relegada a una propiedad no esencial de algunas creencias. Price<sup>31</sup> ha atenuado esta diferencia entre una teoría moderna y una teoría tradicional de la creencia, indicando que con su teoría del hábito, Hume admite cierta disposicionalidad de la creencia, en tanto que el hábito sería la condición posibilitante de creencias concretas. Pero se trataría en todo caso, para Hume, y por disposición a autores actuales, de una disposición para tener determinados contenidos de conciencia.

Hay otras transformaciones de la noción de creencia que también se derivan de prescindir de la noción de asociación y de dejar de con-

---

<sup>30</sup> B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, 1921, pág. 242. Cfr. asimismo C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 5, Cambridge, Massachussets, 1974, pág. 279; L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1968, pág. 191; B. Russell, *El conocimiento humano*, Madrid, 1968, pág. 200; Ryle, G., *The Concept of Mind*, Harmondsworth, 1963, pág. 128; Ackerman, R., *Belief and Knowledge*, London, 1973, capítulo I; C. D. Broad, *The Mind and its place in nature*, London, 1968, pág. 153; R. B. Braithwaite, *The Nature of Belief*, en *Knowledge and Belief*, ed. E. Philips Griffiths, Oxford, 1968, pág. 30.

<sup>31</sup> H. H. Price, *Belief*, London, 1969, pág. 187.

cebirla en definitiva como formalmente acto de conciencia. Vimos cómo una de las peculiaridades de la creencia era que la vivacidad que nos permitía asentir a la idea en que creemos, se deriva de la asociación de ésta con una sensación. Esto tiene el inconveniente de implicar que sólo creemos en el contexto de nuestras sensaciones que forzosamente recaen sobre objetos individuales y concretos<sup>32</sup>. Es cierto que la explicación de Hume nos permite entender por qué en determinado momento soy capaz de inferir, a la vista de una imagen concreta de humo la existencia de un fuego concreto, pues la vivacidad con que se me presenta el humo, la proyecto, como se ha visto, sobre la idea de fuego. Pero no me permite en cambio, representarme con vivacidad una proposición más general como «el humo se deriva del fuego», es decir, creer en el sentido humeano del término en proposiciones generales<sup>33</sup>. Quizá ésta esa la objeción más importante a la noción humeana de creencia como «idea vivaz relacionada con una idea presente», pero hay otras que igualmente conciernen al principio de asociación de contenidos de conciencia. Por ejemplo, se ha negado que la creencia recaiga exclusivamente sobre imágenes de la conciencia y se mantiene, en cambio, que puede tener por objeto palabras<sup>34</sup>: Oigo un ruido y me digo a mí mismo «un coche» —y no necesito representarme la imagen de un automóvil—. Ahora, sería la palabra la que, propiamente, es objeto de creencia. Otro autor ha llegado a mantener que, para creer, no es necesario sentir algo con una intensidad determinada: «Frecuentemente tengo creencias sin ningún sentimiento de convicción: creo absolutamente que el Sol saldrá mañana, pero no me suscita ningún sentimiento particular la proposición en la que creo»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> H. H. Price, *O. c.*, pág. 176.

<sup>33</sup> Ciertamente que podemos aplicar a las proposiciones generales lo que Hume expone en T., 1-1-7; SB., 22; G & G., 330, sobre términos generales. En virtud del mecanismo de asociación pueden representar una serie de individuos singulares. Con ello se salvaría de alguna manera, la generalidad de algunas de nuestras percepciones, que serían en realidad ideas singulares, pero con una extensión más amplia. Pero parece que esta vivacidad como toda vivacidad que se deriva sólo de las relaciones de semejanza, no es suficiente para dar lugar a la creencia en el sentido más estricto del término, si nos atenemos a lo que Hume expone en T., 1-3-9; SB., 110; G & G., 410.

<sup>34</sup> B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, 1971, pág. 236.

<sup>35</sup> R. B. Braithwaite, *The Nature of Belief*, en *Knowledge and Belief*, ed. por E. Philips Griffiths, Oxford, 1968, pág. 37.

### 3. VALOR GNOSEOLÓGICO DE LA CREENCIA

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la dimensión fundamental de la teoría humeana de la creencia es la negación de que nuestras inferencias causales tienen validez como conocimientos de un mundo externo. Esta tesis ha reaparecido en la filosofía anglosajona de este siglo. «No podemos inferir los acontecimientos futuros a partir de los actuales. La creencia en el nexo causal es una superstición»<sup>36</sup>. Hemos visto cómo, para Hume, tanto la creencia en el efecto o en la causa, es decir, en aquel elemento de la relación causal que no nos está presente, como la creencia en la conexión entre los dos elementos, son resultados de la actividad de la mente en los procesos cognoscitivos. Esto significa que lo único que nos da la experiencia sensible serían fenómenos correlacionados: «Por lo tanto, la ciencia arranca de generalizaciones de la forma "A normalmente es seguido por B". Esta es la mayor aproximación que puede realizarse a una ley causal de tipo tradicional. Puede que, en un caso determinado, A siempre será seguido por B, pero no podemos saber esto, puesto que no podemos prever todas las circunstancias posibles que pudieran determinar que la secuencia no se realice, o que uno de sus elementos deje de aparecer. Sin embargo, si supiéramos de gran número de casos en que A es seguido por B, y de ninguno o muy pocos en los que la secuencia no se realiza, de hecho tendríamos razón en decir «A causa B», siempre y cuando no asignemos a la noción de causa ninguna de las supersticiones metafísicas que han acompañado la palabra»<sup>37</sup>. De hecho, no es infrecuente que se reconozca la dependencia de Hume de manera explícita. Así, Ayer, tras enumerar varias limitaciones de la formulación humeana de causa, mantiene: «...a pesar de estos defectos en las definiciones que Hume da de causa, los principios que les subyacen son correctos... la base

---

<sup>36</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 51361, Edición de D. F. Pears y B. F. McGuinness, London, 1971, pág. 79.

<sup>37</sup> B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, 1921, pág. 96. Cfr. asimismo la exposición de la situación más reciente del problema de la casualidad en R. Taylor, *Causation*, en *The Enciclopedia of Philosophy*, London, 1967, pág. 61 del volumen 2, que culmina en la siguiente afirmación: «En esta cuestión... nuestros progresos sobre nuestros predecesores resultan más aparentes que reales», pág. 66.

para atribuir causalidad no puede ser más que una correlación de hechos...»<sup>38</sup>.

Para Hume, la importancia de la crítica de la causalidad está fundamentalmente en que sólo ésta es capaz de proporcionarnos creencias sobre el mundo externo. «Todos nuestros razonamientos sobre cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Sólo en virtud de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos»<sup>39</sup>. Es muy importante tener esto en cuenta, pues significa que las observaciones que Hume hace sobre las inferencias causales y sus limitaciones, son *ego ipso*, observaciones que se refieren, de manera genérica, a nuestro conocimiento del mundo externo y de sus limitaciones.

A una posición semejante han llegado también autores modernos: «en el mejor de los casos, la inducción y la analogía sólo deparan probabilidad»<sup>40</sup>. Por ello, «Hoy, es un lugar común de la epistemología admitir que los resultados alcanzados por ciencia como la Física, la Química, la Biología y la Sociología, son cualitativamente diferentes a las conclusiones de las matemáticas puras... Las mencionadas ciencias son llamadas inductivas y se dice que sus conclusiones, por oposición a las de la matemática pura, sólo gozan de una gran probabilidad puesto que no son, por sí solas, evidentes y no pueden demostrarse por razonamiento concluyente»<sup>41</sup>. Se llega a reconocer la deuda con Hume de manera explícita: «Para bien y para mal, toda la discusión moderna sobre la filosofía de la inducción arranca del célebre análisis de Hume de la causalidad»<sup>42</sup>, y se entiende que las dimensiones psicológicas de la teoría no empañan su valor. «Las conclusiones escépticas de Hume no pueden rechazarse desde el supuesto

<sup>38</sup> A. Ayer, *The central Questions of philosophy*, Harmondsworth, 1976, página 179.

