

EL PROYECTO FILOSÓFICO HUMEANO: ENTRE EL NATURALISMO Y EL ESCEPTICISMO

Romina Pulley
(UNMdP)

I

El término “naturalismo”, referido a la filosofía humeana, se dice de muchas maneras. Esto constituye un fenómeno particularmente atractivo pues la extensa bibliografía sobre este aspecto de la filosofía de Hume incluye controversias acerca de “en qué consiste el naturalismo humeano”, cuál es su alcance o cuál es su relación con el escepticismo, por ejemplo.

En cierto modo, el naturalismo de Hume se asemeja a un complejo rompecabezas: existen varias piezas que se ensamblan y deben ajustarse recíprocamente. Algunas de ellas son simples y comunes a varios filósofos, pero otras presentan características complejas que requieren explicación. Esto implica que deshilvanar los diferentes sentidos de la perspectiva naturalista humeana comporta una tarea exhaustiva que aún llama la atención de los intérpretes de Hume. Al mismo tiempo, puede decirse que no existe un punto de partida fijo alrededor del cual organizar la lectura estructurada del naturalismo humeano y esto hace posible considerarlo en relación con distintos aspectos de su filosofía y, aún más, con críticas que Hume recibió de sus contemporáneos y que todavía resuenan entre sus comentaristas.

Como si esta complejidad fuera poco, se agrega que el propio Hume nunca utilizó el término ‘naturalismo’ para referirse a su filosofía; más aún, ni siquiera habló de ‘creencias naturales’, un concepto central para la interpretación naturalista. De hecho, Hume admite que el término ‘natural’ es “ambiguo y equívoco” y puede adquirir diferentes significados conforme a lo

que se entienda por 'naturaleza'.¹ Puede ser aquello opuesto a lo milagroso, a lo raro o inusual o, incluso, aquello opuesto a 'artificial', a lo que implica intención y designio.²

En cualquier caso, la palabra 'naturalismo' como clave para la lectura de la obra de Hume se popularizó a partir de los trabajos de Norman Kemp Smith. Primero con un ensayo de 1905: *The naturalism of Hume*.³ Luego con *The Philosophy of David Hume*.⁴ En esa oportunidad, Kemp Smith argumentó contra la visión estándar y negativa de Hume, originada sobre todo con Thomas Reid, y más tarde con T.H. Green, a comienzos del siglo XIX, considerándolo un filósofo crítica y profundamente escéptico, que desarrolló y culminó la tendencia empirista iniciada por Locke y Berkeley. Para Kemp Smith, Hume no buscaba profundizar el escepticismo, originado, como veremos luego, en las bases empiristas de su teoría, sino contrarrestarlo. La clave para comprender la doctrina de Hume, entendida como un todo, no es otra que la denominada "tesis de la subordinación", heredada de Francis Hutcheson y que prescribe el sometimiento de la razón al sentimiento y la pasión. La originalidad de Hume habría consistido en que tal tesis no se aplica sólo al ámbito práctico de la moral sino a todas las cuestiones de hecho. Nuestro conocimiento del mundo depende, en última instancia, de una actitud natural que nos compele a formar determinadas creencias. De este modo, Hume otorga un rol central a las complejidades del sentimiento en relación al pensamiento y la acción.

A partir de esta lectura de la filosofía humeana, la clave naturalista recibió el apoyo de muchos comentaristas, aunque a través de planteos bastante disímiles. En virtud de eso, el término 'naturalismo' refiere a una amplia variedad de rasgos que las teorías filosóficas en general pueden tener y que, en el caso humeano, revelan sentidos relacionados según los cuales Hume es, obviamente, 'naturalista'. El primero de tales sentidos alude a que la

¹ Hume, David (2000): *A Treatise of Human Nature*. Oxford Philosophical Texts Series, ed. David Norton and Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press. Citado, como es habitual, como TNH seguido de los números de libro, parte, sección y párrafo. TNH 3.1.2.7

² Tal es el caso de la justicia considerada como una virtud artificial. Cf. TNH 3.2 ss.

³ Kemp Smith, Norman (1905): "The Naturalism of David Hume I y II" en *Mind*, XIV, pp. 149-173 y 335-347

⁴ Kemp Smith, Norman (1941): *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan.

filosofía de Hume no incluye teorías acerca de Dios o seres o fuerzas sobrenaturales. El 'naturalismo' representa la actitud de inclinarse, con bases pragmáticas o científicas, hacia una posición laicista de la vida humana. Se trata de un sentido deudor del planteado previamente por Pierre Bayle para referirse al mundo desprovisto de cualquier intervención sobrenatural.⁵

El segundo sentido, aunque relacionado con el anterior, es más estrecho y refleja la visión humeana del hombre como parte del orden natural, como una criatura fundamentalmente similar al resto de los animales. Y una tercera adaptación del naturalismo humeano expresa la adopción de algunos objetivos y métodos propios de las ciencias naturales para su estudio de la naturaleza humana o, como Hume la llamó, "ciencia del hombre".⁶

Pero, en relación con esto, existe asimismo una versión del naturalismo humeano considerado de un modo deflacionario y que se refiere, en primer lugar, a la autoridad de la filosofía con respecto a la ciencia.⁷ Tal punto de vista puede adquirir dos formas diferentes. La más modesta plantea que para responder ciertas cuestiones filosóficas se necesita de conceptos provenientes de disciplinas empíricas bien establecidas. En su versión más dramática, este naturalismo deflacionario arguye que no existen conceptos distintivamente filosóficos con prioridad sobre los científicos en ningún dominio del conocimiento. Esta perspectiva asocia a Hume con la propuesta de Quine de una epistemología naturalizada e, incluso, afirma que muchos de los argumentos más importantes de Hume deben ser entendidos como una forma de psicología cognitiva.⁸ Sin embargo, aunque Hume, en su proyecto de una ciencia dedicada a explicar los principios que regulan el comportamiento humano procura ver al hombre como un objeto natural entre otros en el mundo y, con esto, parece formular una disciplina puramente empírica, no dice que sólo exista la filosofía natural y no plantea una relación recíproca entre la ciencia del hombre y las demás disciplinas. Esto es, Hume, en su Introducción

⁵ Cf. Agassi, Jossep (1986): A Note on Smith's Term 'Naturalism', en *Hume Studies*, 12, 1, p.93

⁶ TNH, 1. XXI

⁷ Tomo el término "deflacionario", aunque en un sentido diferente, de Janet Broughton: Hume's Naturalism about Cognitive Norms, en *Philosophical Topics*. Vol. 31, No. 1/2, Modern Philosophy (spring and fall 2003), pp. 1-3

⁸ Por ejemplo, Garrett, Don (1997): *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford. Oxford University Press.

al *Tratado* expone el proyecto de establecer una ciencia del hombre que se convertirá en pilar de todas las demás disciplinas, incluyendo, por ejemplo, la lógica y las matemáticas debido a que “todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana y [...] están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos”.⁹ Comprender la naturaleza humana reportará, según Hume, “cambios y progresos” en las ciencias. Más allá de que esta afirmación de Hume deja cuestiones sin responder (como, por ejemplo, qué “mejoras” habría para la geometría), lo que importa es que su naturalismo, en este sentido, no implica utilizar conceptos provenientes de disciplinas empíricas bien establecidas. De modo que es difícil mantener este naturalismo deflacionario (en cualquiera de sus dos variantes) cuando se trata de la filosofía de Hume.

