

# *La naturalización de la epistemología en Hume*

José Antonio GUERRERO DEL AMO  
(Universidad Complutense)

**RESUMEN:** En este trabajo se defiende que Hume lleva a cabo una naturalización de la epistemología, que es consecuencia de su propio planteamiento filosófico, y que dicha naturalización no sólo es acorde con una interpretación de tipo positivista de su obra, sino que viene exigida por la misma.

**ABSTRACT:** In this paper it is held that Hume carries out a naturalization of epistemology, that is consequence of his philosophical project, and that this naturalization is not only in agreement with an interpretation of a positivist kind of his work, but it is also demanded by this one.

## **1. Introducción**

El objetivo de este artículo es argumentar: 1) que el proyecto filosófico de Hume, su ciencia de la naturaleza humana, implica la naturalización de la epistemología, esto es, que la filosofía se convierta en gran parte en psicología; y 2) que dicha naturalización de la epistemología no entra en contradicción con una interpretación de tipo positivista de su obra, sino que más bien viene exigida por la misma.

La primera tesis no es nueva en la literatura humeana y, aunque con distintas denominaciones y de modos diferentes, ha sido sugerida anteriormente por varios comentaristas de Hume<sup>1</sup>. Quizás quien más ha elaborado una interpretación semejante en la línea del clásico artículo de Quine “Epistemología naturalizada”<sup>2</sup> ha sido Michaud. El modo de abordar el tema de este intérprete ha sido presentar los componentes de la propuesta de Quine y luego intentar mostrar que dichos elementos se encuentran en Hume. Este enfoque del problema que, en principio nos parece correcto, tiene el inconveniente, sin embargo, de que no deja ver que es el desarrollo del propio planteamiento de Hume el que inevitablemente le lleva a dicha naturalización. Es también el adoptar esa forma de abordar la cuestión lo que le impide ver que el empirismo (nosotros diríamos positivismo) de Hume es fundamentalmente un intento de reconstrucción epistemológica del conocimiento desde bases distintas a las utilizadas anteriormente, en una línea semejante a la propuesta por el neopositivismo, aunque por supuesto, con diferencias considerables respecto a la misma. Nuestro modo de abordar el problema será, por tanto, diferente, a saber, desde el desarrollo interno del propio planteamiento humeano.

La segunda tesis, no sólo ha sido negada por Michaud, como acabamos de sugerir, sino también por muchos de los que hacen una lectura positivista

<sup>1</sup> Cfr. Yolton, “The Concept of Experience in Locke and Hume”, *Journal of History of Philosophy*, I (1963), p. 61 (aunque luego señala que Hume no cumple su programa -p. 69-); T. E. Jessop, “Hume: Philosopher or Psicologist? A Problem of Exegesis”, *Rivista Crítica Della Filosofia*, XXII (1967), esp. p. 425; Chomsky, *Reflexiones sobre el lenguaje* (Barcelona-Caracas-México, Ariel, 1979), p. 335 -nos parece importante que Chomsky diga esto, porque es alguien que no procede del campo de la filosofía y que, por tanto, no ha leído a Hume con los prejuicios de la literatura humeana anterior-; Monteiro, “Hume’s Conception of Science”, en Tweyman, S. (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Rouledge, 1995, vol. VI, p. 297; Whelan, *Order and Artifice in Hume’s Political Philosophy*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984, pp. 33, 44, 51-52, 55-56, 59, 65, 75-76, 86, etc.; Y. Michaud, “Hume’s Naturalized Philosophy”, *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), pp. 368-371 y 376; Jenkins, *The Enlightenment Legacy of David Hume*, Ann Arbor, Michigan, U. M. I., Dissertation Information Service, 1991, pp. 78 y 312. Los autores que interpretan a Hume desde la fenomenología, también consideran que el psicologismo de Hume es fundamental en su ciencia de la naturaleza humana (cfr. Mall, *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume’s Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 24-25).

<sup>2</sup> Dicho artículo se encuentra en la recopilación de ensayos titulada *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986. (La edición original es de 1968).

de Hume<sup>3</sup>. Es el olvidar el papel que el naturalismo juega en la filosofía de Hume (lectura positivista) o el entender mal dicho papel (Michaud) lo que, a nuestro juicio, ha llevado al rechazo de esta tesis.

## 2. La naturalización de la epistemología

El proyecto filosófico de Hume, según nos expone él mismo en la Introducción al *Tratado*<sup>4</sup>, consiste en construir una ciencia del hombre<sup>5</sup>. Esta ciencia tendría como objeto intentar explicar los principios de la naturaleza humana, esto es, “conocer la extensión y fuerzas del entendimiento humano” y “explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar” (T, XIX). Esta ciencia, a su vez, serviría de fundamento para un sistema unificado de todas las ciencias, ya que Hume cree que “todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana... (*ibid.*)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf., por ejemplo, García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, Valencia, Universidad de Valencia, Departamento de Historia de la Filosofía, 1981, p. 65.

<sup>4</sup> Las referencias a las obras de Hume las faremos utilizando abreviaturas, seguidas de la página correspondiente e intercalándolas en el texto. Las abreviaturas y ediciones usadas son:

T, para el *Treatise of Human Nature*, en la 2<sup>a</sup> ed. De Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978. Trad. esp. de Félix Duque, 2 vol., Madrid, Editora Nacional, 1977.

A, para el *Abstract of a Treatise of Human Nature*, ed. por J. M. Keynes y P. Sraffa, Cambridge, Cambridge University Press, 1938. Reimp., con trad. esp. de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal, en Cuadernos Teorema, Valencia, 1977.

E, para *An Enquiry concerning Human Understanding*, en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3<sup>a</sup> ed. de Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Trad. esp. de Jaime de Salas, Madrid, Alianza Ed., 1980.

EM, para *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 3<sup>a</sup> ed. de Selby-Bigge, corregida y revisada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975. Trad. esp. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1991.

<sup>5</sup> También las páginas iniciales del Abstract presentan algunas ideas al respecto. Igualmente, en la *Investigación sobre los principios de la moral*, también en la sección primera, expone Hume de un modo sumamente claro el método a seguir en su estudio de la moral (EM, 174).

<sup>6</sup> La utilización que Hume hace de las expresiones “ciencia de la naturaleza humana” y “ciencia del hombre” es, sin duda, ambigua, y, de una manera especial, en el *Tratado*. Por un lado, parece que Hume habla de la ciencia del hombre como una ciencia independiente de las

Por otra parte, Hume se propone construir esa ciencia de la naturaleza humana sobre lo que él piensa que es la única fundamentación sólida que podemos darle, a saber, la experimentación y la observación (*ibid.*)<sup>7</sup>. De

---

demás ciencias y de la que todas dependerían en alguna medida. El objeto de esta ciencia, como acabamos de exponer en el texto principal, sería conocer “por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano” (T, XIX) y “explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como de las operaciones que realizamos al argumentar” (*ibid.*).

Por otro lado, cuando Hume habla a continuación de las ciencias “cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana” (*ibid.*) asigna a la lógica el mismo objeto que antes había propuesto para la ciencia del hombre: “explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas” (*ibid.*).