<sup>39</sup> E., 4-1; SB., 26; G & G., 24.

<sup>40</sup> B. Russell, *An outline of philosophy*, London, 1927, pág. 285. Cfr. también C. I. Lewis, *Mind and World Order*, New York, 1956, pág. 319; *Terminating judgements and objective Beliefs*, New York, 1965, pág. 299; A. Ayer, *Language. Truth and Logic*, London, 1967, págs. 97 y 150. Una reinterpretación fiel y explícita de la posición de Hume con respecto a la inducción puede hallarse en otra obra de Ayer, su reciente *Central Questions of Philosophy*, capítulo 7, Harmondsworth, 1976.

<sup>41</sup> W. Kneale, *Probability and Induction*, Oxford, 1966, pág. 21.

<sup>42</sup> M. Black, *Induction*, en *The Enciclopedia of Philosophy*, London, 1967, vol. 3, pág. 170.

de que se derivan de una cruda psicología de ideas e impresiones, pues su argumento puede, sin mucha dificultad, independizarse de todo supuesto psicológico. Causa y efecto son lógicamente independientes...»<sup>43</sup>.

En vista de todo esto, puede decirse que el descubrimiento de Hume al mantener que, propiamente, no conocemos el mundo externo, sino que creemos en él, es una tesis vigente, al menos como conclusión. Puede decirse con Price: «Queremos la palabra "creencia" para algo distinto... que conocer y que se contrapone a él, para aquello que es falible e indirecto, mientras que conocer es infalible y directo»<sup>44</sup>. De hecho, «en el sentido estricto del término "conocer", conocemos muy pocas cosas. Conocemos ciertos hechos sobre los datos de los sentidos, las imágenes y nuestros procesos mentales. Conocemos algunas leyes matemáticas y lógicas, pero, ¿conocemos, en el sentido estricto del término, algo más?»<sup>45</sup>. Para mostrar que este paralelismo no es sólo una semejanza en las conclusiones, parece que lo oportuno sería preguntarse qué es lo que entienden estos autores por conocimiento, pues vemos que, al tratar de la creencia, tienden a caracterizarla como algo que no llega a conocimiento en el sentido estricto del término<sup>46</sup>. Por ello, el paso siguiente ha de referirse a lo que estos autores entienden por conocimiento. Para ello, debemos preguntarnos por la suerte de lo que Hume tomó por conocimiento, a saber, el conocimiento deductivo y, de manera implícita, la sensación. No nos interesan esos conocimientos en sí mismos, sino en la medida en que nuestras creencias acerca del mundo externo están condicionadas por ambos y, al mismo tiempo, limitadas por su irreductibilidad. Efectivamente, va a resultar que, en parte, la problematicidad de la creencia se deriva de que experiencia y razón son, en última instancia, irreductibles. No cabe deducción acerca de lo sensible, ni es posible sentir conexiones lógicas: «Hume llevaba razón al decir que no pode-

---

<sup>43</sup> M. Black, art. cit., pág. 171. Cfr. asimismo R. Swinbourne, *The justification of Induction*, London, 1974, pág. 10.

<sup>44</sup> H. H. Price, *Some considerations about Belief*, en *Knowledge and Belief*, ed. por E. Philips Griffiths, Oxford, 1968, pág. 43.

<sup>45</sup> H. H. Price, art. cit., págs. 50 y ss.

<sup>46</sup> Hay que apuntar que en algunas ocasiones se emplea el término *creencia* como si se refiriera al asentimiento que prestamos a lo que conocemos o suponemos conocer. En ese caso puede decirse que el conocimiento no es sino una especie de un género que sería la creencia. No es esta nuestra intención.

mos retener lo mejor de dos mundos: Si queremos que nuestras generalizaciones tengan contenido empírico, no podrán ser lógicamente seguras; si las hacemos lógicamente seguras, las privamos de su contenido empírico»<sup>47</sup>. La función de la creencia es mediar entre los dos mundos, y permitir que, al menos algo que se parezca a un conocimiento racional nos guíe en nuestra vida. Pero esta función mediadora es responsable de parte de las limitaciones de la creencia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.

#### 4. CREENCIA Y EXPERIENCIA SENSIBLE

Hemos visto que Hume al elaborar su teoría de la creencia se atuvo a dos modelos de conocimiento: la sensación y la deducción racional. Al decir que se atiene a la sensación y a la deducción, entendemos en primer lugar, que la elaboración de la teoría de la creencia refleja estos modelos como hemos visto en el segundo apartado de este artículo; en segundo lugar que, si la creencia es creencia y no conocimiento, es precisamente porque no cabe identificarla con ninguno de ellos, y finalmente que, una parte, no toda, de su problematicidad vendría del hecho de que estos modelos no son plenamente compatibles entre sí.

En primer lugar, conviene considerar la dependencia de la creencia con respecto de la sensación. Depende de la sensación, como cualquier actividad de la mente para Hume, en la medida en que todo contenido de conciencia deriva de los sentidos, de una manera mediata o inmediata. Sin embargo, lo más importante a nuestros efectos, no es que haya una anterioridad genética y la consiguiente dependencia de las ideas en las sensaciones, sino que, como hemos visto, las sen-

---

<sup>47</sup> A. Ayer, *The concept of a Person*, London, 1973, pág. 213. El supuesto de estas palabras de Ayer es la célebre distinción entre *matters of fact* y *relations of ideas*, que desarrolló el propio Hume en E., 4-1; SB., 25 y ss.; G & G., 20 y ss. En virtud de dicha distinción, las primeras son informativas, precisamente porque la unión del sujeto con el predicado viene determinada por la experiencia pasada, mientras que las segundas son proposiciones evidentes racionalmente, en la medida en que se puede apreciar la inclusión del predicado en el sujeto. Para una crítica de esta distinción dentro del mundo anglosajón puede verse el famoso artículo de W. O. Quine, *Two dogmas of Empiricism*, en *From a logical point of view*, New York, 1963, págs. 20 y ss.

saciones son superiores a las ideas en lo que respecta a la vivacidad y detalle que poseen. Esta superioridad determina:

A) Su estructura atómica. Efectivamente, la sensación es lo primero, y una de las consecuencias de dicha superioridad estaría en que posee cierta suficiencia en tanto que objeto de una percepción aislada y completa. «... como cada una de nuestras percepciones difiere de las demás... también son distintas y separables entre sí y pueden considerarse como existentes por separado y pueden, de hecho, existir separadamente, y no necesitan de otra cosa para sostener su existencia. Son, por lo tanto, substancias en la medida en que esta definición explica lo que es una substancia»<sup>48</sup>. Si resulta que toda percepción, y no sólo las sensaciones, es atómica, ello se debe fundamentalmente a que las ideas se derivan de las sensaciones y, con ello, deben su estructura atómica, cuando son ideas compuestas, o su suficiencia —relativa—, cuando son simples, a las sensaciones. De esta manera, se esboza una concepción de los contenidos de conciencia como conjunto de percepciones en el cual unas —ideas o sensaciones—, son simples, y otras, complejas, en tanto que resultados de la combinación de varias simples. Lo importante, a nuestros efectos, no son tanto los motivos que pudieron llevarle a Hume a formular esta posición, como el hecho de que, en virtud de ella, el problema de la creencia es el problema de relacionar y unificar lo que, de por sí, es, en última instancia, irreductiblemente individual: «la mente jamás puede encontrar el efecto en la supuesta causa, ni siquiera por el examen más riguroso... Pues, el efecto es totalmente distinto de la causa y, por consiguiente, jamás puede descubrirse en ella. El movimiento de la segunda bola de billar —Hume alude al famoso ejemplo, que ya había utilizado, del choque de las bolas de billar— es totalmente distinto del movimiento del primero, y no hay nada en el primer movimiento que sugiera el otro. Si levanto en el aire una piedra o un trozo de metal, y si dejo de sostenerlo, cae inmediatamente al suelo. Pero, si se considera la cuestión a priori, ¿hay algo en esta situación que pueda dar lugar a la de un movimiento de caída, en lugar de un movimiento de subida o de otro tipo...?»<sup>49</sup>.