Sin embargo, quisiera explorar aquí una variante del naturalismo que podría ser considerado deflacionario en cuanto se relaciona con la función de la reflexión filosófica dentro del marco ofrecido por el empirismo heredado por Hume. En este caso un proyecto naturalista no sólo sería un programa que busca dar explicaciones causales de lo mental y otros fenómenos, sino que, además, intenta dar una respuesta distinta al planteo de que en algunos aspectos de nuestra cognición -esto es, en la formación de determinadas creencias generales- es imposible justificar racional o deductivamente tales creencias. Dicho de otro modo, la respuesta naturalista de corte deflacionario que se le puede atribuir a Hume es que no se ha comprendido adecuadamente en qué consiste esa falta de bases justificatorias y que esto ha llevado a formular conclusiones negativas alrededor de esa carencia. Se trata de un naturalismo deflacionario porque se aparta del supuesto filosófico de que una creencia tiene valor cognitivo sólo cuando la reflexión filosófica puede dar una razón general para ella. El naturalismo de Hume, en ese sentido no se conforma sólo con exponer que en el caso de ciertas creencias generales o procesos de formación de creencias -como el de hacer inferencias acerca de eventos futuros a partir de eventos pasados- es nuestra propia naturaleza la que nos impele irremediabilmente a tener una actitud determinada porque “así es como somos de hecho”, sino que incluso pretende que esto no debería

⁹ TNH, I. XIX

llevar a conclusiones escépticas. Es decir, esas creencias generales y esos procesos de formación de creencias estarían justificados y fuera del alcance de cualquier duda escéptica.

Sin embargo, esta lectura debe hacer frente al obvio problema de cómo interpretar los pasajes más desesperados del *Tratado*, en especial la conclusión del Libro I donde Hume nos habla de sus distintos estados mentales, que incluyen el miedo, la confusión y la melancolía, en el que a través de la crónica biográfica reconoce que no puede mantener, en la vida cotidiana, la posición escéptica que racionalmente se deduce de sus premisas empiristas. En este sentido cabe preguntar si es posible leer en Hume alguna forma de justificación de las creencias básicas o naturales que, aunque no se funde en la razón, permita considerarlas legítimas. Esto es, como creencias que, incluso desde la reflexión filosófica, podamos afirmar que *debemos* sostenerlas.¹⁰

Así pues, considerada desde la perspectiva de esta forma de naturalismo deflacionario la carencia de bases racionales no habilitaría, empero, para desechar las creencias básicas como injustificadas. Pero al mismo tiempo se derivan de esta lectura ciertas consecuencias que también nos gustaría explorar, a saber, que el escepticismo resultaría despachado como una pregunta o un cuestionamiento sin sentido debido a la inevitabilidad de nuestras creencias generales y que fuera del escritorio existe un divorcio profundo entre la reflexión filosófica y la vida cotidiana.

Esto significa que en lo siguiente intentaremos clarificar este punto de vista deflacionario del naturalismo de Hume, su lugar dentro del proyecto general humeano y discutiremos, en ese contexto, las posiciones de dos intérpretes: Peter Strawson y Barry Stroud con el fin de exponer la posición de Hume frente a la posibilidad de justificar ciertas creencias a través de la reflexión filosófica y, por lo tanto, frente al escepticismo y el supuesto divorcio entre la filosofía y la vida práctica.

¹⁰ Janet Broughton, en el artículo mencionado, apunta que aquello que para Hume estaría fuera del alcance del escepticismo no serían las creencias básicas o naturales (como las inferencias causales) sino ciertas normas cognitivas aún más generales como la claridad, la evidencia y la consistencia que permiten establecer los principios de la naturaleza humana. La autoridad de tales normas cognitivas “no estaría abierta a la interrogación filosófica”. Broughton, J: *Op. Cit.* p.13

Creemos que Hume es optimista con respecto a la capacidad de la filosofía para ofrecer una justificación del proceso de formación de creencias basado en la inducción pero que este optimismo cae, es decir, el proyecto humeano falla, cuando se trata de la creencia en la existencia de objetos externos. La pregunta, entonces, es por qué sucede esto último y una conjetura razonable, creemos, es la de Thomas Reid quien plantea que el problema se esconde en los compromisos de Hume con el empirismo de su época, que lo llevan irremediablemente al escepticismo. En tal sentido expondremos esta hipótesis para explicar el fracaso del proyecto naturalista humeano de dar cuenta de ciertas creencias fundamentales y el origen del escepticismo dentro del programa de Hume. Queda agregar que nos limitaremos a cuestiones de la obra teórica de Hume, específicamente al Libro I del Tratado, a sabiendas de que el aspecto práctico de la filosofía humeana es un elemento clave en la resolución del rompecabezas que mencionamos antes.

II

Hume se propone descubrir los principios de la naturaleza humana a través de la observación de los modos en que trabaja la mente. Afirma que descubriendo tales principios seríamos capaces de explicar importantes aspectos de nuestras ideas, creencias y razonamientos, nuestros juicios estéticos y morales o nuestras instituciones políticas. Predijo que tales explicaciones, a su vez, llevarían a cambios y mejoras no sólo en la comprensión de nosotros mismos, sino también de las matemáticas, la filosofía natural e, incluso, la religión natural. Esta es una perspectiva optimista y constructiva que hace al núcleo de lo que a menudo se denomina “naturalismo humeano”.

Pero Hume también realiza afirmaciones que parecen ser radicalmente pesimistas y destructivas. Niega que los filósofos tengan las herramientas básicas que creen tener: las ideas abstractas, la distinción entre sustancia y modo, sus conceptos de tiempo y espacio puros, de conexión necesaria, su concepto de objeto externo y una conciencia directa del yo. En ese sentido,

niega que la mente humana sea capaz de penetrar racionalmente en el mundo natural.

Como puede verse, dos perspectivas completamente diferentes parecen coexistir en la filosofía de Hume. No sorprende, entonces, que algunos lectores hayan subrayado sólo una de esas perspectivas o que, incluso, hubieran considerado verdadera solamente una de ellas. Y así, durante la vida de Hume y más de un siglo después de su muerte muchos observaron sólo el aspecto escéptico de la filosofía humeana. En el mejor de los casos, se tomó por virtuosa la coherencia manifiesta en hacer explícitas las consecuencias de la doctrina empirista. Pero tal perspectiva hizo a un lado un elemento de suma importancia en la filosofía de Hume, que él consideró una gran contribución al incremento del saber: su plan de establecer una ciencia del hombre que diera cuenta de los mecanismos que mueven la conducta y el modo de pensar humanos.

Esta ciencia del hombre postulará que existen ciertos mecanismos y principios propios de la naturaleza humana, relacionados sobre todo con el aspecto pasional (emociones, sentimientos), que se descubren en la experiencia. El proyecto naturalista se caracteriza, en ese sentido, por plantear la existencia de ciertas creencias básicas como naturales e ineludibles para los seres humanos, que no pueden ellas mismas ser justificadas racionalmente porque están presupuestas en toda justificación. Es decir, somos movidos por fuerzas con las cuales la razón puede contribuir pero que no pueden ser derivadas del razonamiento. Al mismo tiempo, el naturalismo de Hume -que comparte con el llamado “naturalismo escocés”, del que Thomas Reid forma parte- recupera un aspecto particular del método newtoniano: no es posible conocer la naturaleza última de la materia y lo mismo sucede con la naturaleza de la mente humana. En el caso particular de Hume, esto involucra un proyecto naturalista que se auto-impone una limitación:

Me parece que, al ser la mente tan 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 (...) Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible (...) 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.¹¹

De modo que la esencia de la mente nos es desconocida. Debemos, entonces, proceder desde los fenómenos mentales tal como aparecen en las circunstancias ordinarias y tratar de llegar, tanto como sea posible, a conclusiones generales. Aunque podemos entender mejor la naturaleza humana, no podemos esperar explicar absolutamente todo. Por ejemplo, una vez que hemos llegado a los más simples y generales principios que la experiencia y la observación pueden mostrarnos, debemos olvidar cualquier pretensión de explicar por qué son aquellos principios y no otros los que trabajan en la mente humana. Pero lo importante es que la propia experiencia humana está inevitablemente limitada a causa de que, en su naturaleza última, el mundo la trasciende. Esto, sin embargo, no imposibilitaría a la ciencia del hombre propuesta por Hume hallar principios generales que expliquen cómo se suceden los fenómenos mentales tal y como se nos aparecen. Al mismo tiempo, esta autolimitación que el proyecto humeano se impone y que comparte con el procedimiento newtoniano y el naturalismo escocés, se vuelve conflictiva cuando se conjuga con los principios empiristas, como veremos luego.

