

VIII. Los orígenes del empirismo científico

8 – 1. El empirismo científico

El empirismo es una concepción filosófica que sostiene que todo conocimiento surge de la experiencia y que niega la posibilidad del conocimiento *a priori*, que es el conocimiento que se adquiere mediante el razonamiento deductivo sin recurrir a la experiencia.

Desde el punto de vista histórico, el término empirismo se aplicó a la corriente filosófica defendida principalmente por los filósofos ingleses de los siglos XVII, XVIII y XIX, entre los que se destacaron Francis Bacon, John Locke y David Hume. Los exponentes del empirismo se caracterizaron por una total oposición al racionalismo de filósofos como René Descartes, Baruch Spinoza o Gottfried Wilhelm Leibniz, quienes afirmaban que la mente es capaz de reconocer la realidad mediante su capacidad racional, una facultad que existe independiente de la experiencia.

Los empiristas que hemos mencionado influyeron en el pensamiento de muchos filósofos de la ciencia del siglo XX. Por ello consideramos conveniente referirnos brevemente a sus vidas y sus obras.

8 – 2. Francis Bacon, Barón de Verulam



Bacon nació en Londres el 22 de enero de 1561.

Estudió en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. Desde muy joven participó en la política y fue electo diputado en 1584, actividad que desarrolló hasta 1614. Durante el reinado de Jacobo I aportó ideas para la unión de Inglaterra y Escocia y recomendó medidas para un acercamiento a la Iglesia católica apostólica romana. Por sus contribuciones, en 1603, fue nombrado caballero y comisario para la unión de Escocia e Inglaterra. Dos años después publicó “El avance del conocimiento”.

Entre 1613 y 1620, ocupó varios cargos importantes en el reino de Inglaterra, por lo que se le concedió el título de Barón de Verulam y vizconde de San Albans. En 1621, fue acusado de recibir sobornos, por lo que tuvo que abandonar toda actividad política. Un año antes había publicado su obra más importante *Novum Organum*. Falleció en Londres el 9 de abril de 1626.

Aristóteles consideraba que el razonamiento deductivo cumplía un papel preponderante en la Lógica debido a su carácter demostrativo. Sostenía que el uso del silogismo brinda un conocimiento que agrada más a la razón. En cambio, el razonamiento inductivo, si bien es una forma de llegar al conocimiento, agrada más al sentido común. Mientras que la argumentación inductiva es más frecuente y útil en la vida cotidiana, la argumentación deductiva ofrece el camino más seguro para llegar a la verdad. El planteamiento aristotélico tuvo una enorme influencia en el pensamiento medieval y en los cursos de filosofía se estudiaba la teoría del silogismo dejando de lado la argumentación inductiva.

Bacon que, estrictamente, no fue filósofo ni científico, efectuó duras críticas a la lógica aristotélica y a las orientaciones filosóficas preponderantes en su tiempo. Criticó lo que él llamaba “dialéctica” aristotélica puntualizando su inutilidad para el avance del conocimiento, ya que con ella es imposible llegar a descubrimientos sobre el mundo. Al respecto afirmó: “*La lógica hoy en uso sirve más para fijar y consolidar errores, fundados en nociones vulgares, que para inquirir la verdad; de tal modo que es más perjudicial que útil*”¹. Sostenía que las aproximaciones al conocimiento basados sobre la lógica silogística no pueden probar los principios de la ciencia en que se fundamentan y están condenadas a dar vueltas en torno a una misma cantidad de conocimientos efectuando.

¹ *Novum Organum*. Libro I, Aforismo 12.

En el *Novum Organum*, Bacon sostuvo que el avance en el conocimiento de la naturaleza sólo se podría lograr mediante la inducción, pero que había dos caminos para hacerlo. A uno lo llamó “anticipaciones de la naturaleza”. Al otro camino, al que consideró mucho más eficaz, lo llamó “interpretaciones de la naturaleza”. Las diferencias entre ambos las puntualizó así:

“... no hay ni puede haber más que dos caminos para indagar y descubrir la verdad. El uno parte volando de los sentidos y de los hechos particulares a los axiomas más generales, y partiendo de estos principios y de lo que cree verdad inmutable en ellos, procede a la discusión y descubrimiento de los axiomas medios (y este es el camino en uso). El otro hace salir los axiomas de los sentidos y los hechos particulares elevándose continua y progresivamente para llegar, en el último lugar a los principios más generales; este es el camino verdadero, pero todavía no probado”²

En cada uno de estos caminos el conocimiento parte de los sentidos, mediante la observación de los hechos (quedando así planteada la creencia en la imposibilidad de tener conocimientos *a priori*) pero para Bacon, el tratamiento que se le había dado anteriormente a la experiencia era erróneo, por su carácter desordenado y casual, y por el afán excesivo para llegar a proposiciones generales, errores que podían ser superados mediante un acercamiento sistemático a la experiencia.

Bacon puntualizó los inconvenientes para alcanzar proposiciones generales mediante la enumeración simple afirmando:

“... Pues la inducción que procede por la enumeración simple es una cosa pueril, sus conclusiones son precarias y expuestas al peligro de un hecho contradictorio y las más de las veces decide por un número de hechos menor de lo debido y por sólo aquellos que están a la mano”³

Propuso que, en vez de la inducción por enumeración simple, debe utilizarse una “verdadera inducción” donde también se toman en cuenta los casos negativos:

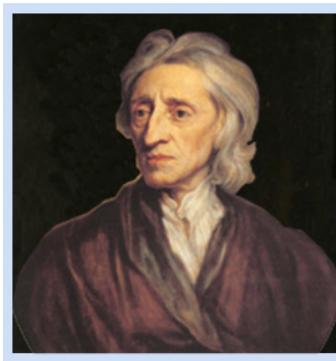
“... mientras que la inducción que ha de ser útil para el descubrimiento de las ciencias y las artes, debe analizar la naturaleza por las debidas eliminaciones

y exclusiones; y luego, tras un número suficiente de negativas, concluir sobre hechos afirmativos”⁴

Para el desarrollo de su método inductivo, Bacon planteó la necesidad de construir tres tablas a las que llamó “la tabla de presencia”, “la tabla de ausencia” y “la tabla de grados”. En la primera se debe hacer un inventario de los hechos donde aparece la naturaleza estudiada, tratando que estos sean de características muy variadas para lograr así el compendio más completo posible que pueda dar la experiencia. En la segunda tabla se deben recoger hechos donde la naturaleza estudiada no se presente, pero estos hechos deben ser similares a los recogidos en la primera tabla, para así eliminar aquellos casos donde se pueda contraponer un caso negativo. En la tercera tabla se deben encontrar casos donde la naturaleza crezca o decrezca y, utilizar la inducción para estudiar y comparar cada uno de los resultados de las tablas anteriores. De esta manera se extrapola una generalización que excluye los casos negativos.