B) La sensación tiene sobre la idea la superioridad de una mayor intensidad y es ésta la que nos hace aceptarla como más real que

<sup>48</sup> T., 1-4-5; G & G., 518; SB., 233.

<sup>49</sup> E., 4-1; SB., 29; G & G., 26.

la idea. Hemos visto que el mecanismo asociativo determina que creer es como si sintiéramos lo que no estamos de hecho más que representando idealmente. Gracias a la asociación, como vimos, la idea adquiere la intensidad de una sensación, y esta intensidad es lo que logra el asentimiento del que cree. En ese sentido, la creencia es una versión pobre de la sensación.

C) Sin embargo, la creencia no carece de cierta legitimidad, dada ser mayor su dependencia, en sus orígenes, de la experiencia sensible que otras percepciones meramente imaginativas. No se trata sólo de que la idea en que creemos se deriva de la experiencia pasada, sino que ésta ha avalado, de manera unánime —por oposición a la cuasi creencia— el contexto perceptivo inmediato, es decir, el antecedente que acompaña dicha idea. Es decir, la experiencia pasada no sólo aporta elementos simples sino también determinadas sucesiones de percepciones<sup>50</sup>. Es cierto que todo contenido de conciencia se deriva de una impresión, pero además en el caso de la creencia legítima se trata de que también se deriva de ella la sucesión de dos percepciones. La mente pondría la unión entre ambas —lo que más específicamente constituye la idea de conexión necesaria— así como la anticipación imaginativa de la segunda cuando aparece la primera. Si las sensaciones no tuvieran un valor absoluto, la creencia no sería ni siquiera probable, siendo imposible distinguirla de la superstición: «Lo que Hume se plantea... es, si proposiciones acerca de cuestiones de hecho que no observamos de manera directa o que no podemos recordar, son justificables en virtud de un razonamiento. Pero su pregunta sólo resulta inteligible, si damos por supuesto que «el testimonio actual de los sentidos y lo que conserva la memoria» nos aseguran, al menos durante algún tiempo y de alguna manera, de la «existencia real y cuestiones de hecho». De lo contrario, ¿qué sentido tendría el plantearse si, en algún momento, tenemos razones para ir más allá de lo que nos dicen los sentidos y la memoria?»<sup>51</sup>.

D) En el punto B) vimos que, por su intensidad, la creencia hacía las veces de la sensación logrando un asentimiento que el hombre sólo presta, en principio, a ésta. La creencia también hace las veces de la sensación en la medida en que es confirmable por ésta, es

<sup>50</sup> E., 6; SB., 56 y ss.; G & G., 47 y ss.

<sup>51</sup> A. Levison, *Popper, Hume and Induction*, en *The Philosophy of Karl Popper*, Ed. P. Schilpp, La Salle, 1974, pág. 325.

decir, en la medida en que vale por una sensación. Esto no significa que *de hecho* comprobemos todas nuestras creencias. Por el contrario, es frecuente, como hemos de ver, que no sea así, sino que las demos por supuestas. Pero no impide que la creencia valga por una sensación y que debamos poder actualizar ese valor, mediante la verificación de la creencia.

¿Qué actualidad tienen estas dimensiones de la dependencia humeana con respecto a la sensación? En lo que se refiere al primer punto, debe recordarse el ya citado pasaje del *Tractatus* sobre la inferencia causal: «No podemos inferir los acontecimientos futuros a partir de los actuales. La creencia en el nexo causal es una superstición»<sup>52</sup>. Tiene interés tener en cuenta cómo Wittgenstein ha llegado a esta conclusión, pues su camino es semejante al humeano. Éste parte de la suficiencia de la percepción individual, aquél de la irreductibilidad de las proposiciones elementales: «Una proposición elemental no puede deducirse de otra»<sup>53</sup>. La posición de Wittgenstein va a influir en el desarrollo posterior del atomismo lógico<sup>54</sup>. Ciertamente esta posición ha sido sometida a críticas<sup>55</sup>, sobre todo en lo que respecta al valor de la reducción de nuestra experiencia a componentes atómicos, pero puede apreciarse que autores como Ayer<sup>56</sup> siguen manteniéndola incluso recientemente. No se trata de que se desconozca el hecho de la complejidad de la percepción, sino de que, a pesar de ello, se mantiene la posibilidad de establecer un sistema

<sup>52</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 5.1361, Ed. D. F. Pears y B. F. McGuinness, London, 1961, pág. 79.

<sup>53</sup> *O. c.*, 5.134, ed. cit., pág. 77. M. Black en su *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, 1971, pág. 243, asocia esta proposición con la 2.062: «De la existencia o no existencia de una situación de hecho es imposible inferir la existencia o no existencia de otra». Hay que tener en cuenta la proposición 4.21: «La proposición más sencilla afirma una situación de hecho», pues sólo así resulta legítimo asociar lo dicho a propósito de una situación de hecho con lo dicho sobre proposiciones elementales.

<sup>54</sup> J. O. Urmson, *Philosophical Analysis: It's development between the two world wars*. Oxford, 1969, pág. 96, en donde, además, se reconoce de manera explícita la deuda con Hume en este punto.

<sup>55</sup> R. Firth, *Sense data and the percept theory*, en *Perceiving, Sensing, and Knowing*, ed. por R. J. Swartz, New York, 1965, pág. 256, y E. McMullin, *Le déclin du fondationalisme*, *Revue Philosophique de Louvain*, tomo 74, mayo 1976, página 242.

<sup>56</sup> A. Ayer, *The central Questions of Philosophy*, Harmondsworth, 1976, páginas 140 y ss, y M. Black, *Induction*, en *The Enciclopedia of Philosophy*, London, 1967, vol. 3, pág. 171.

primario de percepciones, compuesto de sensaciones, es decir, de lo que de hecho se observa, frente a un sistema secundario, superpuesto al primero, en el que pesan más los elementos interpretativos<sup>57</sup>.

La segunda de las dimensiones de la dependencia de la creencia con respecto a la experiencia sensible ha perdido interés, pues el problema de la naturaleza y el origen de la certeza preocupa relativamente poco. En cambio, no ha ocurrido lo mismo en lo que respecta a las relaciones de la creencia con una experiencia anterior y generante —C— y posterior y verificante —D—. Aunque estos autores no se preocupan tanto por la génesis de nuestras creencias, sí tienden a estar de acuerdo en que la experiencia sensible ha de ser válida para que éstas puedan siquiera ser probables, pues lo que llamamos probable, es lo que probablemente es verdadero. Si no hubiera verdad, tampoco habría probabilidad, y esta verdad nos la da, tanto en el caso de Hume como en el de los filósofos contemporáneos que discutimos, la experiencia sensible: «... si no hay algo seguro empíricamente, nada que tenga alcance empírico será ni siquiera probable»<sup>58</sup>.