Ahora bien, tal empresa naturalista esconde un segundo plan: eliminar el caos dentro de las discusiones filosóficas que se originan en la especulación metafísica. El desacuerdo permanente en las discusiones filosóficas nace en el impulso a la especulación metafísica. Para curar este impulso es preciso una ciencia de la naturaleza humana que tenga entre sus objetivos discernir los límites de las facultades mentales del hombre.

El proyecto naturalista humeano involucra, entonces, no sólo la pretensión de que no podemos conocer sino aquello que se presente a través de la experiencia, sino además, que esta última se halla limitada por nuestra constitución natural. Nuestra naturaleza, desde esta perspectiva, muestra en la práctica ciertos principios de carácter general. Entre ellos Hume apela habitualmente a los llamados “principios de asociación” de la ideas en la imaginación. De acuerdo con Hume, la mente tenderá a formar la idea de algo

¹¹ TNH, I, Intro. 8

que se asemeje al contenido de un estado mental anterior (principio de semejanza), o es contiguo a ese objeto (principio de contigüidad) o que es su causa o efecto (principio de causalidad). Además, Hume utiliza, para la explicación de los fenómenos mentales, principios como el de costumbre o hábito (esto es, que la mente, habiendo experimentado repetidamente eventos de una clase en conjunción con eventos de otra clase, cuando se halle frente a uno de esos eventos, tenderá a formar la idea del otro) y estos son sólo algunos de los principios que sustentan el proyecto naturalista humeano, los cuales se despliegan a partir de la observación y la experiencia.

Mencionamos antes que el proyecto naturalista de Hume involucra la idea de que este tipo de investigación puede llevar a cambios y mejoras en otras disciplinas. Una de esas mejoras es el principio de copia: que todas nuestras ideas simples se derivan o son copias de impresiones simples. Para este principio Hume ofrece apoyo empírico basado en la conjunción constante entre ambos tipos de percepciones y en los casos en los que “por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (...) no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes”.¹² Otro principio, que no es original de la ciencia del hombre sino heredado de la filosofía cartesiana pero que, junto con el de copia, representa una “mejora” en las discusiones filosóficas, es el de que las ideas diferentes son distinguibles y, por lo tanto, separables. Con estos dos últimos principios Hume pone en marcha una crítica deflacionaria contra conceptos centrales de la tradición filosófica, en especial contra las ideas de sustancia, necesidad causal y alma. Es decir, mejorar la discusión filosófica sería mostrar, de acuerdo con Hume, que algunos filósofos (y, en ciertas ocasiones también la gente de a pie) asumen que sus conceptos pueden tener más contenido que el que de hecho tienen. En este sentido, el programa de Hume es deflacionario pues afirma que no podríamos penetrar racionalmente en la realidad.

Pero se agrega otro sentido en el que el programa naturalista humeano es deflacionario. Como dijimos antes, Hume argumenta que existen cierto tipo de creencias (que luego los comentaristas denominaron “creencias naturales”) a las que asentimos, no a partir de la evidencia disponible sino más bien de

¹² TNH, I, I, I, 9.

manera automática. Estas creencias serían una reacción natural a nuestras experiencias de un modo similar a sentir miedo frente al peligro. Cuando formamos creencias acerca de lo que no hemos experimentado a partir de experiencias pasadas, la manera básica en que trabaja la mente es formar expectativas a partir de secuencias de tipos de eventos repetidamente experimentadas: “la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de nuestra parte cogitativa”.¹³ Más aún, en este contexto la razón “no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares según sus particulares situaciones y relaciones”.¹⁴

Esto parece mostrar que el proyecto humeano, al limitar lo que podemos conocer y explicar de nosotros mismos, luce un aspecto negativo e, incluso, escéptico pues concluye en un determinismo acerca de nuestras creencias y en la incapacidad de justificarlas por la vía racional. Entonces este naturalismo deflacionario, que concibe a la ciencia del hombre como un saber crítico y que manifiesta que la autoridad de las creencias básicas o naturales no está sometida a la interrogación filosófica, ¿deriva inevitablemente en el escepticismo?

III

Aunque la tradición filosófica inmediatamente posterior a Hume consideró que las conclusiones del proyecto humeano y su tratamiento del papel de la razón en la justificación de las creencias eran muestra de un profundo escepticismo, el planteo naturalista de Kemp-Smith impuso la tarea de reconsiderar la filosofía humeana como un todo y reubicar al escepticismo en este plan quitándole el pretendido carácter concluyente que parece tener. Para Kemp-Smith, Hume no busca profundizar las conclusiones escépticas sino contrarrestarlas pues limitar la razón curaría el mal de la eterna disputa metafísica. Pero también eliminaría el problema escéptico pues el filósofo, al encontrarse a sí mismo inmerso en la perplejidad de problemas insolubles,

¹³ TNH, I, IV, I, 8.

¹⁴ TNH, I, III, XVI, 9.

busca refugio en la duda y de ésta sólo sería posible escapar entendiendo que la razón, relativa a las creencias que la naturaleza humana forma instintivamente, no puede socavarlas.

Sin embargo, la posición de Hume frente al escepticismo puede parecer confusa si se atiende al objetivo que marcamos antes –contrarrestar el escepticismo- junto con afirmaciones ya clásicas en la literatura humeana en las que la conclusión escéptica parece imponerse:

El examen intenso de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra.¹⁵

Y agrega:

Por todo lo que he dicho el lector percibirá fácilmente que la filosofía que se contiene en este libro [refiriéndose al *Tratado*] es muy escéptica y pretende proporcionarnos una visión de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano. Se reduce allí casi todo el razonamiento a la experiencia, y la creencia, que va unida a la experiencia, se explica que no es más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito (...) Nuestro autor [del *Tratado*] insiste en otros varios tópicos escépticos y, en resumen, concluye que asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente pirrónicos si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello¹⁶

¿Cuál es entonces la respuesta de Hume al escéptico, si es que la hay? La clave se vislumbra en la última parte de la cita anterior: la reflexión filosófica lleva al escepticismo pero al mismo tiempo permite explicar el modo en que la naturaleza nos obliga a ir, en la esfera práctica, en la vida cotidiana, en otra dirección. La razón nos empuja al escepticismo, al humor sombrío y melancólico, al “delirio filosófico” y de esto sólo nos puede rescatar la naturaleza:

¹⁵ TNH, I, IV, VII, 8

¹⁶ Hume, David (1999): *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. José Luis Tasset (ed.) Edición bilingüe. Barcelona, Libros de Er, p.143.

Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar esas nubes, la naturaleza misma se basa para este propósito y me cura de esa melancolía (...) bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción. (...) He aquí pues que me veo absolutamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos (...) Estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y decidido a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía¹⁷

En esto consistiría, *prima facie*, el naturalismo deflacionario (en un sentido amplio) de Hume: propone que la reflexión filosófica no puede dar una razón fundamental para determinadas creencias pero que esto no las invalida ni las vuelve injustificadas. Al mismo tiempo, este tipo de naturalismo haría visible, como se aprecia en la última cita, una oposición irresoluble entre la razón o reflexión filosófica y la perspectiva de la vida cotidiana. Pero hay algo más inquietante: esa reflexión filosófica, aunque lleva al escepticismo, parece inevitablemente inefectiva porque cosas tales como la creencia en el mundo externo o nuestra práctica de formar creencias acerca de eventos futuros sobre las bases de experiencias pasadas son cosas que, por nuestra propia constitución, no podemos evitar.