Obviamente para obtener una afirmación general consistente, en la cual queden excluidos todos los casos negativos, deberían obtenerse tablas totalmente completas. Razón por la cual Bacon propuso lo que llamó “indulgencia del entendimiento” o “esbozo de interpretación” donde, sobre la base de una amplia información recogida en las tres tablas, el entendimiento se aventura a formular una hipótesis general que describa un comportamiento o una regularidad.

8 – 3. John Locke.



Nació el 29 de agosto de 1632 en Wrington (Somerset). Estudió en la Universidad de Oxford, donde dictó clases de griego, retórica y filosofía moral desde

² *Novum Organum*. Libro I, Aforismo 19.

³ *Novum Organum*. Libro I, Aforismo 105.

⁴ *Ibidem*.

1661 hasta 1664. En 1667 inició su relación con el político inglés Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury, de quien fue amigo, consejero y médico. Shaftesbury consiguió para Locke algunos cargos menores en el gobierno. En 1669, en el desempeño de una de sus funciones oficiales, Locke redactó una Constitución para los colonos de Carolina, en Norteamérica, que nunca llegó a ser aplicada. En 1675, después de que Shaftesbury hubiera perdido el favor de la corona, Locke se estableció en Francia. Regresó a Inglaterra en 1679, pero debido a su oposición a la Iglesia católica, que contaba con el apoyo de la monarquía inglesa en esa época, pronto tuvo que regresar al continente. Desde 1683 hasta 1688 vivió en los Países Bajos y tras la llamada Revolución Gloriosa de 1688 y la restauración del protestantismo, regresó de nuevo a Inglaterra. El nuevo rey Guillermo III de Orange lo nombró ministro de Comercio en 1696, cargo del que dimitió en 1700 debido a una enfermedad. Falleció el 28 de octubre de 1704 en Oates.

El empirismo de Locke resaltó la importancia de la experiencia de los sentidos en la búsqueda del conocimiento, relegando a un segundo lugar la especulación intuitiva o la deducción. Mejoró la concepción baconiana al hacer un desarrollo más sistemático del empirismo en su *An Essay Concerning Human Understanding* escrito en 1666 pero publicado recién en 1690.

Locke consideraba que la mente de una persona en el momento del nacimiento es como “una tabula rasa, una hoja en blanco sobre la que la experiencia imprime el conocimiento”. Esa característica humana hacía que todos los hombres naciesen buenos, independientes e iguales. De esta manera, rechazó todas las teorías sobre las concepciones innatas a la vez que sostuvo la imposibilidad de que el hombre alcance la verdad únicamente mediante la intuición.

Su concepción sobre la igualdad de todos los hombres al nacer lo hizo criticar abiertamente la teoría del derecho divino de los reyes y la naturaleza del Estado monárquico. En sus *Tratados sobre el gobierno civil* (1690) sostuvo que la soberanía no reside en el Estado sino en la población y que se puede admitir una determinada forma de gobierno en tanto se respeten las leyes civiles y las naturales. Por ello, para él las revoluciones eran un derecho, y a veces una obligación, de los pueblos. Abogó por la separación de los poderes dándole mayor importancia al legislativo, sobre el ejecutivo y el judicial. También fue un firme defensor de la libertad religiosa y partidario de la sepa-

ración de la Iglesia del Estado.

La influencia de Locke sobre la filosofía moderna ha sido muy grande y, con su aplicación del análisis empírico a la ética, política y religión, se convirtió en uno de los filósofos más importantes y controvertidos de todos los tiempos.

En su “Ensayo sobre el entendimiento humano”, Locke expresó sus opiniones sobre los fundamentos del conocimiento humano y advirtió su intención de realizar una “obra moralmente útil”. Esta obra fue concebida en pleno siglo de las luces, en una época caracterizada por un desarrollo enorme de las ciencias naturales donde los resultados empíricos de científicos como Boyle, Huygens, Hooke o Newton se producían bajo el lema de la Royal Society of London for Improving Natural Knowledge: “Nullius in verba” referida a la necesidad de obtener evidencias empíricas para el avance del conocimiento en vez de recurrir al criterio de autoridad, usado por los escolásticos.

Locke pensaba que la filosofía tenía que participar en estos importantes avances, dejando de lado la lógica deductiva aristotélica y rechazando toda interpretación escolástica del mejoramiento de la ciencia. Según él, las analogías y las relaciones entre los contenidos del conocimiento son los elementos que permiten la elaboración de instrumentos críticos capaces de eliminar los conocimientos erróneos. Desarrolló así un empirismo analítico que se oponía a las teorías basadas sobre el conocimiento “a priori” y a las concepciones puramente mecanicistas.

Precisamente, en el primer libro del “Ensayo...”, Locke insistió en la necesidad de prescindir de consideraciones “a priori” confrontó las ideas de René Descartes, afirmando que no existen conocimientos innatos y que sólo debe ser tenida en cuenta la experiencia. En el segundo libro propuso que la sensación (o ideas de la sensación, las “impresiones hechas en nuestros sentidos por los objetos exteriores”) y la reflexión (o ideas de la reflexión, “reflexión del espíritu sobre sus propias operaciones a partir de ideas de sensación”), se fundamentan en la experiencia y en las ideas simples creadas por medio de la percepción inmediata derivada de las excitaciones que provienen de los objetos.

Para Locke, las ideas eran, ante todo, signos. Él distinguía las cualidades primarias (resultado del carácter objetivo de las cosas, como la solidez, la forma, la extensión, etc.) de las cualidades secundarias (resultado del carácter subjetivo, como el gusto, la be-

lleza, la armonía, etc.). Los individuos tienen la capacidad de representar los objetos mediante signos, así como una voluntad libre para determinarlos. Para él, las ideas eran simples o complejas. Tanto la sensación o experiencia externa como la reflexión o experiencia interna nos brindan, en primer lugar, ideas simples, ante las cuales el intelecto se encuentra pasivo. Estas ideas simples son la materia prima de nuestro saber. Pero la mente puede combinarlas, relacionarlas o agruparlas, originando ideas complejas. En la formación de las ideas complejas, la actividad más importante es la abstracción. Mediante ella se separa una idea, o un conjunto de ideas, de las otras que la acompañan en su existencia real. Surgen de este modo las ideas universales que representan a muchísimas cosas particulares.