En tercer lugar, Hume, en el último párrafo de la Introducción al *Tratado* (T, XXII-XXIII), habla de la filosofía moral y de la ciencia del hombre indistintamente, con lo cual parece dar a entender que son sinónimos y que por tanto ésta comprendería todo lo que hoy denominaríamos ciencias humanas o sociales y Hume llama “ciencias cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima o cercana”, esto es, la lógica, la moral, la crítica de las artes y de las letras y la política (a las que posiblemente habría que añadir, como señala García Roca (*op. cit.*, p. 65), la historia).

Algo semejante vuelve a sostenerse en el *Abstract* al indicar que “puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana” (A, 7). Sin embargo, acto seguido vuelve a restablecer la ambigüedad al añadir “y son dependientes de ella” (*ibid.*).

Finalmente en la *Investigación* Hume habla de “la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana” (E, 5) como si fueran sinónimas ambas expresiones.

Parece, por tanto, que como han señalado otros intérpretes (Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 20; Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, University Press, 1975, p. 104; García Roca, *op. cit.*, p. 65) cabría asignar a la ciencia de la naturaleza humana un doble sentido:

- 1) Como sinónimo de las ciencias morales -que hoy denominaríamos humanas.
- 2) Como sinónimo de lógica tal y como la entendía Hume.

Pero no deja de ser cierto también que el uso fundamental que hace Hume de la expresión “ciencia de la naturaleza humana” es para referirse al segundo de los sentidos, y que hoy día consideraríamos como una mezcla de epistemología, semántica y psicología.

<sup>7</sup> Hume en este aspecto no se presenta en absoluto como un innovador ya que cita a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler como predecesores suyos en el intento de “poner a la ciencia del hombre sobre una base nueva” (T, XXI y nota). Algunos estudiosos de Hume han planteado, por una parte, “la disparidad de esa relación de filósofos que propone Hume” (López Sastre, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1990, p. 140, n. 26) y, por otra, “su carácter incompleto. ¿Por qué no incluir a Berkeley, o, incluso, a Hobbes?” (*ibid.*; D. Forbes, *op. cit.*, p. 8).

Ante esto, cabe hacer dos pequeñas matizaciones:

1<sup>a</sup>) La relación de nombres citados en el *Tratado* concluye con un “etc.”. Es decir, que Hume era consciente de que la lista era incompleta.

2<sup>a</sup>) En el *Abstract*, donde se vuelve a repetir la mencionada relación de filósofos, Hume,

acuerdo con este planteamiento, su propuesta metodológica es clara:

Me parece evidente que al ser la esencia de la mente desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (T, XX)<sup>8</sup>.

refiriéndose a ellos, admite que “difieren entre sí en muchos puntos”, aunque “todos parecen estar de acuerdo en fundamentar enteramente en la experiencia sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana” (A, 7). Con lo cual demuestra que también era plenamente consciente de la heterogeneidad de sus doctrinas.

Más acertado nos parece preguntarse, como hace J. Moore, en “qué clase de experiencia, dadas las orientaciones filosóficas diferentes, supone Hume que estos pensadores pueden estar de acuerdo, como el fundamento de sus estudios de la naturaleza humana” (“The social Background of Hume’s Science of Human Nature”, en Norton, D. F., Capaldi, N., y Robison, W. L. (eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, p. 24). Laird sugiere que, teniendo en cuenta el contexto, parece que los considera como incipientes newtonianos o como experimentalistas (*Hume’s Philosophy of Human Nature*, Archon Books, 1967, p. 22). Por su parte Kemp Smith apunta que el elemento unificador de estos pensadores es una forma de naturalismo consistente en asignar un papel preponderante al sentimiento frente a la razón en la conducta humana (cfr. *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan, 1966, pp. 18-19). D. Forbes señala que los escritores que [Hume] menciona, pueden todos considerarse como habiendo empezado un estudio mucho más intensivo de la mente humana y, además, todos eran ‘ingleses’, pertenecientes a una tierra de libertad en la que una especulación tal puede florecer” (*ibid.*). El propio J. Moore responde a su pregunta sugiriendo que el punto en común de este grupo de pensadores puede haber sido que todos ellos estaban comprometidos en un amplio debate sobre las cualidades de la naturaleza humana que capacitan al hombre para vivir en sociedad (*loc. cit.*, p. 25).

<sup>8</sup> El texto de la sección primera de la *Investigación* sobre los principios de la moral, al que nos referímos en la nota 3, y en el que Hume expone la metodología a seguir es el siguiente:

Como ésta es una cuestión de hecho [el alcanzar el fundamento de la ética y encontrar los principios universales de los que se deriva en último término toda censura o aprobación], no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto, y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores en este tema y en otros (EM, 174).

Hume reconoce que “la filosofía moral”, metodológicamente hablando, tiene una desventaja sobre la filosofía natural y es que la planificación y la premeditación de los experimentos puede influir en los resultados de los mismos (T, XXII-XXIII).

Sin embargo, si nos basamos en “una observación cuidadosa de la vida humana” tomándola en su curso normal diario, “podemos esperar establecer una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la compresión del hombre” (T, XXIII).

Este programa que acabamos de exponer brevemente implica que la filosofía no posee un método distinto de la ciencia empírica, sino que toma a esta como modelo. Esto, a su vez, tiene como consecuencia que la ciencia de la naturaleza humana que pretende construir Hume, hay que entenderla, al menos en parte, como una ciencia empírica<sup>9</sup>, esto es, como una psicología. Hume estaría proponiendo, por tanto, una naturalización de la epistemología. Esta tesis, que a nosotros nos parece indiscutible, ha sido sin embargo, ampliamente debatida en la literatura humeana y, en una gran parte de los casos, para acusar a Hume de psicologismo. En la discusión de este problema, se han adoptado dos perspectivas fundamentales:

-La primera de ellas consiste en defender que los análisis de Hume tienen un marcado carácter psicológico<sup>10</sup> y que, en consecuencia, su epistemología y su crítica de los conceptos de la metafísica tradicional y racionalista es ilegítima, ya que una ciencia empírica no puede proporcionar la base para una teoría del conocimiento.

<sup>9</sup> El naturalismo de Hume también tendría como una de sus implicaciones que la ciencia de la naturaleza humana debe ser entendida en parte como una psicología. R. W. Connon, en la McGill Bicentennial Hume Conference (1976), se quejaba de que, “a pesar de la aceptación general [de la interpretación de Kemp Smith], muchos estudiosos continúan sin estar dispuestos a aceptar una importante implicación [de la misma]. Si Kemp Smith tiene razón, el Hume del *Treatise* debe ser entendido principalmente como una clase de teorizador psicológico. Además, dado que la lectura de Kemp Smith de la creencia en Hume es en un sentido teórico importante anterior al conocimiento, podemos esperar que una comprensión de las implicaciones epistemológicas del análisis del conocimiento de Hume sólo se puede alcanza después de que hayamos entendido su teoría positiva sobre la creencia natural” (“The Naturalism of Hume Revisited”, en Norton, D. F., Capaldi, N., y Robison, W. L. (eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, p. 122).

<sup>10</sup> Cfr. Passmore, J., *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980, pp. 156-157; Forbes, D., *op. cit.*, p. 104; R. McRae, “Hume as Political Philosopher”, en Livingston, D. and Martin, M. (eds.), *Hume as Philosopher of Society. Politics and History*, Rochester, New York, University Of Rochester Press, 1995, p. 26.