Este tipo de naturalismo deflacionario es adscripto a Hume por ejemplo, por Peter Strawson en "*Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*" donde intenta equiparar el tratamiento humeano de las dudas escépticas con el del segundo Wittgenstein.¹⁸

Para el Hume de Strawson somos empujados a formular conclusiones escépticas a partir de un error particular, el de pensar que si ciertas creencias generales carecen de bases racionales, entonces nuestras prácticas de dar razones, derivadas de esas creencias generales, son pervertidas y nuestras creencias particulares dependientes de ellas son injustificadas.

Desde esta perspectiva, además, la reflexión filosófica, que deriva en el escepticismo, carece de efectividad porque cosas tales como la práctica de formar creencias acerca del futuro con base en experiencias pasadas, son cosas que "simplemente no podemos evitar".¹⁹ Todos los argumentos a favor

¹⁷ TNH, I, IV, VII, 9-10

¹⁸ Strawson, Peter (2003): *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades*. Susana Badiola (trad.). Madrid. Machado Libros.

¹⁹ *Ibidem*, p. 53

de la posición escéptica carecen de eficacia y, por el mismo motivo, los argumentos contra esa posición son inútiles: “*no podemos evitar* creer en la existencia de los cuerpos y *no podemos evitar* formar creencias y expectativas de general acuerdo con los cánones básicos de la inducción”.²⁰

En consecuencia, Strawson interpreta a Hume como un naturalista (pues apela a la Naturaleza que por una necesidad absoluta nos obliga a realizar juicios como a respirar) que refuta o, mejor dicho, desplaza al escepticismo al considerarlo un ejercicio totalmente “inútil”. Decimos que desplaza al escepticismo porque no tendría sentido argumentar contra las dudas escépticas. Debemos, sostiene Strawson, hacerlas a un lado a causa de que no tienen ningún poder contra la disposición naturalmente implantada en nosotros y en virtud de la cual estamos obligados, por ejemplo, a formar creencias conforme los cánones de la inducción.

Dado que la naturaleza humana y no la razón, es quien determina la manera de formular las creencias que estructuran nuestra vida diaria, no tiene sentido discutir con el escéptico pues él también está obligado a formular creencias de este modo, como cualquier otra persona. “Tenemos un compromiso natural e ineludible con un marco general de creencias y con un estilo general (el inductivo) de formación de creencias”.²¹ No tiene sentido atacar ni defender este marco mediante argumentos filosóficos porque esto constituye el error de suponer que las creencias impuestas a la mente por la naturaleza tienen su origen en la razón. Es decir, el escepticismo se resuelve en el horizonte práctico y sólo deberíamos darle el lugar de “entretenimiento inocuo, cierta diversión para el intelecto”²²

Esto supone, asimismo, que existe en Hume una distinción de dos niveles de pensamiento: uno filosóficamente crítico, que no puede responder al escepticismo y “el nivel del pensamiento empírico cotidiano, en el que las pretensiones de pensamiento crítico están completamente anuladas y suprimidas por la Naturaleza, por un compromiso ineludible de creer en la

²⁰ *Ibid.* (cursivas de Strawson)

²¹ *Ibid.* p.57

²² *Ibid.*

existencia de los cuerpos y en las expectativas basadas en procesos inductivos”.²³

Toda la fuerza de la respuesta de Hume al escéptico estaría, según Strawson, sostenida por la afirmación de que el escéptico no necesita respuesta debido a que se encuentra a sí mismo confinado, por su disposición natural, a creer aquello que sus juicios parecen socavar.

El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo total en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable²⁴

Sin embargo, pasajes como este último, que parecen apoyar la lectura de Strawson, también podrían interpretarse no como una afirmación de Hume acerca de su propia posición al respecto, sino como un eco de la postura tradicional de que nadie es capaz, realmente, de ser un sincero escéptico y carecer en absoluto de creencias. En ese sentido, el escepticismo, según Hume, conduciría al fin “de todo discurso y toda acción, y los hombres quedarían sumidos en un sueño absoluto hasta que las necesidades de la naturaleza, al no ser satisfechas, dieran fin a su miserable existencia”.²⁵

También puede presentarse evidencia textual que apoya la idea de Strawson de que Hume denuncia un divorcio definitivo entre la reflexión filosófica y la vida cotidiana:

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella.²⁶

Y al final del libro I, especialmente, cuando Hume afirma:

Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de

²³ *Ibidem*, p. 56

²⁴ TNH, I, IV, I, 7

²⁵ Hume, David (2010): *Investigación sobre el conocimiento humano*. Jaime de Salas Ortueta (trad.), Madrid, Alianza. Se cita como *Investigación*, seguido del número de sección y el número de página: sec. 12, 204.

²⁶ TNH, I, IV, II, 57

esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras.²⁷

Para Strawson, pasajes como estos evidencian una tensión irresoluble entre un Hume naturalista y otro Hume escéptico y, como vimos, entre la reflexión filosófica y la vida cotidiana. Sin embargo, cabe la posibilidad de pensar, a partir de la permanente crónica biográfica que Hume utiliza para comunicar los resultados de su investigación, que él conduce su pensamiento por un solo nivel y que podemos distinguir, no niveles, sino etapas o momentos de su reflexión. Esto suavizaría esa separación tajante e irresoluble planteada por Strawson y al mismo tiempo cambiaría la relación entre el naturalismo humeano y el escepticismo pues la respuesta que Hume intenta dar al problema escéptico parece ser más fuerte que la propuesta por la interpretación de Strawson. Es decir, desde esa perspectiva, la posición de Hume no sería una respuesta interesante o significativa al escepticismo porque la vida cotidiana no es una solución a la perplejidad filosófica sino una distracción.

Será oportuno ensayar, entonces, una lectura conforme la cual Hume no busque simplemente ofrecer las creencias naturales como un refugio contra el escepticismo filosófico porque el proyecto naturalista humeano implica exponer una comprensión no escéptica de nuestras creencias cotidianas, una explicación filosófica que nos permita ver esas creencias como legítimas, es decir, que incluso desde la perspectiva filosófica podamos afirmar que debemos sostenerlas, aunque no estén racionalmente fundadas. Sería esta lectura una variante del naturalismo deflacionario que explicamos al comienzo y coincide, al menos en parte, con la interpretación de Barry Stroud.²⁸

IV

Stroud, al igual que Strawson, considera necesario distinguir claramente entre el escepticismo y el naturalismo de Hume y está de acuerdo en que el Hume

²⁷ TNH, I, IV, VII, 9

²⁸ Stroud, Barry (2005) *Hume*. México, UNAM

naturalista insiste en el hecho de que la naturaleza humana nos ha equipado con ciertas creencias y cierto modo de formar creencias que, por tal motivo, son inevitables. Pero Stroud no ve la conclusión escéptica a la que es empujado Hume como una falla en el desarrollo del proyecto naturalista sino como el resultado inevitable de cualquier reflexión acerca de nuestra capacidad para conocer el mundo. Desde tal punto de vista, no habría un naturalista-no-escéptico, porque al reconocer que cualquier reflexión sobre la naturaleza humana muestra que tenemos un compromiso con creencias que no pueden ser justificadas racionalmente. Para Stroud, la investigación filosófica propuesta por Hume busca comprender al ser humano y conduce a la posibilidad de que los resultados de esa investigación no coincidan con nuestras creencias cotidianas:

Así pues, un humeano tiene que encontrarse en conflicto. Como teórico, descubre que las creencias fundamentales de los seres humanos son falsas y carecen de contrapartida en la realidad. Pero su teoría implica también que esas creencias no pueden ser abandonadas...²⁹