En el tercer libro se interesó por las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, en la formación intersubjetiva del conocimiento. Las palabras remiten a ideas generales que son evidenciadas por sustracciones sucesivas de sus particularidades circunstanciales. Distinguía entre las esencias nominales (que son complejas, y establecidas para servir a la selección y clasificación de las ideas) y las esencias reales (para uso de la metafísica, inaccesibles a la razón, la cual no puede tener acceso a su conocimiento).

En el cuarto libro, se ocupó de establecer el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas, ya mediante la intuición, por demostración racional o por conocimiento sensible, afirmando que sólo la confrontación práctica permite despejar las dudas. Sólo el conocimiento que proporcionan los sentidos puede indicar lo que de realidad hay en los objetos del mundo. Mientras que la realidad, o parte de ella, es captada por los sentidos, la verdad es sólo cuestión de palabras. Dada las limitaciones de la posibilidad de conocer la realidad mediante los sentidos, es admisible usar en un discurso la noción de cosas “probables”. Para Locke, Dios es el resultado de una inferencia y las enseñanzas resultantes de la fe deben estar de acuerdo con la razón. Ateísmo y escepticismo están pues muy presentes en Locke, como en la mayor parte de los empiristas ingleses. En resumen la principal idea que subyace en el Ensayo es que únicamente la sensación permite la comprensión de la realidad y que la verdad pertenece sólo al discurso.

8 – 4. David Hume



David Hume (1711 – 1776) es considerado uno de los más grandes filósofos ingleses y el último del gran triunvirato de “empiristas británicos”. Fue también historiador y ensayista. Un maestro de estilo en todos los géneros, las obras filosóficas mayores de Hume fueron — *A Treatise of Human Nature* (1739 - 1740), *Enquiries concerning Human Understanding* (1748) y *Enquiries concerning the Principles of Morals* (1751). Su obra póstuma *Dialogues concerning Natural Religion* (1779) — tuvo enorme influencia en los filósofos del siglo XVIII. Si bien muchos de los filósofos contemporáneos consideraron a sus obras como escépticas y ateas, su influencia es evidente en la filosofía moral y en los escritos económicos de su amigo Adam Smith. También influyó en la obra de Immanuel Kant y en los trabajos de Jeremy Bentham. Charles Darwin tuvo a los trabajos de Hume como influencia central, tal como lo hizo el “bulldog de Darwin”, Thomas Henry Huxley. Las diversas direcciones que tomaron estos escritores a partir de sus lecturas de Hume reflejan no sólo la riqueza de sus fuentes sino también el amplio rango de su empirismo. Hoy en día, los filósofos reconocen a Hume como un precursor de la ciencia cognitiva contemporánea y también como el más profundo exponente del naturalismo filosófico.

Nacido en Edinburgh, Hume pasó su niñez en Ninewells, la modesta casa familiar sobre el río Whittadder en el límite de las tierras bajas cerca de Berwick. Su padre murió justo antes de su segundo cumpleaños “dejándome con un hermano mayor y una hermana al cuidado de nuestra madre, una mujer de singular mérito quien, si bien era joven y bonita, se dedicó a crianza y educación de sus hijos”⁵

Katherine Falconer Hume se dio cuenta que el joven David tenía una mente despierta no común. Cuan-

⁵ Hume, “My Own life”

do el hermano fue a la Universidad de Edinburgh, David, que no había cumplido doce años, fue con él. En la Universidad, Hume se interesó mucho en historia y literatura, filosofía antigua y moderna, a la vez que estudió matemáticas y ciencia contemporánea.

La familia de Hume pensaba que lo mejor para Hume era una carrera especializada en leyes, pero él prefería la lectura de autores clásicos como Cicerón cuya obra *De officiis* (Sobre el deber) se convirtió en el sustituto de *The Whole Duty of Man* y del estricto calvinismo de su familia. Proponiéndose ser un erudito y filósofo, durante tres años siguió un riguroso programa de lectura y reflexión hasta que le pareció que se abría ante él una “nueva escena de pensamiento”

La intensidad en el desarrollo de su visión filosófica, precipitó en él una crisis psicológica. Creyendo que un ámbito de vida más activo podía mejorar su condición, Hume hizo un intento de ingresar al mundo del comercio, trabajando como empleado de un importador de azúcar de Bristol. La crisis pasó y se mudó a Francia donde pudo vivir frugalmente radicándose finalmente en La Flèche, una villa tranquila en Anjou más conocida por su colegio jesuita. En esta villa, donde Descartes y Marsene habían estudiado un siglo atrás, Hume leyó obras de autores franceses y otros europeos, especialmente a Nicolás de Malebranche, Dubos y Pierre Bayle y, entre 1734 y 1737, esbozó su *Treatise of Human Nature*.

Hume regresó a Inglaterra en 1737 para la impresión de su *Treatise*. Para congraciarse con el Obispo Butle “castró” su manuscrito, borrando su discusión controversial sobre los milagros al igual que otras partes. El libro I *Of the Understanding*, y el libro II, *Of the Passions*, fueron publicados anónimamente en 1739. El libro III *Of Morals* apareció en 1740 al igual que un anónimo *Abstract* de los dos primeros libros. Si bien se han supuesto otros candidatos para la autoría del *Abstract*, (especialmente, Adam Smith), los estudiosos están de acuerdo en que fue un trabajo de Hume. El *Abstract* caracteriza una clara y sucinta visión de “un argumento simple” referido a la causalidad y a la formación de la creencia. El elegante sumario, presagia la reescritura del argumento de la primera *Enquiry*.

El *Treatise* no fue una obra literaria sensacional y, a pesar de los cortes provocó críticas de los fanáticos religiosos lo que, a lo largo de su vida, le adjudicó a Hume a reputación de ateo y escéptico.

Volvió a Ninewells y publicó dos volúmenes sobre *Essays, Moral and Political* in 1741 and 1742 con moderado éxito. Se presentó para ocupar el cargo de Profesos de Ética Moral y Filosofía en 1745 pero su reputación hizo que lo rechazaran. Seis años después, se postuló para la cátedra de Lógica en la Universidad de Glasgow, pero también fue rechazado. Nunca pudo ocupar un cargo docente.

Fue Secretario de su primo, el Teniente General James St. Clair y lo acompañó en misiones diplomáticas en Viena y Turín. Estando en Italia, se publicó su *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. Esta era una revisión de las ideas centrales del libro I de su *Treatise* y en 1751 se convirtió en una parte de la obra *An Enquiry concerning Human Understanding* como se la conoce en el presente. A esta obra le siguió *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Hume escribió el segundo *Enquiry* que es una revisión de su libro III del *Treatise*. En 1752 se publicó *Political Discourses*.