De esta forma, los autores contemporáneos tienden más bien a valorar la importancia de la experiencia para comprobar una creencia, o justificarla mientras que, en el caso de Hume, tiende a predominar la preocupación por explicar la génesis de la creencia, de modo que es la experiencia como origen de la creencia lo que cuenta para Hume. De ahí, un interesante cambio de terminología que se ha operado en la transición de Hume a autores anglosajones de nuestro siglo. A pesar de que la experiencia sensible constituye el fundamento para hablar de probabilidad y, por tanto, de verdad probable de las creencias, en Hume, que yo sepa, la expresión «creencia verdadera», salvo en el texto citado al comienzo del segundo apartado de este artículo, no aparece, mientras que es relativamente frecuente en autores contemporáneos<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> A. Ayer, *O. c.*, pág. 33. La ultimidad de la experiencia entendida como sensación pura ha sido puesta en tela de juicio por P. Feyerabend: «Es cierto que, frecuentemente, contrastamos nuestras teorías con la experiencia, pero igualmente, a menudo, invertimos el proceso. Analizamos la experiencia con ayuda de los puntos de vista más recientes y la cambiamos de acuerdo con estos puntos de vista». *Contra el Método*, Barcelona, 1975, pág. 101.

<sup>58</sup> C. I. Lewis, *Terminating judgements and objective Beliefs*, en *Perceiving, Sensing and Knowing*, ed. por R. J. Swartz, New York, 1965, pág. 326. Cfr. asimismo la pág. 290.

<sup>59</sup> B. Russell, *The Analysis of Mind*, London, 1931, pág. 231; G. E. Moore,

No se trata de que en Hume las creencias no puedan ser falsas. Lo que ocurre es que Hume, salvo en algunos textos primitivos<sup>60</sup>, tiende a entender por verdad o falsedad la propiedad formal de proposiciones según la cual el predicado está o no incluido de manera reconocible en el sujeto. A esta verdad corresponde una evidencia a la que el hombre sólo es capaz de acceder en el caso de las *Relations of ideas* y, por ello, las proposiciones, objeto de las ciencias deductivas, se distinguen netamente de las cuestiones de hecho: Sólo puede decir Hume que estas últimas son probables y una parte importante de su esfuerzo es poner de manifiesto la imposibilidad de superar esta distinción. La verdad que podemos conocer no es, por tanto, la verdad de las creencias, sino la verdad de las matemáticas<sup>61</sup>.

Con respecto a las creencias, conviene recordar lo ya escrito sobre su doble dimensión. Al creer, por una parte afirmamos una cierta clase de conexión entre dos percepciones, y por otra se cree que cuando aparece, va a sucederle otro determinado. La creencia en la conexión necesaria no es verificable por las sensaciones que nos reflejarían un mundo exterior, precisamente porque, como ya expusimos, se deriva de una sensación de reflexión, obtenida de la operación de la mente. En cambio, la creencia de que un segundo término va a acompañar a un primero es lo que sí puede verificarse y, en ese sentido, cabe hablar de verdad o falsedad de la creencia. Sin embargo, aunque Hume admite, en cierta medida, la verificación<sup>62</sup>, lo importante, para él, es más bien la génesis de las creencias que, por sí sola, es insuficiente para que podamos decir que una creencia es verdadera: mi experiencia pasada me puede decir que siempre, cada veinticuatro horas aproximadamente, ha salido el sol, pero eso no me asegura de que la proposición «el sol saldrá mañana» es verdad. En cambio, si estoy levantado mañana, a una hora determinada, podré comprobar esta proposición y asegurar su verdad. En los autores contemporáneos, aunque se admita la derivación de la experiencia de nuestros contenidos de conciencia<sup>63</sup>, lo importante, para ellos, es más bien la veri-

---

*Some main problems of philosophy*, London, 1969, pág. 279; A. Quinton, *Knowledge and Belief*, en *Enciclopedia of Philosophy*, London, 1967, vol. 4, pág. 346.

<sup>60</sup> T., 3-1-1; SB., 458; G & G., II-236, y T., 2-3-10; SB., 448; G & G., 223.

<sup>61</sup> E., 4-1; SB., 25; G & G., 20.

<sup>62</sup> Noxon, J., *Hume's philosophical Development*, Oxford, 1973, págs. 91 y ss.

<sup>63</sup> Por ejemplo, C. I. Lewis, «Todo conocimiento empírico se apoya en última instancia en la conciencia de lo dado y en la predicción de determinados pasajes

ficación. La dependencia humeana con respecto a una concepción genética de la creencia viene forzada por su concepción de ésta como resultado de la unión de una sensación presente con una idea de la imaginación. Sin la vivacidad de la sensación, como vimos, no cabe que el sujeto asienta a la idea. Esta vivacidad es determinada por un objeto que se nos presenta en su individualidad. Así, para Hume, una de las condiciones para creer que el sol va a salir mañana es precisamente que lo estoy viendo ahora. Los autores modernos que venimos estudiando tienden a mantener que creemos en proposiciones más que en ideas, y que éstas tienen, por razones que veremos a continuación, una extensión general, lo que no puede ocurrir en el caso de las creencias humeanas. Un principio de extensión general permite —y requiere— una verificación mucho mayor que una proposición particular. Sería la diferencia entre afirmar que «el sol saldrá mañana», lo cual sólo puedo verificar en unos momentos y lugares muy determinados, y mantener que «el sol sale todas las mañanas», lo cual exige una verificación mucho más extensa.

En lo que respecta a la estructura de la experiencia, vemos que hay una continuidad importante entre los autores contemporáneos y Hume, y que esta semejanza es relevante para comprender los problemas que suscita la creencia. En cambio, si bien coinciden en pensar que la creencia por no ser plenamente inteligible, se apoya en la experiencia, difieren porque los autores modernos valoran más la verificación que la experiencia generante, que es para Hume, lo más fundamental.

A este cambio también ha contribuido el hecho de que en Hume, no se distingue entre creencias que forman parte de nuestra experiencia cotidiana y creencias científicas, es decir, creencias que son el resultado de una investigación consciente sobre el mundo fenoménico. Mientras que, en el caso de Hume «la naturaleza en virtud de una necesidad absoluta e incontrolable nos ha llevado a juzgar —léase creer— de la misma manera que sentimos o respiramos»<sup>64</sup>, la actitud de Popper, por ejemplo, que trata el problema desde el campo de la Epistemología es totalmente distinta. Para él, el verdadero conoci-

---

de experiencia posterior como algo que se dará o que pudiera darse», *Terminating judgements and objective Beliefs*, en *Perceiving, Sensing and Knowing*, ed. por R. Swartz, New York, 1965, pág. 289.

<sup>64</sup> T., 1-4-1; SB., 183; G & G., 474.

miento es el conocimiento científico, y esta convicción da lugar a palabras despectivas respecto a Hume como las siguientes: «Incluso Hume... casi identificaba el conocimiento humano con hábitos humanos. El conocimiento humano sería lo que casi todo el mundo conoce: Que el gato está sobre el felpudo, que Julio César fue asesinado, que la hierba es verde. Todo esto me parecía —está hablando de su juventud— totalmente carente de interés. Lo que era interesante era el conocimiento problemático, el crecimiento del conocimiento, el descubrimiento. Si hemos de conceptualizar la teoría del conocimiento como una teoría del descubrimiento, entonces, lo más oportuno es fijarse en el descubrimiento científico»<sup>65</sup>.

Las creencias popperianas son mucho más fáciles de revisar que las humeanas, como es más fácil desechar una teoría científica que dejar de pensar que el fuego quema, que el agua ahoga, que el sol saldrá mañana, etc. Estas creencias sólo son lógicamente cuestionables, y no como en el caso de las hipótesis científicas, históricamente superadas o superables. Precisamente, la superioridad de la posición popperiana estaría en que responde a una situación histórica: la de la ciencia que ha evolucionado en una medida y con una radicalidad que Hume no podía sospechar. En cambio, la superioridad de Hume estaría en que se vincularía el conocimiento científico con el conocimiento cotidiano procurando fundar el primero en el segundo. La teoría de la creencia se inserta en Hume dentro de una teoría de la naturaleza humana, que sería la clave de las demás ciencias<sup>66</sup>. Dicha teoría cumpliría la función que, tradicionalmente desde Aristóteles, se atribuye a la filosofía primera o metafísica<sup>67</sup>, aunque por supuesto, no se acude a la noción de ser, a saber, la de estudiar los supuestos de todo conocimiento científico. Por ello, la experiencia sensible se presenta como algo último, y en cierta medida fundante: la duda que pudiera tenerse en ellas se extiende *eo ipso* a cuanto constituyen. Por ejemplo, siempre que se acude, aunque sea implícitamente, al principio «el futuro se parecerá al pasado», como ocurre tanto en nuestra experiencia cotidiana como en el caso de la investigación científica, Hume nos muestra que se está realizando un salto

---

<sup>65</sup> K. Popper, *Unended Quest*, Glasgow, 1976, pág. 9. Cfr. asimismo *Lógica de la Investigación científica*, Madrid, 1967, pág. 19.