Pero en este sentido, Stroud, aunque acepta que el naturalismo tiene una relación íntima y profunda con el escepticismo, tampoco observa que haya una solución para este último sino meramente un escape. Además, plantea que el naturalismo humeano descubre y reconoce la inevitabilidad de nuestras creencias en el mundo externo, por ejemplo, o en las inferencias causales pero acepta, a su vez, que la reflexión filosófica revela esas creencias como “ilusorias” o “falsas”. Y si aceptamos, con Stroud, que la tensión entre la reflexión filosófica y la perspectiva de la vida cotidiana es irresoluble, debemos aceptar que no hay una genuina respuesta para el escepticismo:

Quizá el auténtico valor filosófico del estudio humeano de la naturaleza humana no reside en ninguna de las dos posiciones [la reflexiva y la cotidiana] considerada en sí misma, sino en la claridad que obtenemos al pasar constante e inevitablemente de la una a la otra. Sólo entonces podemos traer a la superficie la verdadera significación de la pobreza de la razón y del imperio de la naturaleza en la vida humana. Razonamos concluyentemente hasta el ‘descubrimiento’ de que nuestras creencias y reacciones más esenciales carecen de fundamento racional; pero si ello

²⁹ *Ibidem*, p. 346.

bastara para familiarizarnos con la plena significación de la pobreza de la razón, la razón no quedaría después de todo totalmente empobrecida. Ella nos habría llevado, por sí sola, al descubrimiento final de carácter 'ilusorio' de nuestros modos de pensar el mundo³⁰

Sin embargo, aún se podría intentar afinar aún más en qué consiste la tarea del proyecto naturalista humeano, en especial, si se acepta el carácter deflacionario que implica dar una explicación para ciertas creencias naturales que esté en armonía con ellas aunque carezcan de bases racionales. La explicación naturalista, en este sentido, debe mostrar que la ausencia de justificación racional no es una amenaza y debe, al mismo tiempo, explicar dos fenómenos: nuestra confianza inquebrantable en la perspectiva de la vida cotidiana y la imposibilidad de dar una base racional para tal confianza. En una explicación de este tipo, esas creencias no deberían ser consideradas dogmáticas o un error, ilusión o engaño.

¿Plantea Hume un proyecto naturalista como ese? De hacerlo, ¿logra su cometido? Y en caso de no lograrlo, ¿a qué se debe el fracaso? Es posible leer a Hume desde la perspectiva del naturalismo deflacionario y atribuirle un proyecto filosófico naturalista que cuyo objetivo es explicar, desde la reflexión filosófica, nuestras creencias generales sin considerarlas precipitadas, dogmáticas o portadoras de error o equivocación y, al mismo tiempo, mostrar que la ausencia de justificación racional no las invalida.

Un pasaje en el que se habilita tal lectura de Hume es el que trata el caso de la formación de creencias como un producto del razonamiento probable. En esa explicación, Hume no sugiere que las creencias formadas inductivamente sean infalibles, pero tampoco que sean irrazonables. Lo que Hume muestra es que el proceso de inferir efectos o causas no experimentados a partir de fenómenos observados no está él mismo basado en ninguna justificación racional a priori: "El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demonstrativos* que prueben que casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en los que sí la hemos tenido."³¹

³⁰ *Ibidem*, pp.348-9

³¹ TNH, I, III, VI, 5 (cursiva de Hume)

Es decir, que siempre supongamos que causas similares tienen efectos similares no es una cuestión de análisis lógico de argumentos sino que se trata de una generalización verdadera establecida empíricamente acerca de cierta práctica humana. Y Hume pretende entender tal práctica de un modo no escéptico, es decir, como una práctica de la que *debemos* participar. Un modo de hacer esto sería mostrar que tiene una base racional y para eso deberíamos mostrar que esa práctica es guiada por reglas o principios que pueden, a su vez, ser justificados. En ese caso, el principio sería que “casos en los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue uniformemente el mismo curso”.³² Pero sucede que este principio no pertenece al ámbito de las relaciones de ideas y no puede, por lo tanto “descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo”.³³ Tampoco puede, simplemente, ser observado y no puede derivarse del razonamiento probable porque este depende de la relación causal, la cual deriva de la experiencia que no indica que “ciertos objetos particulares han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados”.³⁴ Es decir, se trataría de un razonamiento circular.

Por lo general, se interpreta este pasaje central del pensamiento de Hume como un argumento escéptico que busca mostrar que cualquier intento por dar una justificación racional para nuestras creencias referidas a las cuestiones de hecho, que van más allá de la inmediatez de los datos de los sentidos y la memoria, debe ser circular. Tal es, por ejemplo, la posición de Stroud para quien este fragmento expone “el más célebre resultado negativo” de Hume.³⁵ Cuando este último dice que la reflexión muestra que la inferencia causal no está determinada por la razón, Stroud interpreta que ninguna de nuestras inferencias causales es razonable o racionalmente justificable.

Sin embargo, Hume no dice que las creencias así obtenidas respecto de las cuestiones de hecho sean irrazonables; por el contrario, las contrasta con las fantasías provocadas por la emoción o la educación. Es decir, las creencias

³² *Ibidem.*

³³ *Investigación, sec.4, 58*

³⁴ TNH, I, III, VI, 7

³⁵ Stroud, B.: *Op. Cit.* p. 79

provenientes de las inferencias causales revisten cierto carácter especial, sirven a Hume para mostrar que es posible otra explicación del razonamiento probable según la cual no se basa en la razón pero permite establecer que nuestras creencias causales son razonables y legítimas. Pero, ¿por qué considerarlas de este modo si no existe una justificación racional?

Desde la perspectiva naturalista de Hume estamos convencidos por esas creencias y esta convicción puede ser explicada en virtud de principios que muestran que no son arbitrarias o absurdas. La fase negativa del argumento de Hume, esto es, mostrar que no existe una base racional para las creencias derivadas de las inferencias causales, es parte de un argumento más amplio que intenta mostrar el modo en que la mente humana trabaja. Ese modo incluye realizar inferencias a partir de las experiencias pasadas sin utilizar ningún procedimiento racional, sólo como resultado de la operación de la costumbre o el hábito sobre la imaginación. Vista así, la crítica de Hume al razonamiento probable no busca socavar la confianza en él sino darnos una mejor explicación de nuestra propia naturaleza al mostrar que es el instinto y no la razón el fundamento de nuestras creencias sobre cuestiones de hecho.

Al plantear esta crítica dentro del marco del proyecto naturalista, Hume busca exponer un contexto de investigación en el que la ausencia de una justificación racional de tipo deductivo para nuestras creencias generales y la convicción que ellas provocan en nosotros, pueden ser explicadas armónicamente, desde una única perspectiva. Dos imposibilidades podrían ser reconciliadas en esa ciencia de la naturaleza humana que propone Hume: la de responder positivamente al escéptico y la de abandonar nuestras creencias generales y básicas. Al mismo tiempo, esa “solución” naturalista que pretende dar Hume no es sólo la constatación del hecho de que ciertas creencias sobreviven al ataque escéptico, sino que se trata de algo más complejo: una explicación del origen de nuestras creencias que muestra por qué son inmunes al escepticismo y, sin embargo, no son absurdas ni arbitrarias.