La oferta de trabajar como bibliotecario del Colegio de Abogados de Edinburgh, le dio a Hume la oportunidad de trabajar en otro proyecto: *History of England* que se publicó en seis volúmenes en 1754, 1756, 1759 y 1762. Su *History* se convirtió en un best-seller que le dio su tan ansiada independencia económica. Tanto la Library como la Cambridge University Library lo siguen registrando como “historiador”.

Pero aún como bibliotecario, Hume se las ingenió para provocar la ira de los fanáticos religiosos. En 1754, su orden de colocar “unos libros indecentes sin valor en una biblioteca erudita” provocó un movimiento para su despido y, en 1756, un intento para excomulgarlo. Los consejeros de la Biblioteca cancelaron la “orden” de sus libros ofensivos, lo que Hume consideró un insulto personal. Dado que él necesitaba los recursos de la Biblioteca para su Historia, permaneció en el puesto pero puso su salario a nombre de Thomas Blacklock, un poeta ciego al que Hume estimaba y sostenía. Hume terminó su investigación para su Historia en 1757 y rápidamente renunció para que Adam Ferguson pudiera hacerse cargo del trabajo.

No obstante su renuncia a la Biblioteca del Colegio de Abogados y el éxito de su “Historia”, el trabajo de Hume continuó sujeto a controversias. En 1755, estaba listo para publicar un volumen que incluía *The Natural History of Religion* and *A Dissertation on the Passions* así como los ensayos “Sobre el suicidio” y “Sobre la inmortalidad del alma”. Cuando el publicista

Andrew Millar fue amenazado con acciones legales a través del teólogo William Warburton, Hume suprimió los ensayos considerados ofensivos, sustituyéndolos por “Sobre la tragedia” y “Sobre la calidad del gusto” para completar sus “Cuatro disertaciones” que finalmente fueron publicadas en 1757.

En 1763, Hume aceptó una invitación de Lord Hertford, el embajador en Francia, para trabajar como su Secretario Privado. Durante sus tres años en París, Hume llegó a ser Secretario de la Embajada y, eventualmente, a Cargo de Asuntos. También se convirtió en el furor de los salones parisinos, disfrutando las conversaciones y compañía de Diderot, D’Alambert y d’Holbach, así como las atenciones y afectos de los *salonnières*. Especialmente de la Condesa de Boufflers (Al respecto diría: “Como me causaba placer la compañía de mujeres modestas, no tenía motivos para disgustarme con las recepciones que me ofrecían”)

Hume regresó a Inglaterra en 1766 acompañado por Jean-Jacques Rousseau, quien estaba huyendo de una persecución en Suiza. La amistad terminó rápida y miserablemente cuando al paranoico Rousseau se le instaló la idea de que Hume estaba organizando una conspiración internacional contra él.

Después de un año (1767-68) en Londres con Sub-Secretario de Estado, en agosto de 1769 Hume retornó a Edinburgh para quedarse. Construyó una casa en el New Town de Edinburgh y pasó sus años otoñales tranquilo y confortable, cenando y conversando con amigos, de los cuales, no todos eran “estudiosos y literatos”, ya que Hume encontró que “su compañía no era inaceptable para los jóvenes y los despreocupados”. Una persona joven que encontró que su compañía era particularmente “aceptable” fue una mujer veinteañera, atractiva, vivaz y muy inteligente — Nancy Orde, la hija del Jefe de la Tesorería de Escocia. Uno de los amigos de Hume la describió como “una de las mujeres más agradables y talentosas que he conocido”. La relación entre ambos fue muy estrecha y en los salones de París se comentó que estaban comprometidos. Antes de su muerte, Hume añadió un codicilo a su testamento que incluía un regalo para ella de 10 Guineas para comprar un anillo como un recuerdo de mi amistad y cariño a una persona tan amigable y talentosa”

En sus años finales, Hume le dedicó considerable tiempo a revisar sus obras para las nuevas ediciones de sus *Essays and Treatises* que contenían su colección de ensayos, los dos *Enquiries*, *A Dissertation on the Passions*, y *The Natural History of Religion*, pero —

sugestivamente — no a *A Treatise of Human Nature*. In 1775, le agregó un “Advertisement” a esos volúmenes en el cual parece “renegar” del *Treatise*. Si bien él consideraba esta nota una “respuesta completa” a sus críticos, especialmente al Dr. Reid y a su prejuiciado y tonto amigo, Beattie” lectores posteriores optaron inteligentemente por desechar la admonición de Hume de ignorar su trabajo filosófico más grande.

Cuando descubrió que tenía un cáncer de intestinos. Hume se preparó para la muerte con el mismo ánimo pacífico que caracterizó su vida. Hizo los arreglos para la publicación póstuma de su trabajo más controversial los “*Dialogues concerning Natural Religion*” que fue impreso por su sobrino homónimo en 1779, tres años después de la muerte de su tío.

Al comienzo de su primer *Enquiry*, Hume sostiene “que debemos cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir lo falso y adulterado” Pero cuando explica lo que es la “verdadera metafísica” esto no tiene nada de metafísica. Hume impulsa nada menos que una reforma total de la filosofía. Una parte central de su programa es el objetivo profundamente antimetafísico de abandonar la búsqueda “a priori” de explicaciones teóricas que, supuestamente, nos dan una visión de la naturaleza última de la realidad, reemplazando estas “hipótesis que nunca se pueden hacer inteligibles” con una investigación empírica descriptiva que respondan a preguntas acerca de “la ciencia de la naturaleza humana” de la única manera en que puedan ser inteligiblemente respondidas.

Entender cómo y cuando Hume repudió la metafísica, ayudará a entender mejor la estructura de su proyecto filosófico. La mejor manera de hacerlo es observar los trabajos a partir de los cuales Hume desarrolló su programa para la reforma de la Filosofía: la Introducción y las primeras secciones de *A Treatise of Human Nature* y la Sección I de su primer *Enquiry*. El análisis de estos pasajes, no sólo clarifica la naturaleza del proyecto de Hume sino que ayuda a resolver algunas cuestiones que sobre ello se debaten en la actualidad y que incluyen:

- La relación entre el *Treatise* y el primer *Enquiry* y si uno de ellos puede tener una interpretación prioritaria sobre el otro.
- La relación entre los aspectos positivos y negativos del proyecto.
- La naturaleza y las relaciones entre su empirismo, su escepticismo y su naturalismo.

Estas cuestiones, especialmente la última, han generado respuestas crecientemente complejas entre los estudiosos de la obra de Hume.