—La segunda consiste en defender que “los análisis semánticos y epistemológicos son independientes de los psicológicos y constituyen el auténtico núcleo de la ciencia del hombre humeana”<sup>11</sup>. De este modo, se salva la epistemología de Hume de las críticas a que lleva el adoptar la perspectiva primera. Dentro de este planteamiento existe, además, una variante, según la cual las explicaciones psicológicas de Hume están en la base de sus intentos constructivos, mientras que los análisis epistemológicos son el fundamento de su crítica destructiva, y unos y otros son independientes, de manera que lo fundamental serían los segundos y su labor de zapa, mientras que los primeros tendrían un valor secundario<sup>12</sup>.

Ambas perspectivas, por tanto, coinciden en plantear dos problemas distintos. Uno es el problema de cuál debe ser la lectura correcta de Hume, esto es, de si hay o no una naturalización de la epistemología en su obra; y otro es el problema de la legitimidad o no para, desde una filosofía entendida como psicología, poder fundamentar el conocimiento. Pero mientras la respuesta al segundo problema es la misma, difieren en la solución al primero.

A nuestro juicio, tanto una como otra perspectiva son erróneas. La primera porque 1) no es cierto que los análisis humeanos sean pura psicología, y 2) porque la asunción de la tesis de que un estudio empírico no puede fundamentar una epistemología es, cuando menos, discutible. El segundo punto de vista es también erróneo, porque 1) acepta igualmente esta última tesis de que un estudio empírico no puede fundamentar una epistemología, y 2) porque además pretende una separación entre análisis semánticos y epistemológicos por un lado y explicaciones psicológicas por otro, que no se da en Hume. Es la coincidencia en aceptar que la filosofía entendida como una ciencia empírica no puede fundamentar una teoría del conocimiento lo que lleva a ambas perspectivas a hacer una valoración distinta, aunque negativa en ambos casos, de los análisis psicológicos de Hume. Veamos, pues, a continuación, las razones por las que rechazamos esas interpretaciones, comenzando por el problema de cuál debe ser la lectura correcta de Hume, para después centrarnos en la cuestión de la legitimidad de una ciencia empírica para fundamentar una epistemología.

---

<sup>11</sup> García Roca, *op. cit.*, p. 65.

<sup>12</sup> Cfr. Noxon, *op. cit.*, p. 23.

### 2.1. La filosofía como psicología

¿Es realmente la ciencia de la naturaleza humana de Hume y, por tanto, su filosofía, una ciencia empírica, equivalente en una parte considerable a la psicología actual, como parece desprenderse de las acusaciones que se le han hecho desde la primera de las lecturas citadas anteriormente?

Esa hipótesis vendría avalada por el hecho de que Hume, como veíamos, pretende utilizar la metodología newtoniana en su estudio, además de por el objeto que propone para ella: “los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de las ideas que empleamos” (T, XIX). Esto, indudablemente, hoy día es objeto de estudio de la psicología. Ahora bien, ¿significa eso que los análisis de Hume son fundamentalmente psicológicos bien sea por su carácter empírico bien por su dependencia de principios establecidos empíricamente? No parece que el examen de los desarrollos que Hume hace de esas cuestiones a lo largo del *Tratado* y la *Investigación* nos permita una respuesta positiva a esa cuestión. Mas bien se podría decir con F. Duque<sup>13</sup> y García Roca que “la ‘lógica’ de Hume... consiste en un conjunto de análisis y argumentos sobre cuestiones pertenecientes a los campos que actualmente denominamos epistemología, semántica y psicología”<sup>14</sup>. Dicho de otra manera, la respuesta a la pregunta que nos hacíamos es compleja y varía según el tema de que se trate. Mientras hay aspectos de la teoría del conocimiento que sí tienen un marcado carácter psicológico (vivacidad de las impresiones, asociación de ideas, principio de derivación), hay otros que no, o al menos no totalmente (las impresiones como lo evidente de lo que partir en el conocimiento, la utilización del principio de derivación como principio de significado, la división del conocimiento en relaciones de ideas y cuestiones de hecho). Habría, pues, una mezcla de cuestiones psicológicas, epistemológicas y semánticas, en la que la interdependencia de unas con respecto a otras es clara.

Por lo demás, en el siglo XVIII no existía esa delimitación de los distintos campos que hoy existe ni la lógica se entendía como una ciencia puramente formal frente a la ciencia experimental de la psicología. Por eso cuando Hume se ocupa de cuestiones lógicas, epistemológicas y semánticas mezcladas con planteamientos estrictamente psicológicos está haciendo lo que

<sup>13</sup> Nota 5 de la p. 80 de su ed. del *Tratado*.

<sup>14</sup> García Roca, *op. cit.*, p. 65. Cfr. también Whelan, *op. cit.*, p. 33.

era usual en su época<sup>15</sup>. Aparte de que cualquier epistemólogo que se precie debe, aunque sólo sea como cuestión previa, responder a la pregunta (psicológica) de cómo se produce nuestro conocimiento<sup>16</sup>.

Por todo lo expuesto, creemos que es erróneo defender que los análisis de Hume son puramente psicológicos. Pero igualmente nos parece errónea la tesis que defiende la interpretación puramente positivista de la independencia de hecho en la obra de Hume entre los análisis semánticos y epistemológicos y las explicaciones psicológicas. Creemos que no resiste una contrastación con los hechos. No sólo se puede repetir aquí todo lo que hemos dicho en contra de la acusación de psicologismo puro hecha contra Hume, sino que se puede demostrar cómo algunos de los componentes fundamentales de su teoría del conocimiento están basados en análisis psicológicos, sin por ello perder su carácter semántico y epistemológico al mismo tiempo. Veamos cómo esto es así de dos de los más importantes: el principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones y el análisis de la causalidad.

Empecemos por el de derivación de las ideas a partir de las impresiones. Hume presenta este principio como una generalización empírica a partir de la observación con pretensiones de validez universal<sup>17</sup> y, en consecuencia, perteneciendo a la psicología. Por otra parte, es lo que cabe esperar, si Hume pretende hacer, como decíamos, una ciencia empírica de la naturaleza humana: cualquier principio que establezca en ella debe estar basado en la experiencia. Que Hume hace una propuesta en ese sentido lo muestra:

1º) Los argumentos con los que pretende probarlo: aduce hechos (tipos de fenómenos) que apoyarían dicha generalización (T, 4-5):

Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas (T, 5).

Siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego

<sup>15</sup> Cfr. Capaldi, *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Boston, Twayne, 1975, p. 38; T. E. Jessop, *loc. cit.*, p. 418.

<sup>16</sup> Cfr. Rábade, S., *La estructura del conocer humano*, Madrid, G. Del Toro, 1969, p. 12.

<sup>17</sup> Cfr. Zabeeth, *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, p. 84, y "Vindication of Hume", *Theoria*, 39 (1963), p. 292; Flage, *David Hume's Theory of Mind*, London and New York, Routledge, 1990, p. 22; Tweyman, *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 30-31.

o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras (*ibid.*).