Aunque concluyésemos (...) que en todos los razonamientos que parten de la experiencia la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento o por proceso de comprensión alguno, no hay peligro de que aquellos razonamientos de los que depende casi todo el saber sean afectados por tal descubrimiento. Aunque la mente no fuera llevada por un

razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ello por algún otro principio del mismo peso y autoridad. Y este principio conservará su influjo mientras la naturaleza humana siga siendo la misma³⁶

Finalmente, ese principio general que resuelve la tensión entre el escepticismo, producto de la reflexión filosófica, y la vida cotidiana es el principio de hábito o costumbre³⁷, aunque este sólo puede ser descubierto y explicado a través de la propia reflexión, en el marco del naturalismo deflacionario. La razón puede ayudar a conocer cómo funciona la naturaleza humana, pero no es el fundamento de todo el conocimiento humano.

V

Sin embargo, en esta interpretación aparece una dificultad relevante que amerita consideración. Cuando se trata de la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos, Hume parece insatisfecho con la explicación que puede dar la ciencia del hombre. Nuestra creencia ordinaria, cotidiana, en los cuerpos (proveniente de ese “poderoso y ciego instinto de la naturaleza”) sostiene que “las mismas imágenes presentadas por los sentidos son los objetos externos” cuando en realidad no son sino “representaciones”.³⁸ Esta creencia no sólo no puede ser sostenida por la razón, sino que, además, está en desacuerdo con un punto clave de la teoría de las ideas que, heredado del empirismo, forma parte del proyecto naturalista: que la mente trabaja sólo con percepciones (impresiones e ideas). La perspectiva naturalista de Hume no puede armonizar la creencia natural con los resultados de la reflexión sobre la naturaleza y operaciones de la mente humana. Cuanto más investigamos el modo en que actúa la naturaleza humana, más socavamos nuestro compromiso con la existencia continua y distinta de los cuerpos y aquí sí parece inevitable un divorcio tajante entre la reflexión filosófica y la vida cotidiana.

³⁶ *Investigación*, sec.5, 75. En esta sección Hume critica la “filosofía de la Academia o filosofía escéptica” como un tipo de reflexión que *otros* practican, a pesar de que utiliza como ejemplos criticables, resultados a los que él mismo había llegado al tiempo que reafirma la idea de que las creencias obtenidas por medio de la inferencia causal no son absurdas.

³⁷ *Ibidem*, sec.5, 78-79

³⁸ *Ibidem*, sec.12, 195

Nos encontramos, entonces, frente a una falla del proyecto naturalista y en esta falla pueden oírse los ecos de la crítica de Thomas Reid, quien influyó enormemente en la comprensión posterior de la obra humeana y fue uno de los primeros en marcar las inconsistencias entre el naturalismo del que Hume abrevaba -heredado de Francis Hutcheson- y los requerimientos de la teoría de las ideas.³⁹ Reid interpretó a Hume a partir de la clave escéptica, a la luz de las afirmaciones hechas en el primer libro del *Tratado* en el que se hacen explícitas las consecuencias del desarrollo sistemático de los principios empiristas.⁴⁰

Para Reid, el mayor inconveniente de Hume fue el asumir que “nada es percibido sino aquello que existe en la mente que percibe. Que realmente no percibimos objetos externos sino solamente ciertas imágenes y representaciones de ellos impresas en la mente”.⁴¹ Reid argumentó que lo que él llamó “teoría de las ideas” -a la que Hume suscribió casi sin cuestionamientos- llevaba inevitablemente al escepticismo porque, a menos que ya tengamos conocimiento de un mundo independiente, ¿cómo podríamos saber que es representado por nuestras ideas? Para Reid esta posición implicaba un error inicial: las ideas a las que los empiristas se referían son en realidad la experiencia sensorial implicada en la percepción de un objeto. Esta experiencia sensorial es lo que permite percibir y no lo que percibimos. Los empiristas, según Reid, confunden ambas cosas, identifican el medio por el que percibimos con el objeto de la percepción.

Esta crítica de Reid se enmarca en lo que los comentaristas llaman “naturalismo escocés” y que se conoce también como escuela escocesa del

³⁹ Para introducirse en la disputa entre Hume y Reid, recomiendo el análisis de la correspondencia entre ambos presentado por Ernest Campbell Mossner (1970) *The Life of David Hume*, Oxford, Oxford University Press, pp. 297 y ss.

⁴⁰ En la dedicatoria a James Earl of Findlater and Seafield, en *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Reid escribe: “I acknowledge, my Lord, that I never thought of calling in question the principles commonly received with regard to the human understanding, until the *Treatise of Human Nature* was published, in the year 1739. The ingenious author of that treatise, upon the principles of Locke, who was no sceptic, had built a system of skepticism, which leaves no ground to believe any one thing rather than its contrary. His reasoning appeared to me to be just: there was therefore a necessity to call in question the principles upon which it was founded, or to admit the conclusion.” Reid, T. (1764): *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Ed. Derek Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997

⁴¹ *Ibidem*, p.4

sentido común.⁴² Esta forma de naturalismo ya había sido adelantada por Shaftesbury pero fue desarrollada más claramente por filósofos como Francis Hutcheson, George Turnbull, Henry Home, el propio Reid y luego William Hamilton. El corazón de este tipo de naturalismo es que nuestro conocimiento tiene su fuente, no en la experiencia o el razonamiento, sino en nuestra relación con un mundo que trasciende tanto a nuestro conocimiento como a nosotros mismos. En ese sentido, si para el empirismo las creencias cuentan como conocimiento sólo si están justificadas - esto es, si tienen su fuente en la experiencia y pueden, por tanto ser "comparadas" con el mundo-, para el naturalismo escocés lo importante es que poder comparar las creencias con el mundo presupone ya creencias acerca del mismo. La experiencia sensible no puede ser la fuente de nuestras creencias pues sin estas últimas, nuestra experiencia sería ciega. Y algo similar ocurre con la razón: la creencia es "la condición primaria de la razón, no la razón el fundamento último de la creencia".⁴³ Determinadas creencias se vuelven condiciones de todo nuestro conocimiento y en tal sentido serían naturales e inevitables.

Para el naturalismo escocés, la mente es entendida en sus relaciones con un mundo que la trasciende. Tales relaciones son de tipo teleológico o intencional y, en muchos casos, religioso.⁴⁴ Sin embargo, aunque es cierto que en muchas oportunidades el naturalismo escocés defiende las creencias religiosas o al menos, expresa sus puntos de vista religiosos, no conviene exagerar tal elemento con el fin de poner distancia entre tal naturalismo y el de Hume, pues aunque pudiera parecer que el naturalismo escocés justifica nuestras creencias naturales a través de o por referencia a Dios (apelación

⁴² Tal es el caso de H. Mounce (2002) *Hume's Naturalism*. London. Routledge.

⁴³ Hamilton, W. (1863): *The Works of Thomas Reid*, Vol. I y II, Sir William Hamilton (ed.) London, Longman, vol. II, p.760.

⁴⁴ Por tal razón, algunos comentaristas, buscando distinguir el naturalismo humeano de la filosofía escocesa, han denunciado que el naturalismo escocés no posee la radicalidad del de Hume, pues depende, en última instancia, de creencias religiosas. Tal es el caso de David F. Norton quien se refiere al naturalismo escocés como "providencial" o "sobrenatural". Para Norton, "Hume y Reid diferían tanto en el contenido [de su filosofía] como en la expresión porque Hume rechazó que la confianza en las creencias naturales estuviera fundada o motivada sobrenaturalmente, lo que caracteriza el trabajo de Reid y otros escoceses". Norton, David. F. (1982): *David Hume*, Princeton. Princeton University Press, p.208.

que, efectivamente, no existe en Hume), lo cierto es que hay evidencia textual que apoya una interpretación diferente.⁴⁵