Una tercer especie de Filosofía

En su “Introducción” al *Treatise*, Hume se lamenta del penoso estado de la Filosofía, evidente aún para los legos, que ha dado lugar a “ese prejuicio común contra los razonamientos metafísicos de todas las clases”. Hume intentó corregir esta situación. En *Enquiry concerning the Principles of Morals*, dice que va a emplear un método muy simple que, no obstante, provoque “una reforma en las disquisiciones morales” similar a la lograda recientemente en filosofía natural, donde hemos quitado una “fuente común de ilusión y error”: nuestra pasión por las “hipótesis y sistemas”. Para lograr el mismo progreso en las ciencias morales deberemos “rechazar cada sistema... no importa cuán sutil e ingenioso sea, que no esté fundado en los hechos y en las observaciones” y no atender a otros argumentos que no sean derivados de la experiencia (EPM, 173 -175)

Al referirse a “hipótesis y sistemas” Hume pensó en cubrir un amplio rango de opiniones teológicas. Esas teorías diferían muchísimo de su propuesta para la ciencia de la naturaleza humana, estaban demasiado afianzadas y eran demasiado influyentes, lo que lo llevó a presentar en su reemplazo su “nuevo escenario de ideas”. Para ello necesitó demostrar por qué debían rechazarse esas teorías.

Hume delineó su estrategia en la primera sección de *An Enquiry concerning Human Understanding*. Comenzando por definir “Filosofía moral” como “la ciencia de la naturaleza humana” y, por lo tanto, identificando su proyecto con el del *Treatise*. Hume distinguió dos “especies” o “dos maneras diferentes” en las cuales puede ser tratada la filosofía moral. La primera especie de filosofía considera a los humanos como criaturas activas, guiadas por deseos y sensaciones e “influenciadas por el gusto y sentimiento” buscando algunas cosas y evitando otras de acuerdo con la percepción de sus valores. Dado que consideran que la virtud es el bien más valioso que los humanos pueden perseguir, estos filósofos intentan “excitar y regular los sentimientos” a fin de “inclinarnos hacia el amor a la probidad y al verdadero honor”. Ellos pintan una imagen halagüeña de la naturaleza humana, fácil de entender y aún más fácil de aceptar. Lo que ellos dicen es tan útil y agradable que la gente común está prontamente dispuesta a aceptar sus opi-

niones. Estas especies de filosofías son fácilmente reconocibles como una caracterización genérica de las posiciones que sustentaban Shaftesbury y Francis Hutcheson, contemporáneos de Hume.

En agudo contraste, la segunda especie de filosofía busca más formar el entendimiento que cultivar las maneras. Estos filósofos consideran a los hombres como criaturas razonables más que activas y estudian la naturaleza humana “para encontrar aquellos principios que regulan el entendimiento, excitan los sentimientos y hacen aprobar o rechazar cualquier acción, objeto o conducta”. Ellos buscan descubrir las verdades ocultas que “fijarán, más allá de las controversias, los fundamentos de la moral, el razonamiento y la crítica”. Al enmarcar esas teorías, van de los casos particulares a principios generales y continúan “empujando sus investigaciones hacia principios más generales” hasta arribar a “aquellos principios originales fundamentales mediante los cuales en cada ciencia debe estar vinculada toda la curiosidad humana.” (EHU 6) Este enfoque no sólo glorifica la razón sino que también apela a ella en su énfasis en la especulación enraizada y la argumentación abstracta.

Hume tuvo en claro que “la humanidad en general” preferirá siempre la “filosofía fácil y obvia” — su primera especie — a la segunda especie, precisa y abstrusa. Si hacen esto sin culpar o despreciar a la segunda, quizá no habría daño. Pero repitiendo casi al pie de la letra lo expresado en la Introducción al *Treatise*, Hume nota que el tema es, a menudo, llevado más lejos: aún hacia el absoluto rechazo de todos los razonamientos profundos, o lo que comúnmente se llama metafísica. (EHU 9)

Sin embargo, la hostilidad hacia la metafísica no es completamente injustificada. No es meramente oscura, es también “la inevitable fuente de incertidumbre y error”. Esto es “la más justa y plausible objeción a una parte considerable de la metafísica: que no es propiamente una ciencia” (EHU 11)

La metafísica no sólo se permite especulaciones que van más allá de los límites de los sentidos y de esa manera pierde su pretensión de ser una ciencia, sino que también ayuda e instiga la construcción de cortinas de humo como cubiertas para las “supersticiones populares”. Dado que estas macanas no se degradan por sí solas, los filósofos deberían percibir la necesidad de llevar la guerra a los secretos más recónditos del enemigo”. Y la única manera de rechazar convincentemente las “cuestiones abstrusas” de la metafísica

tradicional es la de “investigar seriamente el entendimiento humano y mostrar, a partir de un análisis exacto de sus potencias y su capacidad, que de ninguna manera es adecuado para tales temas remotos y abstrusos ... Debemos cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, para destruir la falsa y la adulterada” (EHU 12)

De esta manera, una parte prominente del enfoque de Hume para descubrir “la competencia propia de la razón humana” es esencialmente negativa y crítica. La única manera de sacarse de encima a los metafísicos especulativos y sus seguidores religiosos, es la de confrontar con ellos, lo que demanda que a veces se deba confrontar con argumentos dificultosos y muy abstractos.

La exactitud y el razonamiento, son los únicos remedios amplios, adecuados para todas las personas y para todas las disposiciones y son por sí solos capaces de subvertir la filosofía abstrusa y la jerga metafísica, la que mezclada con supersticiones populares resulta de una manera impenetrable para los que razonan descuidadamente y dan la apariencia de ciencia y sabiduría (EHU 12-3)

Pero, “más allá de esta ventaja de rechazar esta incierta y desagradable parte del aprendizaje”, adoptar un “razonamiento preciso y justo” no es una actividad negativa. “hay muchas ventajas positivas que resultan de un examen preciso de las potencias y facultades de la naturaleza humana” (EHU 13)

Hume propone reemplazar las “ciencias etéreas” de los metafísicos por una “delineación descriptiva de las partes y potencias de la mente”. La metafísica tradicional se equivocó al intentar especular sobre los “principios originales fundamentales” que gobiernan la naturaleza humana ya que al hacerlo, fueron más allá de lo que podía tener contenido cognitivo legítimo. Esto explica porqué sus “hipótesis y sistemas” no eran propiamente ciencias.