2º) Reta a quien no acepte la universalidad del principio a que proponga contraejemplos (T, 4). O bien, en otros casos, Hume reconoce que de surgir algún contraejemplo tendría que rechazar el principio. Así hablando de la causalidad afirma:

Cuando dirijo mi vista a las cualidades conocidas de los objetos descubro de inmediato que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de ellas. Cuando examino sus relaciones no encuentro sino las de contigüidad y sucesión, que he considerado ya imperfectas e insatisfactorias. ¿Me obligará la falta de esperanza en el éxito a afirmar que estoy en este caso en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconsistencia, dado que el principio contrario ha sido ya admitido con tal firmeza que no admite ulterior duda; al menos, hasta haber examinado más plenamente la presente dificultad (T, 77)<sup>18</sup>.

Que el principio de derivación sea una generalización empírica, por tanto, tendrá consecuencias importantes para el desarrollo de la ciencia del hombre humeana. Cuando se encuentre con casos que no se atienden a dicho principio, o renuncia al mismo, cosa a la que no va a estar dispuesto Hume –véase el texto que acabamos de citar–, o explica esos casos en función de dicho principio, que es la opción que tomará siempre. Lo que queremos decir es que, una vez que Hume, utilizando el principio de derivación, ha mostrado que una idea no tiene la impresión correspondiente, todavía se le podría decir que esa idea es válida, porque hay otro principio u otra teoría que explica mejor el fenómeno –y, por supuesto, el resto de las ideas– y que, por tanto, su principio falla. Ante esa situación a Hume sólo le queda la opción de explicar cómo dicha idea se ha podido formar en base al principio de derivación, aunque en ese proceso de formación se haya confundido la base experiencial de la misma. De ahí que una parte importante del *Tratado* esté dedicado a dar esas explicaciones psicológicas por las que tantas críticas ha recibido.

Una interpretación como la que estamos dando tiene que enfrentarse inevitablemente con el hecho de que el propio Hume pone un contraejemplo que, según él, “es tan excepcional que casi no vale la pena observarlo, y no

---

<sup>18</sup> Cfr. Stroud, *Hume*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 71.

merece que, solamente por su causa, alteremos nuestro principio” (E, 21):

Supongamos una persona que ha disfrutado de la vida durante treinta años y se ha familiarizado con colores de todas clases, salvo con un determinado matiz de azul, que, por casualidad, nunca ha encontrado. Colóquense ante él todos los matices distintos de ese color, excepto aquel, descendiendo gradualmente desde el más oscuro al más claro; es evidente que percibirá un vacío donde falta el matiz en cuestión, y tendrá conciencia de una mayor distancia entre los colores contiguos en aquel lugar que en cualquier otro. Pregunto, pues, si le sería posible, con su propia imaginación, remediar esta deficiencia y representarse la idea de aquel matiz, aunque no le haya sido transmitido por los sentidos. Creo que hay pocos que piensen que no es capaz de ello<sup>19</sup>. Y esto puede servir de prueba de que las ideas simples no siempre se derivan de las impresiones correspondientes (E, 21).

Dos son las formas posibles de superar esta aparente contradicción:

- 1) O Hume no quería decir lo que parece que dice.
- 2) O el tipo de proposición no es el que parece ser.

La primera vía para salvar a Hume de la contradicción ha sido la tomada en general por los defensores de una lectura puramente positivista (Zabeeh<sup>20</sup>, García Roca<sup>21</sup>, etc.). Según estos intérpretes lo que Hume pretendería establecer con el principio de derivación es la prioridad de las impresiones con respecto a las ideas y no ninguna otra cosa. Si esto es así, la contradicción desaparece ya que el contraejemplo no es tal, puesto que la idea del matiz que falta sólo la podríamos formar con posterioridad a las impresiones del resto de los matices y a la impresión de todos ellos ordenados.

Ahora bien, no se entiende por qué el propio Hume propone este caso como una excepción si realmente en lo que estaba pensando era únicamente en que las impresiones tienen prioridad con respecto a las ideas y que éstas, por tanto, derivan de aquellas. La explicación puramente positivista nos parece, en consecuencia, acertada, pero insuficiente.

El otro modo de solucionar el problema es afirmar que aunque Hume propone el principio como una generalización empírica, en realidad lo que

<sup>19</sup> Para Cavendish, “no es obvio que un hombre pueda formarse la idea (esto es, una imagen visual precisa) de un matiz de azul que nunca ha visto, independientemente de cuantos otros matices de azul haya visto” (*David Hume*, New York, Dover Publications, Inc., 1968, p. 163, n. 8).

<sup>20</sup> *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, p. 55.

<sup>21</sup> Cf. *op. cit.*, pp. 87-89.

está haciendo es dando una definición de lo que va a entender por idea y, por tanto, proponiendo una tautología. Entre los partidarios de esta solución destacan Flew<sup>22</sup> y Cavendish<sup>23</sup>.

Tampoco nos parece muy convincente esta interpretación puesto que el propio Hume dice muy claramente y sin lugar para la ambigüedad que su principio deriva de la observación y que reta a cualquiera a que ponga contraejemplos.

Además, como señala Noxon, la utilización que hace de dicho principio desmiente que lo considere como “una verdad lógicamente cierta. El uso que hace de él implica todo lo contrario. Si Hume hubiese utilizado su primer principio como si fuera lógicamente necesario, habría condenado por absurdos los términos que violasen el principio. Nunca hace tal cosa. No elimina nunca, por ejemplo la idea de un yo simple e invariable por ser contradictoria, sino por ser una ficción cuyas fuentes en la experiencia es incapaz de descubrir la introspección”<sup>24</sup>.

A nuestro juicio la aparente contradicción de Hume se resuelve si consideramos que cuando habla de un contraejemplo está pensando en un tipo de derivación directa (la idea como copia de una impresión) y por eso le parece un contraejemplo. Sin embargo, lo que a él realmente le interesa es destacar, aunque bien es cierto que no siempre lo deja claro sin lugar para la ambigüedad, que las ideas derivan de las impresiones sea de un modo directo o indirecto, y por eso desprecia el contraejemplo<sup>25</sup>. Recuérdese que el contexto en el que Hume sitúa este problema es el de las ideas innatas, esto es, el del problema del origen del conocimiento, y lo que pretende, por tanto, es dejar claro que no hay ideas innatas<sup>26</sup>, que todo el conocimiento procede, en consecuencia, de la experiencia.

Esa presentación del principio no le impide, sin embargo, hacer una utilización semántica y epistemológica del mismo. Hume no piensa en ningún momento que el principio de derivación, porque sea una generalización empírica, no pueda aplicarse como criterio de significado:

Si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significa-

<sup>22</sup> Cfr. *Hume's Philosophy of Belief*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 26.

<sup>23</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 37.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, 143.

<sup>25</sup> Cfr. Stroud, *op. cit.*, pp. 55-57.

<sup>26</sup> Cfr. Twayman, *op. cit.*, pp. 38-39.

do o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha (E, 22).

Capaldi<sup>27</sup> ha sostenido que al mismo tiempo que es una generalización empírica, Hume quiere utilizar este principio como una regla o máxima<sup>28</sup>, de modo semejante a como los positivistas lógicos utilizaron el principio de verificación. Pero con la ventaja de que el principio de derivación de Hume respeta lo que estipula, esto es, que está derivado de la experiencia. Y nosotros estamos de acuerdo con sus palabras.