Pero lo relevante aquí es marcar que la idea de que existen ciertas creencias que anteceden a cualquier razonamiento está presente tanto en Reid como en Hume. Y si es así, ¿dónde se apartan los dos filósofos naturalistas? Reid, denunció que la teoría de las ideas de Hume llevaría al escepticismo, marcando la incompatibilidad del empirismo con el naturalismo que ambos compartían. En efecto, para el naturalismo la mente es entendida en sus relaciones con un mundo que la trasciende (aunque el método deba limitarse a los fenómenos tal como aparecen) mientras que para el empirismo del siglo XVIII, debe ser entendida por las relaciones *en la mente*. Al mismo tiempo, para el naturalismo, las relaciones entre la mente y el mundo son siempre intencionales y teleológicas mientras que para el empirismo el mundo se imprime a sí mismo en la mente de manera casi mecánica; la mente revela sus capacidades en el trato con un mundo independiente y no privada o subjetivamente. De ahí que mientras que el empirismo tiene dificultades para probar la existencia del mundo, el naturalista presupone su existencia -como Hume cuando sostiene que “es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto es todos nuestros razonamientos”.⁴⁶

La crítica de Reid apunta a marcar que lo que genera problemas al intentar explicar esa creencia natural en la existencia continua y distinta de los cuerpos es el compromiso humeano con la concepción empirista de la experiencia. Esto es, el compromiso con el principio de que “todo lo que aparece a la mente no es sino una percepción” se presenta como un obstáculo para dar una explicación de nuestra creencia natural acerca de la existencia de

⁴⁵ Por ejemplo, Thomas Reid sostuvo que:

“La existencia de un mundo material, y de lo que percibimos por nuestros sentidos no es auto-evidente para la filosofía [moderna]. Descartes fundó sobre esto que Dios, quien nos ha otorgado nuestros sentidos, no es engañador, y por lo tanto no es falaz. Yo mostraré que si no es admitido, como primer principio, que nuestras facultades no son falaces, nada puede ser admitido y que es imposible probar esto por cualquier argumento.”

Aquí es Descartes quien intenta justificar las facultades naturales por referencia a Dios mientras que para Reid la autoridad de nuestras creencias naturales no puede ser establecida mediante argumentos pues, si ellas no tuvieran ya autoridad, no podríamos aceptar ningún argumento en absoluto. Cf. Reid, T. (1941): *Essays on the Intellectual Powers of Man*. A.D. Woozley (ed.) Macmillan, pp.181-182

⁴⁶ TNH, I, IV, II, 1 (Las cursivas son de Hume)

los cuerpos.⁴⁷ Por el contrario, desde el empirismo entendido de ese modo, esa disposición natural es “enteramente irrazonable”.⁴⁸ Similar suerte corre el intento filosófico de postular la doble existencia (objetos y representaciones) porque, aunque no cae en el absurdo como sucede con la creencia natural, entra en conflicto con la conclusión de que el conocimiento empírico está basado en la relación causal, la cual depende, a su vez, de la experiencia de la conjunción constante. Este aspecto de la naturaleza humana queda entonces sin explicación desde el marco propuesto por el naturalismo humeano, pues las exigencias del sistema empirista le impiden a Hume llegar a conclusiones no escépticas relativas a nuestra creencia en la existencia de los cuerpos externos.

Más aún, la relación entre el proyecto naturalista de Hume y sus bases empiristas es más íntima y contrapuesta desde sus inicios. En efecto, uno de los supuestos básicos del tipo de investigación propuesto por Hume fue dar por sentado que la perspectiva naturalista debía considerar al hombre como un objeto natural para investigar su modo de funcionamiento. Y en esta declaración de principios, la actitud de Hume no ha sido tocada por el espíritu escéptico acerca de nuestra habilidad para investigar y conocer el mundo natural. Es decir, en el inicio, la investigación propuesta por Hume no ponía en duda la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, es difícil combinar este prospecto con la concepción empirista de la experiencia porque ella es el producto, en cierto modo, de la propia tradición escéptica aplicada a las creencias referidas al mundo objetivo. La teoría de las ideas, heredada casi sin cuestionamientos por Hume, tiene como una de sus bases la concepción de un ámbito subjetivo completamente independiente del ámbito objetivo. Esta concepción puede asociarse a la aplicación cartesiana del escepticismo metódico como un medio para establecer cuál es el contenido de la experiencia. Ese método escéptico muestra que todas las creencias referidas al mundo externo son objeto de duda y no pueden ser sostenidas inteligiblemente. La duda escéptica sólo permite una creencia infalible al precio

⁴⁷ *TNH*, I, IV, II, 14

⁴⁸ *Ibidem*

de entender la experiencia como independiente del mundo externo, público.⁴⁹ Esta concepción de la experiencia no coincide con la concepción ordinaria o cotidiana de la experiencia perceptual conforme a la cual nos pensamos a nosotros mismos como sujetos conscientes de un mundo de objetos físicos y públicos. En nuestras propias descripciones de la experiencia lo subjetivo y lo objetivo están inextricablemente integrados. Esta actitud natural, desde la perspectiva de la reflexión filosófica enmarcada por la teoría de las ideas, se vuelve problemática y la creencia en un mundo externo que se deriva de ella aparece como absurda.

En ese sentido, el aislamiento escéptico y la consecuente pérdida del mundo objetivo surgen en el curso de la investigación, no se halla al inicio del examen de la mente humana. Hume no sólo no puede dar una explicación satisfactoria de nuestra creencia en el mundo externo, sino que además su propia actitud naturalista se ve comprometida por la tendencia escéptica originada en la concepción de la experiencia que recoge de la tradición.

De modo que si la crítica de Reid es cierta y el empirismo humeano abreva de una tradición que lleva al escepticismo, la empresa naturalista de Hume no tendría esperanza a menos que se abandone ese marco proporcionado por la teoría de las ideas y el compromiso con los presupuestos empiristas. Existe, empero, una posibilidad de salvar esa ciencia del hombre, ese proyecto naturalista humeano que dimos en llamar deflacionario en virtud de su defensa de ciertas creencias naturales como legítimas, a pesar de no ser justificadas racionalmente.

Una de las formas en que el proyecto naturalista de Hume podría retomarse es abandonando la concepción tradicional de experiencia en la que la mente trabaja sólo con las percepciones inmediatas (impresiones e ideas). Es decir, que estas percepciones no son el medio por el cual percibimos el mundo sino el objeto mismo de conocimiento. Desde esta perspectiva, el

⁴⁹ Hay que tener en cuenta, empero, que el propio Hume criticó la posibilidad de mantener una duda escéptica tal como la que presenta Descartes pues este ejercicio implica el absurdo de dudar de las mismas facultades que nos permiten dudar (Cf. *Investigación*: 12, 193). Sin embargo, si bien la duda cartesiana a Hume le parece impracticable, comparte el marco general de la teoría de las ideas donde las percepciones son los elementos exclusivos de la experiencia inmediata. El mundo externo es algo que debemos suponer, aunque nuestra creencia en él resulte una ficción, un engaño de la imaginación.

mundo se imprime de manera mecánica, automática, en la mente, la cual se reduce a un ámbito íntimo, privado, en el que es difícil, sino imposible probar la existencia del mundo externo. Allí, como vimos, el proyecto de la ciencia del hombre de Hume es incapaz de explicar cómo la creencia en el mundo externo, sin poder ser justificada racionalmente, resulta persistente en virtud de nuestra naturaleza. Es decir, la reflexión filosófica, lejos de explicar el origen y la legitimidad no-racional de la creencia en el mundo externo, socava la propia actitud natural y revela esa creencia natural como una ficción o absurdo.