Hume se refiere al mismo tema en la Introducción al *Treatise*: “toda hipótesis, que pretende descubrir las cualidades originales últimas de la naturaleza humana deben ser rechazadas por pretenciosas y quiméricas”. Una vez que vemos la “imposibilidad de explicar los principios originales fundamentales” podemos rechazar a las teorías que pretenden proveerlos. Y una vez que lo hacemos, podemos tener claro la vía apropiada para estudiar la naturaleza humana: La esencia de la mente, al sernos igual desconocida que la de los cuer-

pos externos, hace que sea igualmente imposible formarse alguna noción de sus potencias y cualidades que no sea a partir de experimentos cuidadosos y exactos y de la observación de efectos particulares que resultan de situaciones y circunstancias diferentes”. De este modo, el *Treatise* recomienda el repudio a la metafísica y pergeña un programa positivista donde “la única y sólida fundamentación” para la ciencia de la naturaleza humana “debe yacer sobre la experiencia y la observación” (T, xvi-xvii).

En el *Enquiry*, al explicar en detalle el mismo programa positivista, Hume llama, inicialmente, a su proyecto “verdadera Metafísica” para marcar el contraste con la “falsa Metafísica” que había rechazado. Pero al explicar lo que es la “verdadera Metafísica” ella no tiene nada de metafísica. Es una indagación empírica, no un desarrollo “a priori” y como tal, es una alternativa genuina a las especulaciones vacías de contenido de los filósofos previos. Los términos preferidos para su proyecto: “geografía mental” y “anatomía de la mente” caracterizan mejor la manera en que él concibe su antimetafísica descriptiva como alternativa a las formas tradicionales de teorizar sobre la naturaleza humana.

De esta manera, el programa para reformar la filosofía que Hume expone tiene dos aspectos relacionados: la eliminación de la metafísica y el establecimiento de una ciencia de la naturaleza humana empírica experimental. El cambió el enfoque tradicional de la indagatoria, la búsqueda de los “principios originales fundamentales”, para concentrarse en describir aquellos “principios” que, en los hechos, gobiernan la naturaleza humana. Hace esto debido a que la afirmación de haber encontrado los “principios originales fundamentales” no es falsa sino incoherente ya que va más allá de algo que pueda experimentarse.

Esta combinación de objetivos negativos y positivos es una característica distintiva del estilo particular del empirismo de Hume y la estrategia que él concibió para lograr esos objetivos es reveladora de su genio filosófico. Para Hume, todos los materiales del pensamiento — las *percepciones* — derivan o de las *sensaciones* (sentimientos hacia el exterior) o de la *reflexión* (sentimiento hacia el interior) (EHU, 19). Divide la percepción en dos categorías que se distinguen por sus diferentes grados de fuerza y vivacidad. Nuestras percepciones “más débiles”, las *ideas* son, en última instancia, derivadas de nuestra *impresiones* más vívidas (EHU, Sección II; T, I i. 1 – 2)

Tanto en el *Treatise* como en la *Enquiry*, Hume comienza con un detalle sobre impresiones e ideas debido a que consideraba que todas las cuestiones de contenido filosófico pleno, pueden ser planteadas y respondidas en esos términos. Tratar de ir *más allá* de las percepciones, como lo hace la metafísica, inevitablemente implica ir *más allá* de cualquier cosa que pueda tener contenido cognitivo. Por lo que no sorprende que las “hipótesis” que pretender darnos los “principios originales fundamentales” que constituyen la metafísica tradicional, resulten ser incoherentes.

Si bien en la imaginación es común permutar y combinar ideas para formar ideas complejas de cosas que no se han experimentado, Hume fue categórico al sostener que la potencia creativa del hombre no se extiende más allá que de los “materiales que nos permiten nuestros sentidos y experiencia.” Las ideas *complejas* están compuestas de *ideas simples* que son copias apenas perceptibles de las impresiones simples y de las que en última instancia derivan y que se corresponden con esas impresiones a las que exactamente se parecen”. Hume ofrece esta “proposición general” como su “primer principio... en la ciencia de la naturaleza humana” (T. 7). Usualmente llamada “el Principio de Copia” el estilo distintivo de empirismo de Hume se suele identificar con su dedicación a ese empirismo.

Hume presenta el Principio de Copia como una tesis empírica. Enfatiza este punto ofreciendo “un fenómeno contradictorio” (T, 5-6, EHU 20-21) — la infame pérdida de un tono del azul — como un contraejemplo empírico del Principio de Copia. Hume pide que se considere “a una persona que ha disfrutado de la visión durante treinta años y que está perfectamente bien familiarizado con colores de toda clase, exceptuando un particular tono de azul ...” (T.6). Entonces:

“Si se colocan delante de él todos los diferentes tonos de tal color, excepto ese tono particular, de manera que el tono descienda gradualmente desde el más oscuro hasta el más claro, será evidente que donde ese tono falta, el va a percibir la falta y que su sensibilidad le permitirá discernir que hay una mayor distancia entre los tonos consecutivos que en otros casos. Ahora cabe preguntarse si es posible que él pueda suplir esta carencia mediante su propia imaginación y hacerse una idea de ese tono particular aunque sus sentidos nunca se lo hayan transmitido. Creo que hay pocos casos en que él pueda hacerlo, y esto podría servir como prueba de que las ideas simples no siempre derivan de las impresiones, aunque la instancia es tan particu-

lar y singular que apenas vale nuestra observación y por ello sólo no amerita que alteremos nuestra máxima general.” (T, 6)

Los críticos de Hume objetaron que al ofrecer este contraejemplo, él inconscientemente destruyó la generalidad de su Principio de Copia, tan necesario para él en cuanto los usos que él lo emplea o que su desdénosa actitud hacia el contraejemplo reflejaba una falsa buena voluntad para aplicar el Principio de Copia en forma arbitraria, mientras que pretendía que realmente el Principio poseía la generalidad que su uso requería.

En concepto de “definición” según Hume

Si bien el empirismo de Hume se identifica usualmente con el Principio de Copia, su concepto de definición es realmente el elemento más distintivo e innovador de su sistema.

Tal como lo indica su diagnóstico de la metafísica tradicional, Hume creía que “el principal obstáculo ... para nuestra mejora en las ciencias metafísicas o morales es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos”. (EHU 61). No obstante, Hume sostuvo que las definiciones convencionales — definiendo términos en función de otros términos — replican las confusiones filosóficas al sustituir el original por un sinónimo lo que no puede quebrar una estrecha definición circular. Determinar el contenido cognitivo de una idea o de un término requiere de algo más.

Para obtener progreso, necesitamos “pasar de las palabras al verdadero y real tema de la controversia” (EHU 80) — las ideas involucradas. Hume creyó haber encontrado un mecanismo que permite hacerlo — su idea de “definición” la cual él promocionó con “un nuevo microscopio o especie de óptica” (EHU 62) prediciendo que esto producirá un dramático resultado en las ciencias morales como el producido en la filosofía natural.