<sup>66</sup> T., *Introducción*; SB., XIX; G & G., 306.

<sup>67</sup> *Metafísica*, 1003 a 20 y ss.

desde el punto de vista del discurso deductivo. Hume se preocupa mucho más de este hecho, en la medida en que afecta a nuestras creencias cotidianas, y por ello, no puede vislumbrar su dimensión positiva, a saber, que permite el progreso de la ciencia.

Estas aclaraciones nos pueden servir para entender cómo Hume concibe las creencias como algo en lo que el hombre se encuentra definitivamente instalado, y cuya validez, por tanto, no puede depender de su verificación, aún cuando lógicamente haya que admitir la posibilidad de que los acontecimientos futuros nos hagan revisarlas. A lo sumo derivarían una cierta validez de su génesis. En cambio, para Popper, lo propio de una hipótesis es precisamente, si no su verificabilidad, al menos su falsabilidad, es decir, su dependencia en nuestras percepciones futuras.

## 5. CREENCIA E INDUCCIÓN

Si pasamos al segundo modelo desde el cual Hume elaboró su teoría de la creencia, a saber, el conocimiento matemático, podremos apreciar que la misma temática que hemos tratado en el apartado anterior, reaparece, si bien desde una perspectiva nueva. Efectivamente, en el tema de la creencia confluyen ambos modelos, y en alguna medida la problematicidad de la noción de creencia está más bien en dicha confluencia de un conocimiento deductivo y de unos hechos experimentales. El conocimiento deductivo es una unión entre elementos distintos. La dificultad de superar esta diversidad entre elementos distintos queda claramente expuesta en el siguiente texto del *Tractatus*. «Sólo podríamos conocer —nuestras acciones futuras— si la causalidad fuera una necesidad interna semejante a la de una inferencia lógica»<sup>68</sup>. De hecho, ha sido la moderna discusión sobre la inducción el contexto dentro del cual se ha intentado superar la limitación del conocimiento racional a la hora de tratar de unir momentos atómicos de nuestra experiencia real o posible. Podrían distinguirse cuatro grupos de contestaciones al problema humeano<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5,1362, Ed. de D. F. Pears y B. F. Mc Guinness, London, 1961, pág. 79.

<sup>69</sup> En este punto, vamos a seguir las exposiciones de M. Black, *Induction*, en *The Enciclopedia of Philosophy*, ed. D. Edwards, London, 1967, vol. 3, págs. 172 y ss., y R. Swinbourne, *The Justification of Induction*, London, 1974, págs. 1 y ss.

1) Cabría, en primer lugar, mantener lo que se ha denominado «una justificación analítica» que consistiría en aceptar unas pautas inductivas como más satisfactorias que las restantes. El criterio que permitiría esta elección sería la proximidad de cada una de éstas al conocimiento deductivo. En un segundo momento, se rechazaría o aceptaría diversos procedimientos inductivos según se ajustaran o no a la pauta aceptada. Ciertamente, la elección entre distintas alternativas de procedimientos inductivos no parece que estuviera al alcance de Hume por la situación de la matemática de su tiempo. De todas maneras, opera en temas de creencia religiosa mostrando, por ejemplo, que la creencia en los milagros no es legítima, no porque no sea rigurosamente racional —ninguna creencia lo es— sino porque no es ni siquiera razonable, en el sentido en que pudiera serlo la inferencia causal. Ello implica confianza en creencias que han sido avaladas plenamente por la experiencia pasada. De esta forma, se estaría, de alguna manera, llevando a cabo la segunda dimensión de esta solución <sup>70</sup>.

2) Existe una llamada concepción inductiva que fundamentaría la inducción en el hecho de que las pautas empleadas han obtenido resultados satisfactorios en el pasado <sup>71</sup>. Esto es lo que de una forma contundente rechaza Hume <sup>72</sup>, aunque Hume conociera bien el hecho de que la experiencia tiende a confirmar nuestras creencias.

3) En tercer lugar, habría que reseñar la llamada justificación pragmática. Por pragmatismo no hay que entender el que la acción o comportamiento, de alguna manera, dé validez a nuestras creencias.

---

<sup>70</sup> Cfr. sobre todo E., 10; SB., 109 y ss.; G & G., 89 y ss. En definitiva, «Un hombre cuerdo ajusta su creencia al testimonio de los sentidos. En el caso de las conclusiones que se fundan en una experiencia infalible, espera el acontecimiento con seguridad plena, y considera su experiencia pasada como una prueba completa a favor de la existencia futura de dicho acontecimiento. En otros casos procede con mayor cautela... considera qué alternativa está apoyada por un número mayor de experiencias...». SB., 110; G & G., 89. En cambio, el que cree en un milagro es el que precisamente no sigue este procedimiento. SB., 111; G & G., 90 y *passim*.

<sup>71</sup> R. Swinbourne, *The justification of induction*, London, 1974, pág. 13.

<sup>72</sup> A. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Harmondsworth, 1976, página 139. «Pero, aunque el principio —de que el futuro se parecerá al pasado— no es seguro, ¿no se puede, al menos, mostrar que es probable? La contestación de Hume es que puesto que juicios de probabilidad han de apoyarse a su vez en la experiencia pasada, cualquier intento de atribuir probabilidad al principio sería fatalmente circular».

Es cierto que el propio Hume, en alguna medida, permite una interpretación de este tipo<sup>73</sup>, pero en este contexto se entiende por práctica, la práctica teórica, es decir, científica. En definitiva, se trataría de adoptar determinados procedimientos con la convicción de que su mismo empleo exigiría su rechazo al resultar falsos o menos satisfactorios que otros<sup>74</sup>. Para Black<sup>75</sup>, la limitación de esta interpretación estaría en el hecho de que se carecería de criterios no sólo para aceptar procedimientos inductivos, sino también resultados.

4) Una posición sobre la que nos detendremos más ampliamente es la de K. Popper, que consiste propiamente en negar no sólo la validez, sino incluso la existencia y necesidad de la inducción. En él es donde más claramente se aprecia el deseo de fundamentar las creencias, no tanto en una experiencia previa de la que se derivarían, cuanto en un proceso de verificación o, mejor dicho, de falsación posterior: «No hay inducción, porque las teorías universales no pueden deducirse de proposiciones singulares, pero pueden refutarse por proposiciones puesto que pueden chocar con descripciones de hechos observables»<sup>76</sup>. Esta orientación hacia la verificación posterior se relaciona con la conciencia de que la génesis de las creencias es más bien una cuestión psicológica y que, por tanto, no compete a la teoría del conocimiento, mientras que la preocupación por el valor lógico o por la verificación se desentiende de dicha génesis y se centra en el valor gnoseológico de las leyes que se enuncian. Así, Popper puede decir «la verdadera cuestión no se refiere a las fuentes. Más bien nos planteamos la pregunta de si la afirmación que se ha hecho es verdadera, es decir, si está de acuerdo con los hechos, ... y tratamos de descubrir esto en la medida de nuestras posibilidades, examinando o poniendo la afirmación a prueba»<sup>77</sup>. En este punto, como habíamos indicado, la posición de Popper es aproximable a la de autores como

<sup>73</sup> Cfr. el artículo de F. Hernández Borque, *Hume y Merleau Ponty, filósofos de la experiencia*, en este mismo número, pág. 96 y ss.