Una alternativa a ese punto de vista es la que presenta Deleuze en "*Empirismo y subjetividad*".⁵⁰ Allí, Deleuze critica la concepción clásica del empirismo, de raigambre kantiana y conforme a la cual la experiencia tendría un carácter unívoco. Para Hume la experiencia puede referirse a la mera colección de percepciones distintas o las asociaciones de las percepciones en el pasado. Pero sucede que en ambos casos, los materiales del pensamiento involucrados (las relaciones entre las percepciones y los principios de la naturaleza humana que explican esas relaciones) no provienen de la experiencia.⁵¹ Más aún, el material "dado" incluye algo más que aquello proveniente de la experiencia entendida en el sentido kantiano que critica Deleuze. Involucra prácticas colectivas e individuales (esquemas coordinados de acción, como en el caso de la justicia o juicios valorativos, por ejemplo) que "van más allá de esa experiencia".⁵² Y ese "ir más allá", ese superar lo dado es el problema al que Hume quiere dedicarse, el objeto de investigación del empirista.⁵³ Al mismo tiempo, esto insinúa que en Hume existe, al menos potencialmente, la defensa de un nuevo tipo de racionalidad, distinta de la deductiva y que se basa, tal como se muestra en el tratamiento de la idea de justicia, en reglas asociadas a prácticas de la comunidad.⁵⁴

⁵⁰ Deleuze, Gilles (2002): *Empirismo y subjetividad*. Barcelona. Gedisa.

⁵¹ *Ibidem* pp. 119-120

⁵² Mendoza Hurtado, Marcelo (2014): "Repensar al sujeto. El empirismo de David Hume visto por Gilles Deleuze" en Axel Cherniavsky y Chantal Jaquet (eds.): *El arte del retrato conceptual. Deleuze y la historia de la filosofía*, Villa María, Eduvim, 41-61.

⁵³ Cf. Deleuze: *Op. Cit.* p.19

⁵⁴ Al respecto, ver Flax, Javier (2012): La influencia metodológica de Hume en la teoría de la justicia de Rawls, en *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna* (comps. Sebastián Torres y Julia Smola), Los Polvorines, UNGS

Por otro lado, la tarea principal del proyecto naturalista no sería para Hume explicar el origen del conocimiento, la génesis de las creencias naturales, sino “como medio de una actividad práctica”.⁵⁵ Esto significa que el proyecto humeano va más allá del plano teórico pues el sujeto, antes que sujeto de conocimiento es “esencialmente práctico”.⁵⁶ De ahí que Deleuze afirme categóricamente que “Hume es un moralista”.⁵⁷ Por eso “la asociación de las ideas no define a un sujeto cognoscente, sino, por el contrario, a un conjunto de medios posibles para un sujeto práctico, cuyos fines son, en su totalidad, de orden pasional, moral, político y económico”.⁵⁸

De modo que desde la perspectiva deleuziana, el compromiso con los principios considerados tradicionalmente como empiristas no sería tal, no porque Hume no adhiriera a ellos sino porque el empirismo habría consistido en algo radicalmente distinto. Sin embargo, la interpretación de Deleuze no da cuenta del desencanto e, incluso, la desesperación que el propio Hume expone respecto de la limitación del proyecto naturalista para explicar o dar sentido desde el punto de vista filosófico a ciertas creencias naturales tales como la referida al mundo externo o a la naturaleza del yo a diferencia de lo que sucede, como vimos, con el método de formación inductiva de creencias. De hecho, Hume no retomará nunca el tratamiento de *la formación* de la creencia en un yo distinto del haz de percepciones, aunque en los textos referidos a las cuestiones morales y políticas late un yo orgánico y estable.

Pero lo que nos interesa ahora es que, de no aceptarse alternativas como la de Deleuze, parece que el proyecto naturalista, cuando se trata del escepticismo, debe conformarse con invitar a refugiarse, ampararse en de la vida cotidiana. Es decir, debe reconocerse una grieta insalvable entre la reflexión filosófica y la vida práctica del día a día. La única forma de naturalismo posible, en tanto respuesta al escéptico, sería la de un escape a las perplejidades originadas por la reflexión filosófica, hallar refugio en una práctica que no podemos justificar en absoluto.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Mendoza Hurtado, M.: *Op. Cit.* p. 57

⁵⁷ Deleuze, G.: *Op. Cit.* p.11

⁵⁸ *Ibidem*, p. 135

El empirismo tal como se presenta en el libro I del *Tratado* se asocia con el escepticismo, no sólo, como denuncia Thomas Reid, al identificar erróneamente el medio con el que percibimos el mundo con el objeto mismo de percepción, sino también al considerar la mente como un mundo privado, íntimo y a la experiencia puramente subjetiva como la única base fiable para el conocimiento. Visto así, el escepticismo es un fenómeno complejo que comienza, como el naturalismo, interrogándose por el origen de las creencias humanas. Pero al escéptico no le interesa preservar la perspectiva de la vida cotidiana o nuestra concepción acerca del modo en que nos relacionamos con el mundo objetivo. Desde su punto de vista, las creencias naturales parecen operar dentro de un marco que en la práctica nunca es cuestionado pero que necesita ser justificado. Una vez reconocido esto, el escéptico afirma que la evidencia, sobre la que en apariencia descansan esas creencias, en realidad no las sustenta. En ese sentido, el aislamiento del escéptico, su pérdida del mundo objetivo no es algo dado desde el comienzo sino que surge en el transcurso de la investigación al hacerse explícito el presupuesto empirista de que la mente tiene como único objeto de conocimiento sus propias percepciones. Esto significa que tal resultado escéptico no es algo previsto originalmente en el proyecto naturalista humeano, sino que emerge en el desenvolvimiento de los principios empiristas dentro del marco de la teoría de las ideas.

VI

Hume propuso un programa filosófico destinado al mejoramiento de las ciencias en general a partir del conocimiento adecuado del modo en que funcionan las facultades mentales del hombre. Tal proyecto se identifica como naturalista en cuanto tiene por objeto de estudio la naturaleza humana pero también le cabe la denominación de “deflacionario” en virtud de que intenta mostrar que ciertas creencias generales y ciertos procesos de formación de creencias, aun cuando no pueden ser deducidos lógicamente ni justificados por vía racional, no dejan de estar legitimados si se tiene en cuenta que en su formación intervienen mecanismos propios de la naturaleza del hombre. El

conocimiento de tales mecanismos provendrá de la reflexión filosófica, disciplina que sin identificarse con las ciencias empíricas, sigue un modelo metódico empírico, esto es, busca descubrir esos principios de la naturaleza humana en la experiencia -individual e histórico-colectiva- y a través de la observación.

En el desarrollo de tal reflexión filosófica, Hume pudo conciliar el esfuerzo de la razón por clarificar el proceso por el cual formamos inductivamente creencias y en ese sentido, la filosofía armonizaba con la vida cotidiana, la vida fuera del escritorio. Pero cuando se trató de la teorización del modo en que el hombre conoce el mundo, el modo en que se origina la idea de los objetos externos, Hume se vio impedido de proporcionar una explicación de esa creencia natural. La pregunta, entonces, es dónde encontrar el origen de tal limitación. ¿Por qué se separa la reflexión teórica de la vida práctica? Y en ese orden, ¿por qué tal reflexión conduce al escepticismo, a la desesperación y sólo ofrece escapar a la vida cotidiana? En ese contexto, expusimos la crítica de Thomas Reid como un modo de explicar el fracaso del proyecto naturalista de Hume en el plano teórico: el confinamiento de la mente al mundo privado, íntimo, el entender la experiencia en ese ámbito como la única confiable y base del conocimiento del mundo impidió a Hume mostrar que tal creencia natural no es un sinsentido. Este fracaso, sin embargo, cuando se trata de la filosofía práctica parece exponer un modo diferente de entender la racionalidad y la justificación de las ideas, aunque queda la tarea de explicar por qué no pudo Hume extender esto al plano del conocimiento. Los compromisos humeanos con el empirismo y con el marco general de la teoría de las ideas fueron los responsables de las limitaciones del proyecto naturalista, que en la formulación de su filosofía teórica, en especial cuando se trata de la idea del mundo externo, condujeron a un callejón sin salida.