Este concepto de definición es una herramienta para determinar con precisión el contenido cognitivo de las palabras y las ideas. Hume usó una serie de pruebas simples para determinar el contenido cognitivo. “Comience con un término. Pregunte cual es la idea anexada a él. Si no hay tal idea, entonces el término carece de contenido cognitivo, sin importar cuán prominente figure en la filosofía o en la teología. Si hay una idea anexada a él, y ella es compleja, divídala en las ideas más simples que la componen. Luego, a partir de esas ideas simples, reconstruya sus impresiones

originales. Esas impresiones son todas fuertes y sensibles y no admiten ambigüedades. No sólo iluminan por sí mismos sino que arrojan luz sobre sus correspondientes ideas que yacen en la oscuridad” (EHU, 62).

Si en algún punto el proceso falla, la idea en cuestión carece de conocimiento cognitivo. Pero si se lleva a cabo exitosamente, la teoría brinda una “definición justa” — una descripción precisa de la idea o el término problemático. De modo que, cuando sospechamos que “un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (lo que es muy frecuente), sólo tenemos que inquirir *¿de qué impresión deriva tal supuesta idea?* Y si es imposible asignarle alguna, esto servirá para confirmar nuestras sospechas. “Exponiendo las ideas a una luz tan clara, podemos razonablemente esperar remover todas las disputas que puedan surgir en lo relativo a sus naturalezas y realidad” (EHU, 22, *Abstract*, T. 648-9).

El Principio de Copia da razón a los orígenes de las ideas. Pero las ideas están también *conectadas* regularmente. Tal como Hume puntualiza en el “*Abstract*” de su *Treatise*, hay una unión o un vínculo entre las ideas particulares, “las que causan que la mente las asocie muy frecuentemente y hace que una, de acuerdo con su apariencia, introduzca a la otra” (T, 662)

Una ciencia de la naturaleza humana debería tomar en cuenta esas conexiones. De otro modo, se caería en un *atomismo eidético* — un conjunto discreto de ideas independientes unificadas como el contenido de una mente particular. Ese atomismo eidético es la fuente primaria de las “hipótesis filosóficas” que Hume se propuso eliminar.

Hume sostuvo que “si bien es demasiado obvio como para escapar a la observación que las ideas están conectadas entre sí, no encuentro algún filósofo que haya intentado enumerar o catalogar todos los principios de la asociación” (EHU, 24). Su presentación de esos “principios de asociación” es otra característica distintiva del empirismo, tan distintiva que en el *Abstract* el advierte que es su contribución más original “Si alguna cosa puede habilitar al autor a tan glorioso nombre como el de inventor, ese es el uso que hace del principio de la asociación de ideas” (T, 661- 662).

Los principios requeridos para conectar nuestras ideas no son teóricos ni racionales, son operaciones naturales de la mente que el hombre experimenta mediante una “sensación interna”. Hume identifica “tres

principios de conexión” o asociación: *semejanza, contigüidad y causalidad*. De estos tres, la causalidad es el principio más fuerte:

“No hay relación que produzca una conexión más fuerte en la imaginación y que hace que una idea recuerde más rápidamente a otra que la relación de causa y efecto entre sus objetos” (T, 11)

Además, la causalidad es el único principio asociativo que nos lleva “más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos”. Establece un vínculo o conexión entre experiencias pasadas y presentes con eventos que precedimos o explicamos, de modo que todos los razonamientos concernientes a los hechos parecen estar fundados en la relación entre causa y efecto. La causalidad es también el menos entendido de los principios de asociación” (T, 11)

Hume sugiere que, para la ciencia de la naturaleza humana, su identificación de los principios de asociación es el equivalente a lo que fue, para el mundo físico, el descubrimiento de Newton de la gravitación y que al igual que la ley del cuadrado inverso, los principios asociativos son “originales”. Tratar de explicarlos más allá de sus límites lleva, ilegítimamente, más allá de los límites de la experiencia a quien lo hace:

El Universo de la imaginación

Hume creyó que la ciencia de la naturaleza humana sólo puede ser inteligiblemente y exitosamente desarrollada en términos de los “principios originales” que había identificado: impresiones y mecanismos asociativos. Pero por más variadas que sean las impresiones y asociaciones, en el universo de la imaginación no se poseen más ideas que las que mediante las impresiones se han producido.

“La *creencia* o *asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que están presentes y que esto sólo los distingue de la imaginación. La creencia consiste en este caso en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria. La fuerza y la vivacidad de la percepción son tan sólo las que constituyen el primer acto del juicio y proporcionan el fundamento del razonamiento que construimos sobre él cuando establecemos la relación de causa y efecto”. (T, 86).

“De estas impresiones o ideas de la memoria for-

mamos una especie de sistema que comprende todo lo que recordamos haber estado presente, ya sea la percepción interna o a los sentidos, y cada término de este sistema unido a la impresión presente es lo que llamamos *realidad*.” (T, 108). De manera que, si bien las impresiones no son, estrictamente hablando, susceptibles de verdad o falsedad, el carácter sistemático del “universo de la imaginación” suministra un medio para aceptar o rechazar impresiones. El estándar, toscamente, es la *coherencia*:

Las impresiones, al igual que las pasiones, placeres y dolores, son “existencias originales” que “surgen en el alma, originariamente por causas desconocidas” (T, 7). Nuestras ideas pueden representar algo más allá de ellas mismas, ellas representan las impresiones que las causan, a las cuales las copian. Así, son susceptibles de falsedad o verdad.

Sin embargo, las impresiones son corregibles, y pueden ser medidas por un patrón. Hay una distinción entre *corregibilidad* de una percepción y el ser una *representación* de algo externo a ella.

El proyecto de Hume involucra, claramente, tanto una fase *negativa* como una fase *positiva* o *constructiva* de desarrollar una ciencia descriptiva, empírica, de la naturaleza humana. Los dos aspectos de su proyecto se unen mediante el dispositivo que él emplea para desarrollar cada fase — su concepto de definición como una manera de determinar con exactitud en contenido cognitivo o la falta del mismo.

El *empiricismo* de Hume queda definido por su tratamiento de la ciencia de la naturaleza humana como una investigación empírica, enraizada en la experiencia y en la observación y su *naturalismo* está también estrechamente vinculado a la concepción de su proyecto como una investigación empírica, a su limitación a investigar “principios originales” y su rechazo a todo intento de descubrir “cualidades originales primordiales” en el estudio de la naturaleza humana.