Siguiendo con otro ejemplo significativo dentro de la filosofía de Hume, el análisis que hace de la causalidad en la medida en que está basado en el principio de derivación depende de un planteamiento que cabe calificar de psicológico:

Para comenzar ordenadamente, examinemos la idea de causalidad y el origen de donde deriva. Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea (T, 74-75)

No sirve, como pretenden algunos<sup>29</sup>, separar la crítica del principio de causalidad de la explicación psicológica del mismo como si la primera fuera trigo limpio y la segunda paja desecharable. La primera depende del segundo de tal manera que es inseparable de él.

Con todo esto no pretendemos ni mucho menos defender una lectura puramente psicologista de Hume, pero sí nos parece que, en la medida en que entiende que la filosofía debe ser una ciencia de la naturaleza humana, tiene que aceptar que en ella hay un componente psicologista importante<sup>30</sup>. Además, no tiene mucho sentido exigirle una separación de cuestiones (o hacerlo nosotros para compensar sus insuficiencias) y unos planteamientos que el momento histórico que le tocó vivir no hacía<sup>31</sup>. La teoría del conoci-

<sup>27</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 87.

<sup>28</sup> Cfr. también Zabeeh, "Vindication of Hume", p. 292.

<sup>29</sup> García Roca entre ellos, en *op. cit.*, p. 130 y ss.

<sup>30</sup> Cfr. Capaldi, *op. cit.*, pp. 44-48. Por lo demás, la importancia de las cuestiones psicológicas en la filosofía de Hume la reconocen incluso autores tan opuestos en muchos aspectos a nuestra interpretación como Wright (cfr. *op. cit.*, p. 77, n. 2).

<sup>31</sup> Cfr. T. E. Jessop, *op. cit.*, p. 418.

miento de Hume es la de un autor del siglo XVIII, en la que se entremezclan elementos psicológicos, semánticos, estrictamente epistemológicos, etc.<sup>32</sup>.

Concluimos, por tanto, dando por probada la tesis que pretendíamos demostrar, a saber, que en Hume no se da una separación nítida entre ciencia y filosofía, entre psicología, por un lado, y epistemología, semántica y lógica, por otro. O dicho en un tono más positivista, para Hume, la filosofía no posee un método especial de conocimiento. En este aspecto, por tanto, la lectura positivista que estamos defendiendo nosotros se aparta de otras, como la de García Roca<sup>33</sup>, por ejemplo, o la de Noxon<sup>34</sup>, y se enfrenta claramente a todas aquellas que, precisamente por no ser positivistas, acusan a Hume de hacer psicología cuando debería hacer filosofía<sup>35</sup>.

## *2.2. La pretendida independencia entre filosofía y psicología*

Igualmente nos parece erróneo, especialmente desde el punto de vista humeano, y en esto estamos en contra de las dos perspectivas principales adoptadas ante el problema, sostener que entre la ciencia empírica y la filo-

<sup>32</sup> En una línea semejante a la nuestra, Mackie ha sostenido que “los filósofos modernos frecuentemente acusan a Hume de haber confundido lógica con psicología. Su discusión ciertamente combina elementos lógicos y psicológicos, pero es discutible si se confunden. Ciento es que su terminología puede confundirnos. (...) Lo que es más importante es que las consideraciones lógicas y psicológicas pueden contribuir adecuadamente a la misma investigación” (*The Cement of Universe*, Oxford, Oxford University Press, 1974, p. 27).

<sup>33</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 68.

<sup>34</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 23.

<sup>35</sup> Hampshire, por ejemplo, señala que “Hume no trazó ninguna distinción absoluta entre las reglas a las cuales nuestra mente se conforma en el pensamiento y en la conducta reconociéndolas como reglas a las que todo pensamiento debe conformarse, y los meros hábitos y uniformidades en nuestro pensamiento y conducta. Esta distinción entre reglas y meros hábitos fue la base de la filosofía de Kant. (...) La tarea propia de la filosofía es hacer explícitas las conexiones internas entre esas reglas que gobiernan todo nuestro pensamiento y acción. La investigación filosófica es, por tanto, completamente diferente, en sus métodos y en sus objetivos, de cualquiera de las ciencias. Se ocupa de las presuposiciones del conocimiento y del juicio. Las verdades a las que llega son verdades necesarias y no cuestiones de hecho. Estas verdades necesarias definen la forma y estructura del pensamiento humano y no deben ser confundidas con observaciones de antropólogos o psicólogos” (“Hume’s Place in Philosophy”, en D. F. Pears (ed.), *David Hume. A Symposium*, London, Macmillan & Co. Ltd., 1963, p. 7). Por lo demás, su interpretación, a nuestro juicio llena de prejuicios, se sitúa en una línea que guarda gran parentesco con la interpretación tradicional.

sofia en general o cualquiera de su partes en particular debe haber una independencia nítida y clara. Precisamente lo peculiar del planteamiento positivista humeano sería eso: sostener que la filosofía debe utilizar un método experimental y, en consecuencia, no establecer una separación tajante entre cuestiones filosóficas y cuestiones empíricas. La gran influencia del positivismo lógico y de la filosofía analítica en la mayoría de los comentaristas contemporáneos de Hume<sup>36</sup> ha hecho que se acepte de un modo casi general la tesis mencionada de la independencia entre filosofía y ciencia y, desde ella, se le recrimine a Hume su psicologismo o se intente separar las cuestiones psicológicas de las cuestiones lógicas, epistemológicas y semánticas<sup>37</sup>. Hume, sin embargo, no acepta tal planteamiento<sup>38</sup>. Veamos como esto es así.

La tesis de la independencia de la filosofía con respecto a la ciencia se suele explicitar en las dos tesis siguientes:

1º) Que existe una clara diferencia entre lo analítico y lo sintético, esto es, entre verdades “basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas” y verdades “basadas en los hechos”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Como señala Danford, “leyéndolo con las gafas del siglo veinte inconscientemente nos arriesgamos a suplantar la concepción [que tenía] Hume de su tarea por nuestro punto de vista más estrecho de lo que constituye la filosofía” (*David Hume and the Problem of Reason*, New Haven and London, Yale University Press, 1990, p. 27).

<sup>37</sup> En una línea interpretativa semejante a la nuestra, Connon señalaba que “un problema que parece estar envuelto en cualquier intento por proponer un análisis positivo del acto mental de “tener la presunción de” (presuming) es que aceptar la validez de una investigación tal es poner en cuestión ciertas presuposiciones fundamentales, no sólo del empirismo tradicional, sino también de la filosofía analítica occidental. Pues para permanecer dentro del marco tradicional de lo que puede llamarse “filosofía anglo-americana”, parece obligado considerar la investigación “subjetiva” de Hume sobre el sentimiento de necesidad bien como un desafortunado e inexplicable lapsus en su análisis “filosófico” o bien como su modo indirecto de negar la posibilidad del conocimiento “objetivo” de las cuestiones de hecho - en otras palabras, como escepticismo” (*loc. cit.*, pp. 142-143).