<sup>74</sup> R. Swinbourne, *O. c.*, pág. 14.

<sup>75</sup> M. Black, *Induction*, en *Enciclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, London, 1967, vol. 3, pág. 176.

<sup>76</sup> K. Popper, *Unended Quest*, Glasgow, 1976, pág. 86. Cfr. asimismo *Conjectures and Refutations*, London, 1972, pág. 46, y *Objective Knowledge: An evolutionary approach*, London, 1974, pág. 23: «...la inducción —la formación de un hábito por medio de repetición— es un mito».

<sup>77</sup> K. Popper, *Conjectures and Refutations*, ed. cit., pág. 27.

Ayer, no porque éstos nieguen la inducción, sino porque entienden que lo principal es la verificación de proposiciones. «Aunque en lo fundamental estamos de acuerdo con la posición epistemológica de Hume acerca de la validez de principios generales, no aceptamos su explicación sobre el modo en que dichas proposiciones son elaboradas. No sostenemos, como parece que él mantuvo, que toda hipótesis general, es, de hecho, una generalización realizada a partir de un número de casos observables. El científico no formula sus leyes sólo en virtud de haberlas visto ejemplificarse en casos particulares. A veces considera la posibilidad de una ley antes de poseer la evidencia que la justifique»<sup>78</sup>.

El propio Popper reconoce, incluso exageradamente, su deuda con Hume: «Mantengo con Hume que sencillamente no existe una entidad lógica del tipo de la inferencia inductiva...»<sup>79</sup>. La habilidad de Popper es que mitiga con su criterio de falsabilidad los efectos de una posición que atribuye a Hume, mucho más escéptica en definitiva de lo que en realidad fue la del pensador escocés, como habremos de ver. Por ello puede escribir: «Si creencia quiere decir aquí nuestra incapacidad para dudar de leyes naturales y de la constancia de regularidades naturales, entonces Hume llevaba razón... Sin embargo, si el término "creencia" debe referirse a nuestra aceptación de teorías científicas —una aceptación provisional que va unida a la disposición a revisar una teoría si llegamos a concebir un método de verificación que no es capaz de satisfacer— entonces Hume se equivoca. En la aceptación de dichas teorías no hay nada irracional»<sup>80</sup>. Precisamente la creencia de Hume tiene la misma propiedad que Popper atribuye a la hipótesis falsable, la de ser revisable, aunque también sea cierto que Hume tendía a creer que las creencias que efectivamente alcanzamos rara vez pierden su certeza.

Varios autores contemporáneos han mostrado que, de hecho, Popper no está tan lejos de Hume desde el momento en que la aplicación del criterio de falsabilidad exige que aceptemos lo que hasta el momento no se ha mostrado que sea inválido<sup>81</sup>. Estas críticas han

<sup>78</sup> A. Ayer, *Language, Truth and Knowledge*, London, 1967, pág. 137.

<sup>79</sup> K. Popper, *Replies to my critics*, en *The Philosophy of K. Popper*, Ed. P. Schilpp, La Salle, 1974, pág. 1015.

<sup>80</sup> K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, 1972, pág. 51.

<sup>81</sup> A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, London, 1969, pág. 91; A. Ayer, *The central questions of Philosophy*, Harmondsworth, 1976, pág. 158; M. Black, *Induc-*

aparecido en el artículo que Levison escribió en el volumen de la *Library of Living Philosophers* dedicado a Popper. Allí se afirma que «a no ser que los casos que hemos podido observar de una predicción que ha resultado ser acertada realizada a partir de una tesis determinada, nos dan razón para suponer que en el futuro seguirá ocurriendo lo mismo, no tenemos motivos para pensar que una predicción que se deriva de una teoría que ha sido comprobada, es verdadera y no falsa, y por tanto, ninguna razón para preferir una predicción determinada a sus contrarios... Algún concepto de razonamiento inductivo... es necesario para justificar nuestra seguridad de que un experimento puede repetirse con éxito»<sup>82</sup>. Sin embargo, para Popper «... a pesar de la racionalidad de la teoría que ha sido mejor avalada experimentalmente... esta decisión no es "racional" en el sentido de apoyarse en buenas razones a favor de la expectativa de que resultará una elección acertada. No puede haber buenas razones en este sentido, y éste es precisamente el resultado al que llegó Hume»<sup>83</sup>. No existen, pues, para Popper razones buenas. No opera la ciencia inductivamente, sino mediante un método de *trial and error*, aunque esto parezca en definitiva admitir algunos de los supuestos de la inducción.

Todo esto ha revertido sobre la interpretación de la doctrina de Hume. Algunos autores han mantenido que Hume era escéptico. Así, Popper afirma a propósito de la creencia en Hume que «concluyó... que nuestra creencia en teorías es irracional»<sup>84</sup>. Es cierto, desde luego, que Hume no será capaz de elevar la inducción al nivel de la evidencia de una deducción. Sin embargo, puede apreciarse en Hume un esfuerzo por lograr mayores fundamentos epistemológicos para el conocimiento empírico, aún cuando éstos en ningún momento lle-

---

tion, en *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. P. Edwards, London, 1967, pág. 173 del vol. 3.

<sup>82</sup> A. Levison, *Popper, Hume and Induction*, en *The Philosophy of K. Popper*, Ed. P. Schilpp, La Salle, 1974, pág. 328.

<sup>83</sup> K. Popper, *Replies to my critics*, O. c., pág. 1026.

<sup>84</sup> K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, 1972, pág. 51. Cfr. asimismo *Objective Knowledge...*, London, 1974, pág. 100; C. I. Lewis, *Terminating judgments and objective beliefs*, en *Perceiving, Sensing and Knowing*, ed. por R. Swartz, New York, 1965, pág. 318: «Como Hume mantuvo con toda la razón, la única alternativa a admitir que dichas conexiones —las del mundo fenoménico— son válidas es el escepticismo...».

guen a ser plenos. Passmore<sup>85</sup> ha descrito cómo el haber relacionado la creencia con la inferencia causal le permite a Hume superar las limitaciones de la creencia entendida en sus primeras formulaciones, meramente como una idea vivaz. Ahora, por el contrario, la creencia se hace momento de una imagen total de la realidad. En ese sentido, la creencia en la causalidad no se reduciría solamente a una vivencia sino que tendría por fuerza un contenido objetivo que permite su constatación<sup>86</sup>. Uno de los aciertos de la exposición que Passmore hace del tema es que muestra cómo la posición definitiva de Hume es el resultado de una evolución, movida por el afán de encontrar criterios objetivos que validen unas creencias y desacrediten otras.

Si nos atenemos a las palabras del propio Hume, vemos que, dentro de la irracionalidad de las cuestiones de hecho, cabe aducir en favor de una creencia o bien pruebas, es decir, «argumentos que se derivan de la relación de causa y efecto, y que son totalmente inmutables a la duda y la incertidumbre»<sup>87</sup>, o bien, argumentos meramente probables que dan una evidencia limitada<sup>88</sup>. Es decir, en lo que respecta a cuestiones de hecho, cabe una certeza plena derivada de la aprehensión de una conexión causal, o cabe que, habiendo razones para mantener una creencia, éstas no sean suficientes como para adherirse plenamente a ella. De ahí que para Hume la experiencia pasada sea efectivamente un criterio, y su crítica a los argumentos en favor de la existencia de Dios se realice desde este punto de vista. Unas observaciones hechas en contra de los milagros, en este contexto, constituyen un buen ejemplo de ello: «Un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza y como una experiencia firme e inalterada ha establecido dichas leyes, la prueba en contra de un milagro es tan completa como puede serlo cualquier argumento que se apoya en la experiencia...»<sup>89</sup>.