El *escepticismo* de Hume tiene dos aspectos: el primero es un escepticismo sobre la factibilidad de teorías metafísicas, o alguna “hipótesis o sistema” que intente ir más allá de la experiencia o la observación. (Esta clase de escepticismo sobre *ciertas maneras de hacer filosofía* no debe confundirse con el *escepticismo filosófico*). El segundo aspecto de su escepticismo es el que Hume llama “escepticismo mitigado o moderado”, que hoy en día podríamos llamar más natural-

mente “falibilidad”: que consiste en el reconocimiento de nuestras limitaciones cognitivas y la propensión a incurrir en errores cognitivos así como el mandato de limitar la investigación “a tales temas que mejor se adapten a los estrechos límites de entendimiento humano” (EHU, 162) mediante el cual él quiere referirse a aquellos a los cuales les podemos dar un claro contenido cognitivo, los que encajan muy bien con los otros aspectos de su programa.

La causalidad es no sólo la relación asociativa más fuerte sino que es también la más importante ya que “con sólo esa relación podemos ir más allá de nuestra memoria y de nuestros sentidos”. De modo que la causalidad es la base de todos nuestros razonamientos concernientes a la realidad y “en nuestros razonamientos ... se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y aquel del cual se infiere” (EHU, 26 -7).

Para especificar la naturaleza de tal “conexión” y cómo se establece, Hume procede primero negativamente mostrando que las inferencias causales no se deben a la razón o a alguna operación del entendimiento. El razonar concierne o a *relaciones de ideas* o a *hechos reales* y las relaciones entre ideas no aseguran la obtención de una relación causal. Los efectos son eventos diferentes de sus causas: siempre podemos concebir que uno de tales eventos ocurre y el otro no. De modo que el razonamiento causal no puede ser un razonamiento *a priori*.

Las causas y los efectos se descubren, no por la razón sino por la experiencia, cuando se encuentra que tales objetos particulares están continuamente vinculados entre sí.

Aún después de tener experiencia en conexiones causales, las conclusiones de esas experiencias no están basadas sobre ningún razonamiento o sobre algún otro proceso del entendimiento. Ellas están basadas sobre pasadas experiencias en casos similares sin las cuales no podríamos en absoluto extraer conclusiones.

La causalidad y la Inferencia Inductiva: La Fase Positiva

La fase positiva de la conexión causal se da a través de la inferencia inductiva. Las personas comunes, los infantes, incluso los animales - "mejoramos por la experiencia" formando las expectativas causales y refinándolos en la luz de experiencia

Cuando examinamos la experiencia para tratar de entender cómo se producen realmente las expectativas, descubrimos que ellas surgen después de que hayamos experimentado "la conjunción constante de dos objetos;" sólo entonces "esperamos el uno a partir de la aparición del otro" Pero cuando "la repetición de cualquier acto u operación particular produce una propensión para renovar el mismo acto u operación decimos que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*" (EHU, 43).

De modo que el proceso que produce nuestras expectativas causales es, en sí mismo causal. La costumbre o el hábito "determina a la mente ... a suponer al futuro conforme al pasado."

Cuando esperamos que dos eventos estén relacionados causalmente, nuestra impresión es que entre ellos hay una *conjunción* particular, pero ¿esa conjunción es una *conexión necesaria*? Hume desarrolló los requisitos que debe cumplir una conexión necesaria y que son los componentes esenciales de la idea de causalidad.

¿Cómo puede la mera repetición de *conjunciones* producir una *conexión*? Según Hume, "después de una repetición de instancias similares, la mente es llevada por el hábito a esperar que ante la aparición de un evento a se produzca su acompañante y creer que eso ocurrirá". *Sentimos* esa transición como una impresión de *reflexión*, o *sensación interna*, y este *sentimiento de determinación* es "el sentimiento o impresión del cual nos formamos la idea o poder de la conexión necesaria. No hay otra cosa en este caso" (EHU, 75)

Si bien la sensación interna es la fuente de nuestra idea de conexión, esta experiencia no ocurriría si no hubiésemos tenido las impresiones de las sensaciones — las impresiones externas — de la situación corriente, junto con los antecedentes de las memorias de nuestras impresiones pasadas de instancias relevantes similares.

Hume acumula todas las impresiones relevantes no en una sino en dos definiciones de *causa*. La relación — o la falta de relación — entre estas definiciones ha sido un tema de considerables controversias. No obstante, si seguimos sus concepciones de definición, la primera que establece que la causa es "*un objeto seguido por otro y donde todos los objetos similares al primero están seguidos por objetos similares al segundo*" (EHU, 76) toma en cuenta a todas las impresiones externas involucradas en el caso. Su segunda

definición establece que la causa es "*un objeto, seguido por otro, y cuya apariencia conduce siempre el pensamiento a tal otro*" (EHU, 77). Esta definición captura la sensación interna — el sentimiento de determinación — involucrada. En la opinión de Hume, *ambas* son definiciones, pero la definición adecuada de *causa* que él afirma proveer, está expresada solamente por la conjunción de las dos: sólo juntas, las dos definiciones pueden capturar todas las impresiones relevantes involucradas.

La concepción de causalidad de Hume provee un paradigma de la forma en que él concibe cómo debe hacerse la filosofía. Él va más allá y aplica su método a otros espinosos problemas tradicionales de filosofía y teología, libertad y necesidad, milagros, designios. En cada caso, es que el razonamiento y los argumentos *a priori* no nos llevan a ninguna parte; "es sólo la experiencias la que nos enseña la naturaleza y los límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral el que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y conducta humana" (EHU, 164). Dado que todos tenemos experiencia limitada, nuestras conclusiones deberían ser siempre tentativas, modestas, reservadas, cautas. Esta posición conservadora y falible, que Hume llama "*escepticismo mitigado*" es la actitud epistémica propia para toda persona "sensible a toda endeblez extraña del entendimiento humano" (EHU, 161).

Bibliografía

- Ayers, M. R.; (1991). *Locke. Epistemology & Ontology*. Routledge. London.
- Dunn, J, (1984).; *Locke*. Oxford University Press. New York.
- Gaukroger, S.; (2001). *Francis Bacon and the Transformation of Early-modern Philosophy*. Cambridge University Press., New York.
- Vickers, B.; Ed. (1996) *Francis Bacon*. Oxford University Press. New York.
- Braham, E. G.; (1987). *The Life of David Hume - the terrible David*. J. Martin Stafford, Altringham.
- Beauchamp, T. L., Rosenberg, A. (1981) *Hume and the Problem of Causation*, Oxford University Press, New York.
- Penelhum, T.; (1975) *Hume*, Macmillan, London.
- Morris, W. E.; (2007) *David Hume*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.