<sup>38</sup> Para un análisis de la inseparabilidad entre psicología y filosofía (o epistemología) en Hume, con el que el nuestro tiene puntos de coincidencia, puede verse Robison, W. L., “David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic”, en Livingston, D. and King, J. T. (eds), *Hume. A Re-evaluation*, New York, Fordham University Press, 1976, esp. p. 25. En pocas palabras, su idea, con la que nosotros estamos de acuerdo, es que si los juicios empíricos causales sólo son posibles si algunos de nuestros pensamientos están unidos por algunas relaciones naturales, “la escisión tradicional de los intereses psicológicos de Hume de los filosóficos es un error” (*Ibid.*).

<sup>39</sup> Cfr. Quine, W. V. O.: “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 49. Esta tesis ha sido ampliamente debatida en la filosofía de este siglo, situándose, de un lado, pensadores como Tarski y Quine (cfr. *loc. cit.*, pp. 49-70), y, de

2º) Que la filosofía cae del lado del campo analítico y, por tanto, tiene que ser independiente de cualquier estudio empírico<sup>40</sup>.

Conviene señalar, en primer lugar, que la defensa de la primera tesis no implica la de la segunda, aunque, evidentemente, sí al revés, esto es, para poder defender la segunda, hay que aceptar la primera. Dicho de otra manera, se puede sostener que existe una separación nítida entre lo analítico y lo sintético y defender al mismo tiempo que la filosofía no pertenece al campo de lo analítico o, al menos no exclusivamente. Hume se encontraría en esta situación:

1) Defiende la distinción entre dos campos distintos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho (E, 25-26; T, 69 y ss.; T, 413; T, 448; T, 458; T, 463; EM, 287). Será, sin duda, en la secc. 4.1 de la *Enquiry*, donde Hume expone de la forma más clara y precisa dicha distinción:

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber, relaciones de ideas y cuestiones de hecho. Ala primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. (...) Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo.

---

otro, filósofos como Carnap (para la historia de esta discusión desde la perspectiva de Carnap puede verse su *Autobiografía Intelectual*, Barcelona, Paidós- I.C.E./U.A.B., 1992, especialmente las pp. 68, 75, y 115-121) y algunos otros miembros del Círculo de Viena. Mientras estos defienden la diferencia radical entre ambos campos, aquellos la niegan y hablan de una diferencia meramente gradual. La discusión pensamos que todavía sigue abierta, y no es, desde luego, nuestra pretensión cerrarla aquí.

<sup>40</sup> Entre los que han apoyado esta segunda tesis destacan, además del propio Carnap (cfr. *op. cit.*, p. 117), muchos de los representantes de la filosofía analítica. El artículo programático de una concepción semejante de la filosofía es “El viraje de la filosofía” de Moritz Schlick, publicado en el número 1 de *Erkenntnis* (1930/31). Allí decía Schlick:

Toda ciencia es un sistema de conocimientos, esto es, de proposiciones empíricas verdaderas. Y la totalidad de las ciencias, con inclusión de los enunciados de la vida diaria, es un sistema de los conocimientos. No hay, además de él, ningún dominio de verdades ‘filosóficas’. La filosofía no es un sistema de proposiciones, no es una ciencia.

...La característica positiva del viraje del presente se halla en el hecho de que reconocemos a la filosofía como un sistema de actos en lugar de un sistema de conocimientos. La actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: ésa es la filosofía. Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio de la ciencia se verifican. (En A. J. Ayer (ed.): *El positivismo lógico*, Madrid, F. C. E., 1978, p. 62).

También puede verse al respecto el clásico *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 65, del mismo Ayer.

No averiguamos de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción ... En vano pues intentaríamos demostrar su falsedad (E, 25-26).

2) Sostiene que la filosofía en la medida en que debe ser la ciencia de la naturaleza humana pertenece a las cuestiones de hecho y debe utilizar el método experimental (T, XXI; A, 6-7; EM, 174)<sup>41</sup>:

Me parece evidente que al ser la escencia de la mente desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. (T, XX).

Y lo mismo volverá a decir con respecto a la ética:

Como ésta es una cuestión de hecho [el alcanzar el fundamento de la ética y encontrar los principios universales de los que se deriva en última instancia toda censura o aprobación], no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto, y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores tanto en este tema como en otros (EM, 174).

Este planteamiento general se va a concretar en Hume en que va a establecer una serie de principios empíricamente, como son el principio de derivación, el principio de inducción, la inevitabilidad de nuestra creencia en la existencia de los cuerpos, para posteriormente darles una utilización de tipo

---

<sup>41</sup> Cf. Capaldi, *op. cit.*, p. 39. También H. Kliemt ha señalado al respecto, anuestro juicio con todo acierto, que “proceder empíricamente les parecía [a Hobbes ya Hume] ser el método filosófico por excelencia y hubieran quedado atónitos frente a las modernas concepciones del método filosófico que tratan de establecer una estricta separación entre la filosofía y la ciencia empírica” (*Las instituciones morales. Las teorías empíricas de su evolución*, Barcelona-Caracas, Ed. Alfa, 1986, p. 15).

lógico-normativa. Así, por ejemplo, una vez que ha establecido el principio de derivación con base en la experiencia, pretende que sirva como criterio epistemológico (para fundamentar el conocimiento) y semántico (para establecer qué palabras son significativas o, en terminología humeana, qué ideas son legítimas). ¿Está justificado hacer algo semejante? La razón por la que tradicionalmente se ha pensado que esto no era posible es porque se creía que el objetivo de la epistemología era validar los fundamentos de la ciencia empírica y, en consecuencia, en esa validación no podía utilizarse a la propia ciencia empírica, si no era a costa de caer en un razonamiento circular. Ahora bien, si se acepta una concepción de la filosofía mucho más modesta y se señala que las pretensiones de ésta son simplemente establecer los principios, estructura y capacidades de la mente humana, entonces no parece que se incurra de ningún modo en esa circularidad. Sólo la aceptación previa de unos objetivos claramente quiméricos para Hume, lleva a caer en un círculo vicioso. Dicho más explícitamente, Hume consideraba que era legítimo utilizar un conocimiento empírico para fundamentar una epistemología, porque pensaba que encontrar un fundamento absoluto para el conocimiento de las cuestiones de hecho era un ideal que no tenía nada que ver con lo que de hecho ocurre. De lo que se trata es de dar una fundamentación del conocimiento más acorde con la naturaleza humana. De nada nos sirve que establezcamos un ideal de conocimiento totalmente inalcanzable por los “principios y operaciones de nuestra facultad de razonar” y alejado de “la naturaleza de nuestras ideas” (T, XIX). Eso sería una mera quimera. La pretensión de Hume es que el conocimiento se debe fundamentar en las necesidades, intereses, etc., de la naturaleza humana y que dicha fundamentación debe ser, por tanto, relativa a los mismos<sup>42</sup>.

La propuesta que estamos haciendo, aparte de tenerse que enfrentar a las objeciones de los críticos humeanos que señalan la falta de justificación para utilizar principios establecidos empíricamente en un plano lógico-normativo-epistemológico, también debe solventar la aparente contradicción de la misma con el famoso pasaje de T, III, I, I, en el que, según la interpretación más tradicional<sup>43</sup>, Hume estaría negando la posibilidad de derivar el “debe”

<sup>42</sup> J. L. Tasset ha defendido una posición muy semejante con respecto a la moral. Véase *La ética y las pasiones*, A Coruña, Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións, 1999, p. 97.