Por ello, con su teoría de la creencia no sólo se propuso Hume mostrar que se puede aplicar la deducción al mundo fenoménico: También quiere permitir que se distingan las creencias legítimas,

<sup>85</sup> J. Passmore, *Hume's Intentions*, London, 1968, págs. 61 y ss.

<sup>86</sup> Así, en T., 1-3-15, nos va a poder dar una lista de leyes para apreciar si se da o no la relación causal.

<sup>87</sup> T., 1-3-11; SB., 124; G & G., 423.

<sup>88</sup> *Ibidem*. Cfr. asimismo E., 6; SB., 56; G & G., 47, y E., 10-1; SB., 110; G & G., 89.

<sup>89</sup> E., 10-1; SB., 114; G & G., 93.

que Price llama justificables<sup>90</sup>, y que surgirían de la experiencia de conjunciones constantes en el pasado, de otras que el hombre debe con la ayuda de la filosofía superar, derivadas de la semejanza de percepciones o de causas patológicas<sup>91</sup>. Por ello, Passmore<sup>92</sup> ha indicado que Hume busca una «lógica» que le permitiera dar entrada a la sensibilidad y al instinto en nuestra concepción del conocimiento, y, al mismo tiempo, a pesar de admitir esta «irracionalidad», formular los criterios necesarios para evitar creencias supersticiosas. Creemos que, en este sentido, la interpretación de G. E. Moore, desarrollada en el artículo *Hume's Philosophy*, se ajusta más a la realidad del sistema del filósofo escocés. Distingue entre el escepticismo que pudiera alcanzar Hume en el tema de la creencia en el mundo externo y el escepticismo mucho más mitigado en lo que respecta a la causalidad<sup>93</sup>. Recuerda cómo Hume acaba la *Enquiry* recomendando que para cuestiones de hecho, se empleara «el razonamiento experimental», es decir, se acudiera a la experiencia pasada para avalar nuestras creencias<sup>94</sup>. Tan es así que el propio Moore pudo hablar sin caer en impropiedad, de Hume como defensor de un *conocimiento verdadero* de lo contingente<sup>95</sup>.

Por el contrario, Popper se empeña en desconocer que existe para Hume una racionalidad intermedia entre el puro azar y la racionalidad de las relaciones de ideas y, en ese sentido, Moore ha interpretado, a nuestro juicio adecuadamente, a Hume al mostrar que trataba de describir las propiedades que poseen «las opiniones que sabemos que son verdaderas con el objetivo de convencernos de que cualquiera que no posea estas características es de una clase que no podemos saber si es o no verdadera»<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> H. H. Price, *Belief*, London, 1969, pág. 173.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pág. 179. Cfr. también pág. 175.

<sup>92</sup> J. Passmore, *Hume's Intentions*, London, 1968, pág. 154.

<sup>93</sup> G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London, 1922, pág. 164.

<sup>94</sup> E., 123; SB., 165; G & G., 135.

<sup>95</sup> G. E. Moore, *Some main Problems of Philosophy*, London, 1969, pág. 89. Cfr. también J. Laird, *Hume's Philosophy of human nature*, London, 1932, pág. 92.

<sup>96</sup> G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London, 1922, pág. 147. El propio Moore en *Some main problems of philosophy*, London, 1969, pág. 91, da una formulación alternativa del problema que Hume se planteó que igualmente pone de manifiesto que la intención de éste era alcanzar un canon de conocimiento aplicable a nuestras creencias sobre el mundo fenoménico. En este sentido lo que pretendería sería responder a la siguiente pregunta: «Bajo qué condiciones conoce el hombre la existencia de algo que nunca ha aprehendido directamente...».

## 6. CREENCIA Y REALIDAD

Al acudir a la razón y a la sensación como modelos desde los cuales debe entenderse la creencia, hemos buscado unas perspectivas que, precisamente por haber sido en determinado momento las humeanas, nos podrían deparar una visión sobre la creencia. De alguna manera, estas perspectivas han resultado fecundas, pues nos han permitido comprender en qué podría consistir la limitación gnoseológica de la creencia. Sin embargo, podría plantearse la duda de si el hecho de que ninguno de los dos modelos —sensación y razón— nos sirvan para comprender la creencia, es sencillamente porque, tomados como modelos puros son incompatibles, o bien, porque de alguna manera, la creencia tiene una realidad propia que supera a los dos modelos. Aunque a mi juicio lo primero es históricamente correcto, es decir, no puede decirse que razón y sensación sean compatibles en el filósofo escocés, creo que es justo admitir que Hume también aceptaría la segunda hipótesis desde el momento en que resulta que la creencia se debe a la acción de la imaginación y no de los sentidos o de la razón. En la presente sección pretendemos mostrar que la dificultad de comprender la creencia procede de la creencia misma y del modo en que permite que interpretemos sensaciones. Aquí también, aunque haya sufrido alteraciones de importancia en manos de filósofos contemporáneos, la distancia que les separa de Hume no es tan grande. Por otra parte, la exposición de esta cuestión nos puede permitir comprender mejor la función de la creencia en una concepción determinada de la realidad.

En este sentido, es fundamental tener en cuenta que la creencia significa que en el mundo de mis percepciones, se introduce, al creer, una determinada trascendencia. Ciertamente, cuando creo, según Hume, tengo una imagen vivaz que, en virtud de su vivacidad puedo equiparar a una sensación, pero por mucha que sea la vivacidad de aquello que creemos, nunca será tan grande como para que lleguemos a confundir el fuego en el que creo con un fuego que me es visible. El sujeto sigue pensando que se trata de una imagen y, en ese sentido, sabría que cree y no confundiría su creencia con una sensación. Lo propio de la creencia parece ser que la imagen remita a un obje-

to<sup>97</sup>. Al hablar de objeto me refiero a objetos físicos, pues es claro que, para Hume, «no hay nada presente a la mente sino percepciones»<sup>98</sup>. Los objetos a los que aludo serían trascendentes, no con respecto a la mente, sino con respecto a percepciones instantáneas. Ciertamente que se trataría de objetos que, además, están presentes en las imágenes: las imágenes son imágenes de objetos, pero éstos no agotan su realidad en esta presencialidad instantánea. Por oposición a la imagen, el objeto admite percepción en otros momentos, admite otras imágenes y en ese sentido trasciende al instante perceptual. Lo que sería fundamental es que la creencia permite trascender la atomicidad de nuestras percepciones, no sólo porque sea forma de pasar de una percepción a otra, sino porque al creer, asignamos una realidad a aquello que es objeto de nuestra creencia.

El mayor problema que suscitaba el ponderar la vivacidad de la creencia es que oscurece este hecho, pues parece como si creer no fuera más que tener una idea con vivacidad. En cambio, la importancia de introducir la experiencia pasada y el hábito, está en que se muestra que el acto de creer supone una interpretación de la realidad. Vemos una idea con intensidad, pero es que, además, la vemos en una relación causal, relación que no es la mera repetición de experiencias pasadas sino que actualiza un hábito o conclusión derivada de éstas. Para creer algo tengo que suponer que el mundo es de determinada manera, por ejemplo, que el Sol sale todos los días, y, de una manera más radical, tengo que aceptar que hay algo, no en el sentido restringido de que tengamos unas sensaciones atómicas, sino de una manera más radical de que algo permanece fuera de mi campo perceptivo y, sin embargo, está relacionado con él.

Hume pareció entender esto cuando dedicó uno de los capítulos más extensos del primer libro del *Treatise*, a la creencia en objetos que nos trascienden<sup>99</sup>. Aparenta efectivamente partir de Locke cuando plantea el problema como si se tratara de pasar de la sensación

---

<sup>97</sup> Ciertamente que, en ocasiones, lo percibido es identificado por Hume con objeto... En este punto como en otros, procuraremos desarrollar un aspecto de la teoría de Hume, dejando de lado sus pretensiones más descriptivas y sus implicaciones ontológicas.