<sup>43</sup> Una caracterización exhaustiva de esa interpretación tradicional puede encontrarse en la obra citada de J. L. Tasset, *La ética y las pasiones*, cap. V, esp. punto V.3.1.

del “es”<sup>44</sup>. Es cierto que dicho pasaje se refiere a la ética, pero no parece que haya inconveniente en extender lo expresado allí a la epistemología. Nosotros creemos que esa interpretación bastante usual de dicho pasaje de que no se puede derivar el “debe” del “es” resulta errónea por dos motivos fundamentales: 1) porque la misma se basa en la suposición de que para Hume todo argumento no deductivo es rechazable, pero eso, como hemos mostrado en otros lugares<sup>45</sup>, no es cierto; y 2) porque sería un caso de contradicción demasiado flagrante para atribuirla a un autor tan perspicaz como Hume, ya que él mismo deriva la obligación moral de respetar las leyes de la propiedad y de cumplir las promesas formuladas, a partir de los intereses generales de la sociedad y del individuo que forma parte de ella (y algo semejante cabría decir del suicidio)<sup>46</sup>. Y lo mismo hace, como señalábamos, en epistemología.

La interpretación de ese pasaje que a nosotros nos parece correcta en líneas generales es la realizada por A. C. MacIntyre<sup>47</sup>, consistente en señalar que lo que Hume afirma en el mismo es la dificultad de realizar la transición del “es” al “debe”, y la necesidad de mostrar cómo es posible dicha transición, advirtiendo de paso contra quienes la realizan ilegítimamente. Pero en ningún caso sostiene que no se pueda llevar a cabo la misma (recuérdese que lo que allí afirma Hume es que “parece del todo inconcebible”), y el resto del libro III del Tratado está dedicado precisamente a mostrar esa posibilidad<sup>48</sup>. Como MacIntyre ha argumentado *por extenso* su propuesta y, entre nosotros, García Roca<sup>49</sup> y Tasset<sup>50</sup>, no nos detendremos a repetir sus argumentos.

Dicho en pocas palabras, según la interpretación de MacIntyre, la transición del “es” al “debe” se realizaría a través de una serie de nociones puente

<sup>44</sup> Cfr. Kevin Meeker, “Hume: Radical Sceptic o Naturalized Epistemologist?”, en *Hume Studies*, XXIV, 1 (1998), p. 39.

<sup>45</sup> Cfr. Nuestra tesis doctoral titulada *La fundamentación del conocimiento en Hume*, Universidad Complutense de Madrid, 1996 (de próxima publicación en edición electrónica por dicha Universidad), capítulo 5 y especialmente punto 5.8, y nuestro artículo “El escepticismo de Hume”, en J. Salas y F. Martín (comps.), *David Hume. Perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense, 1998, pp. 25-39.

<sup>46</sup> Cfr. A. C. MacIntyre, “Hume on «Is» and «Ought»”, en V. C. Chappell (ed.), *Hume*, London-Melbourne, 1968, pp. 247-249.

<sup>47</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>48</sup> Cfr. *loc. cit.*, pp. 252-254 y 256.

<sup>49</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 242-252.

<sup>50</sup> Cfr. *op. cit.*, cap. V, esp. pp. 113-122. En dicha obra puede encontrarse una pormenorizada caracterización de la corriente interpretativa inaugurada por el artículo de MacIntyre, el naturalismo empírico, frente a la interpretación tradicional no-naturalista.

como querer, necesitar, desear, placer, felicidad, salud, etc.<sup>51</sup> Un ejemplo que propone el intérprete de este tipo de inferencia que se adecuaría al modelo utilizado por Hume, sería el siguiente: “Si doy una puñalada a Smith me enviarán a la cárcel; pero yo no quiero ir a la cárcel; por consiguiente, no debo darle una puñalada”<sup>52</sup>. Por supuesto, aquí no hay una implicación lógica, pero no por eso deja de ser una inferencia racional.

Este mismo modelo de razonamiento, pensamos nosotros, puede ser trasladado a la epistemología de manera que podamos explicar la difícil transición del “es” al “debe” epistemológico. Tomemos como ejemplo el principio de inducción. El razonamiento en cuestión sería el siguiente: “Si no seguimos los principios naturales permanentes de la imaginación, como es la transición debida a la costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, que constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, la naturaleza humana perecería y se destruiría, pero nosotros no queremos que perezca y se destruya; luego debemos seguir esos principios naturales”. O de otra forma: “Si no seguimos las enseñanzas de la experiencia, nunca seríamos capaces de ajustar medios a fines, ni producir cualquier efecto y, por tanto, se acabaría inmediatamente toda acción; pero no queremos que ocurra eso, luego debemos seguir esas enseñanzas”. Algunos textos de Hume, que no establecen explícitamente el argumento que nosotros hemos propuesto, pero que sí creemos que se pueden interpretar en esa línea, son los siguientes:

Los principios permanentes [de la imaginación], irresistibles y universales, como es la transición debida a la costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas... constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente (T, 225).

Sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos . Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación (E, 45).

Y unas páginas más adelante:

<sup>51</sup> Cfr. *loc. cit.*, p. 258.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*, p. 256.

Si la presencia de un objeto no hubiera inmediatamente excitado la idea de los objetos usualmente unidos a él, todo nuestro conocimiento hubiera tenido que limitarse a la estrecha esfera de nuestra memoria y sentidos, y nunca hubiéramos sido capaces de ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales para hacer el bien o el mal (E, 55).

Por todo esto, pensamos que en la obra de Hume cabe encontrar, si no en la letra, sí en el espíritu de lo que dice, una justificación para poder utilizar unos principios establecidos empíricamente en un plano lógico-normativo-epistemológico. Aparte de que espontánea y naturalmente seguimos dichos principios y, sólo forzándonos de una manera consciente, podríamos dejar de seguir dichos principios. Eso no sólo nos lleva a rechazar las acusaciones de ilegitimidad de pasar de un plano descriptivo a otro normativo que le han realizado algunos intérpretes<sup>53</sup>, sino también las de contradecirse al hacer lo que él mismo critica a otros.

Hume, por tanto, estaría de acuerdo con Quine en la necesidad de naturalizar la epistemología, aunque por razones ligeramente distintas. Mientras que en éste es la toma de conciencia paulatina de la imposibilidad de alcanzar determinadas metas en epistemología lo que le lleva a proponer una epistemología naturalizada, en aquel es, por una parte, el establecer un ideal de conocimiento acorde con la naturaleza humana, esto es, su naturalismo, y, por otra, el entender que el conocimiento se debe basar en los hechos de la experiencia, es decir, su positivismo, lo que le conduce a defender una naturalización de la epistemología.

### **3. Epistemología naturalizada y positivismo**

Como señalábamos, por una parte, Michaud ha defendido que la epistemología naturalizada de Hume habría que entenderla “en absoluto contraste

---

<sup>53</sup> Cfr., por ejemplo, Flew, que le rerimina porque “no se puede, en propiedad, utilizar una mera generalización como fundamento para rechazar por ilegítima una ‘supuesta idea’ de la cual no pueda señalarse una impresión generadora”. Para a continuación sugerir que “este procedimiento de ‘cara gano, cruz usted pierde’ puede dar origen a otro más correcto. La tesis psicológica puede ser convertida en una tesis filosófica, y esto suministra un paradigma del tipo de transposiciones que a menudo recompensan al estudioso de Hume” (“Hume” en O’Connor (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. IV: *El empirismo inglés*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 185).

con el punto de vista standard [neo-empirista]: porque Hume reconoce la verdadera importancia y las limitaciones del programa empirista y el fracaso de nuestro intento al derivar todos nuestros conocimiento de la experiencia, se aparta considerablemente del fundamentalismo<sup>54</sup>. “El verdadero precursor del empirismo reconstructivo moderno no fue Hume, sino Locke”<sup>55</sup>. “El empirismo de Hume es menos un acercamiento positivo en términos de una reconstrucción epistemológica que una estrategia negativa para distinguir entre ficciones y datos sensoriales”<sup>56</sup>.