<sup>98</sup> T., 1-2-6; SB., 67; G & G., 371.

<sup>99</sup> T., 1-4-2; SB., 187; G & G., 478.

a la idea de un objeto<sup>100</sup>. De su análisis parece desprenderse que o bien percibimos una sensación, o bien percibimos una idea. La idea en su abstracción, no sólo es inferior a la sensación. Su idealidad parece apuntar a una permanencia que la sensación, por sí sola, no puede tener. Esta permanencia es lo propio de la idea de un objeto, por oposición a una sensación. Creemos que se podría mantener que esta objetividad es necesaria para que pueda darse una inferencia causal: Tengo la idea de fuego referida a un mundo que constituye el trasfondo de mis sensaciones, un mundo trascendente y permanente. Al creer no sólo realizamos un acto de conciencia sino que atribuimos realidad al objeto de la creencia.

Ciertamente, esta interpretación de la creencia en Hume exige ir más allá de las dos primeras caracterizaciones de creencia que se expusieron en la primera parte de este trabajo —la creencia como aceptación de la verdad de una percepción y la creencia como una idea vivaz—. Además, significa involucrar la creencia, entendida en su tercera acepción, como ocasionada por la inferencia causal —con la creencia en la trascendencia de objetos, y esto, ciertamente, no lo hace Hume en ningún momento. Al contrario, él tiende a mostrar la diferencia entre la causalidad y la creencia en el mundo externo. Sin embargo, la gravedad de la sección del *Treatise* dedicada a la creencia en objetos externos bien pudiera venir precisamente de que siendo un supuesto de la inferencia causal, no admite la misma justificación que ésta. En todo caso, creemos que es esclarecedor el siguiente pasaje del *Treatise* en que el término realidad es extendido a nuestras ideas: «...de las impresiones e ideas de la memoria formamos una especie de sistema que incluye cuanto hemos recordado como estando presente bien a la reflexión interna, bien a los sentidos, y nos complace llamar a cada elemento de este sistema, una realidad. Pero la mente no para aquí. Pues, al encontrar que, con este sistema de percepciones, hay otro conexas por la costumbre o, si se quiere, por la conexión de causa y efecto, procede a representarse dichas ideas y como siente que, en determinado sentido, está determinada de forma necesaria a considerar dichas ideas y que la costumbre o relación que la determina no admite la menor varia-

---

<sup>100</sup> R. Firth, *Sense data and the percept theory*, en *Perceiving, Sensing and Knowing*, Ed. R. J. Swartz, New York, 1965, pág. 215.

ción, forma con ellas un nuevo sistema que, igualmente, dignifica con el nombre de realidades»<sup>101</sup>.

La filosofía anglosajona moderna, al distinguir entre proposiciones y experiencias, ha sido capaz de solucionar de una forma más eficaz este problema. La creencia permite distinguir entre «realidad objetiva» y «experiencia subjetiva»<sup>102</sup>. La realidad objetiva sería expresable en palabras, mientras que la experiencia subjetiva, en virtud de una conexión racional con el hecho objetivo que se afirma, también es formulable en proposiciones, pero cuya función sería verificar el hecho objetivo. Una realidad objetiva podría ser «El Sol sale por la mañana todos los días». Admite dicha proposición una serie de experiencias verificadoras, también formulables en proposiciones que, sin embargo, son particulares: «He visto salir el Sol a las 7,55 esta mañana», «Ayer lo vi salir a las 8,00», etc. «Cuando un juicio que refleja una experiencia subjetiva (*terminating judgement*) constituye una posible prueba de una proposición objetiva en que se cree, el que resulte que este juicio sea verdadero, no verifica de manera decisiva una creencia sino que meramente la confirma...»<sup>103</sup>, pues «ningún número de pruebas (*tests*) puede agotar... el contenido significativo de cualquier creencia empírica objetiva»<sup>104</sup>. La misma generalidad que permite que una proposición objetiva, objeto de creencia, trascienda las experiencias concretas, también determina que éstas nunca puedan verificarla<sup>105</sup> por completo y que sea necesario completar la limitación de las pruebas con una especie de acto de fé cognoscitiva, a saber, con la creencia. De hecho, esto no ocurre sólo en el caso de las proposiciones generales —que son las que más interesan a la ciencia— sino también en el caso de hechos particulares en la medida que son objetivos. Así nuestra experiencia inmediata, si bien es primera y originante, sólo puede adquirir significado en virtud de una interpretación que pudiéramos llamar una interpretación creencial. No cabe una experiencia pura y a la vez significativa. «La inmensa mayoría de las proposiciones que hacemos normal-

<sup>101</sup> T., 1-3-9; SB., 108; G & G., 407.

<sup>102</sup> C. I. Lewis, *Terminating Judgements and Objective Beliefs*, en *Perceiving, Sensing and Knowing*, Ed. R. J. Swartz, New York, 1965, pág. 302.

<sup>103</sup> C. I. Lewis, art. cit., pág. 320.

<sup>104</sup> C. I. Lewis, art. cit., pág. 390. Cfr. asimismo págs. 326 y 339.

<sup>105</sup> C. D. Rollins, *Certainty*, en *The Enciclopedia of Philosophy*, Ed. P. Edward, London, 1967, vol. 2, pág. 69.

mente afirman más de lo que se contiene en las experiencias sobre las que se apoyan. Ciertamente tendrían poco interés si no fuera así. Por ejemplo, ahora me encuentro sentado en un viñedo. Podría no sin fundamento mantener que a pocos metros hay racimos de uvas. Pero al hacer una afirmación tan sencilla como «eso es un racimo de uvas», una afirmación tan obvia que en una conversación normal no se haría... no se haría, de alguna manera voy más allá de la evidencia. Puedo ver las uvas, pero es imprescindible que en circunstancias apropiadas las pueda tocar. No son ovas verdaderas si no son tangibles, y del hecho de que tenga unas experiencias visuales no se sigue nada sobre lo que puedo o no tocar desde el punto de vista lógico... Por lo tanto, aunque mi base para hacer esta afirmación sea muy válida, tan válida de hecho como para justificar la pretensión de conocimiento, no es concluyente»<sup>106</sup>.

Esta creencia evidentemente no es un conocimiento, pero tiene a su favor una serie de percepciones pasadas que la avalan<sup>107</sup>, y por ello, en nuestra percepción de la realidad hay, como quería Hume en definitiva, un elemento irreductible a la sensación y a la razón. En virtud del sistema constituido por nuestra experiencia pasada y las creencias que hemos proyectado sobre ella, cada nueva sensación se inserta en una especie de espacio inteligible, que le presta un cierto sentido, sin que por ello se trate de una racionalidad en el sentido estricto del término. Las relaciones causales constituyen *el cemento del universo*<sup>108</sup>, expresión que también utilizó el propio Hume<sup>109</sup>.

JAIME DE SALAS ORTUETA

<sup>106</sup> A. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth, 1964, págs. 56 y 57. Cfr. asimismo la pág. 66, donde se concluye «no hay ninguna clase de proposición descriptiva que no sea susceptible de corrección». Cfr. también *The Central Questions of Philosophy*, Harmondsworth, 1976, pág. 81.

<sup>107</sup> H. H. Price, *Some considerations about Belief*, Ed. E. Philops Griffiths, Oxford, 1968, pág. 52. La creencia se apoya sobre una «reasonable assurance» debida a la contrastación con la experiencia pasada. Cfr. asimismo pág. 55.

<sup>108</sup> B. Russell, *Los problemas de la Filosofía*, Barcelona, 1953, pág. 149.

<sup>109</sup> En el caso de Hume sirve no sólo para denominar las relaciones causales y su función dentro de nuestra imagen del mundo, sino también las restantes asociaciones de percepciones. S. Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, 1975, pág. 307.