Por otra parte, muchos de los defensores de la interpretación positivista han relegado a un papel meramente secundario y sin importancia, en gran parte distorsionador, los análisis psicológicos de Hume.

Una y otra posición nos parecen equivocadas. Nuestra tesis es que la pretensión de Hume es construir un sistema del conocimiento<sup>57</sup>, al estilo cartesiano, sobre una base firme y segura. Evidentemente, esa base es la opuesta a la que propone Descartes: tomar las impresiones como lo claro y distinto, como lo evidente, sobre lo que edificar el resto del conocimiento. Por supuesto, también son opuestos los resultados a que llega Hume en cuanto a la naturaleza, alcance y valor del conocimiento. Pero eso no niega que en ambos filósofos late un mismo anhelo. Ese intento de fundamentación del conocimiento de Hume tendría un carácter positivista y naturalista al mismo tiempo: positivista en cuanto que toma las ciencias experimentales como modelo del conocimiento y sostiene, en consecuencia, que todo el conocimiento tiene que estar basado en la experiencia y no puede en ningún caso sobrepasar dicho ámbito (con el consiguiente rechazo de la metafísica); y naturalista en cuanto que una gran parte del conocimiento de las cuestiones de hecho (el que no es inmediato) es un conocimiento que está basado en el dinamismo de la naturaleza humana, esto es, en una serie de principios de funcionamiento de aquella que nos llevan, partiendo del conocimiento inmediato, a ir más allá de él y a que nos formemos creencias naturales prácticamente inevitables. Este naturalismo de Hume, no sólo no se opone al positivismo, sino que viene exigido por él. Es el tenerse que atener a los hechos lo que lleva a Hume a aceptar como algo incuestionable que los seres humanos a la hora de elaborar

<sup>54</sup> *Loc. cit.*, p. 367.

<sup>55</sup> *Loc. cit.*, p. 372.

<sup>56</sup> *Loc. cit.*, p. 373.

<sup>57</sup> Las aspiraciones de Hume a construir un sistema aparecen reflejadas no sólo en la Introducción al *Tratado* (T, XX), sino también al inicio del libro III (T, 455) y en el *Abstract* (A, 7).

rar el conocimiento funcionamos de una determinada manera siguiendo unos principios “naturales” y que tenemos determinadas creencias también naturales a las que no podemos ni debemos renunciar. Estos hechos, dado su planteamiento positivista, exigen una explicación que no puede ser sino empírica.

Pero, al mismo tiempo que viene exigido por su positivismo, el naturalismo de Hume es una naturalismo que está totalmente constreñido por él. Es un naturalismo en el que la naturaleza humana no es nada distinto de esos principios, propensiones o instintos que se *manifiestan* en su funcionamiento. Esto significa dos cosas:

En primer lugar, los principios naturales vendrían también dados en la experiencia. Por eso no pensamos que se produzca la oposición que ha sugerido Michaud<sup>58</sup> entre positivismo y naturalismo. La aceptación de éste no supone que el conocimiento no pueda derivarse completamente de la experiencia. La experiencia en Hume no se reduce sólo a las impresiones, sino que tiene un doble sentido<sup>59</sup>. Por una parte, significaría la inmediatez de las impresiones. Es lo que Yolton ha denominado el sentido epistémico. Desde esa perspectiva, todo conocimiento válido debe basarse en las impresiones y sólo aquellas ideas derivadas de ellas serán consideradas como válidas cognoscitivamente y dando sentido a los términos que se refieren a ellas. Por otra parte, la experiencia es “la expresión de la sedimentación acumulada de un pasado que podemos aprovechar actualmente para el presente y, proyectivamente, para el futuro”<sup>60</sup>. Resultado de esa sedimentación es el *habit* o *custom* (T, 87). Este segundo sentido ha sido calificado de inductivo por Yolton. Entendida la experiencia de este modo, todos los principios de la ciencia de la naturaleza humana se deberían establecer con base en ella, así el principio de derivación, los principios de asociación de ideas, el principio en que se basan los razonamientos causales, etc. Dicho de otra manera, los principios naturales se manifiestan en la propia experiencia y, por tanto, deben ser establecidos a partir de ella. Pero, al mismo tiempo, esos principios complementan la experiencia entendida en el primer sentido, haciendo posible un conocimiento más amplio que el derivado sólo de la inmediatez de la impresiones. Por eso creemos que el naturalismo de Hume no entra en oposición con el

<sup>58</sup> Cfr. *loc. cit.*, 367.

<sup>59</sup> Cfr. J. W. Yolton, *loc. cit.*; Rábade, “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume”, *Dialogos*, IX, 24 (1973), pp. 33-51, esp. pp. 39 y ss.

<sup>60</sup> Rábade, *loc. cit.*, p. 46.

positivismo, sino que viene exigido por él: los principios naturales también forman parte de la experiencia. En la constitución del conocimiento no entra nada extraño que no provenga de ella. Eso ocurriría si redujéramos la experiencia al sentido epistémico, esto es, a las impresiones, ya que en este caso, éstas deberían ser complementadas por los principios naturales y, por tanto, el conocimiento no sería deducible sólo de la experiencia. Además, esto lleva aparejado que los principios naturales en Hume sean, como todas las cuestiones de hecho, contingentes, esto es, articulamos la experiencia de una determinada manera, pero podríamos hacerlo de otra. Con otras palabras, en Hume no cabe una deducción lógico-trascendental (*a priori*), al estilo kantiano, de los principios naturales.

En segundo lugar, no es que exista una naturaleza humana que funcione siguiendo unos principios, impulsos o instintos, sino que son esos principios, impulsos o instintos, que se manifiestan en la experiencia, los que constituyen la naturaleza humana. Dicho de otra manera hay principios naturales, pero no naturaleza humana. Esto va a tener como consecuencia que la explicación del mundo mental que nos dará Hume será una explicación mecanicista, semejante a la que había dado Newton del mundo físico. El mundo mental se reduce a las impresiones, las ideas y los principios de asociación que funcionan entre ellas, principios que cumplirán una función similar a la de la gravedad del mundo físico. Y lo mismo que la gravedad se nos muestra en la experiencia, esos principios naturales que funcionan entre percepciones también lo hacen<sup>61</sup>.

Concluimos, pues, reafirmando nuestra tesis de que en Hume no hay contraposición entre la naturalización de la filosofía y de la epistemología y su positivismo, sino que aquella viene exigida por éste.

---

<sup>61</sup> Los argumentos para defender que en Hume hay una concepción del yo mecanicista los hemos expuesto en nuestra tesis doctoral, punto 7.3.3.