

La teoría de la experiencia de Hume y su Crítica a la idea del Yo

Albano Jofré

“Desde los intentos de Locke y de Leibniz, o más bien desde el comienzo de la metafísica, hasta donde alcanza su historia, no ha ocurrido ningún acontecimiento que haya podido ser más decisivo para el destino de esta ciencia que el ataque que le dirigió David Hume. Este no proyectó ninguna luz sobre este tipo de conocimiento, pero sin embargo, hizo saltar una chispa con la cual bien se podría haber encendido una luz, si hubiera dado con una mecha capaz de recibirla, cuyo rescoldo se hubiera conservado y acrecentado con cuidado. “¹

Estas son algunas de las palabras que dedica Kant a Hume en sus prolegómenos a toda metafísica futura y creo que resume de alguna manera lo que me he propuesto señalar con la presente comunicación y, de alguna manera, explica el motivo de la elección del tema y su continuidad con la comunicación del año pasado relativo al tema de la moralidad en el pensamiento de Kant. Creo que es necesario partir de Hume y su crítica para comprender plenamente el punto de partida del pensamiento posterior, no sólo de Kant, sino de todo el idealismo alemán, las corrientes positivistas e incluso más acá en el tiempo varias de las filosofías contemporáneas como las nihilistas y existencialistas.

Para dar a inicio a lo que espero pueda convertirse en una investigación profunda no sólo sobre Hume sino sobre su influencia y posterior desarrollo en la filosofía occidental es que he decidido comenzar con un análisis de sus principales tesis tales como fueran expuestas en el *Tratado de la Naturaleza Humana* y hacer alguna mención a sus consecuencias en el campo de la antropología para hacer algún aporte pertinente al tema de las presentes jornadas.

El *Tratado de la Naturaleza Humana* es lo que podría considerarse una obra de juventud de Hume (la escribió a los 23 años) y sin embargo toda la obra posterior podría ser considerada más bien como pequeños apuntes o notas (en algún que otro caso correcciones o profundizaciones) - por la brevedad y lo sintético de los mismos - a las grandes tesis que se encuentran expresadas en él y por ello que es he preferido centrarme en esta obra para exponer el pensamiento del autor.

Hume parte del siguiente axioma epistemológico: toda *idea* (entendiendo por idea cualquier contenido mental, incluso los afectivos) es una copia débil de una *impresión sensible* y no nos es dado jamás afirmar con verdad algo que no podamos reducir, en último término, a impresión. ¿Y qué es la impresión? Hume no nos da ninguna definición precisa de lo que sea una impresión sino que se limita a dar ciertos parámetros a partir de los cuáles podemos reconocerlas. Así, se

¹ KANT Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia [Ed. bilingüe]*, Ediciones ISTMO, Madrid, 1999, p. 23

nos dice que llamamos impresión a “las percepciones que penetran con más fuerza y violencia y comprendemos bajo este nombre a todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma”². Más adelante se nos dice que podemos dividir las impresiones en dos géneros distintos: las impresiones de sensación y de reflexión, siendo la diferencia entre ambas que las impresiones de reflexión son más bien impresiones derivadas de nuestras ideas y las de sensación mantienen este carácter de originarias: “[las ideas de sensación] surgen en el alma originariamente por causas desconocidas”³. En último término, el acto de percepción se reduce a la sensación, como una mera modificación nerviosa. El acento está puesto no en el objeto percibido, sino en el sujeto sintiente.

Ahora bien, toda vez que una impresión pierde su fuerza originaria se convierte en una idea y a partir de allí todo el conocimiento humano no es más que un entramado de asociaciones entre ideas que obedecen principalmente a tres leyes básicas: que son las de semejanza, contigüidad en espacio y el tiempo y causalidad, reproducidas en la memoria o la imaginación. Fruto de estas asociaciones surgen, a partir de las ideas simples, ideas complejas que Hume divide en tres géneros distintos: relaciones, modos y sustancias.

Sentados estos principios comienza lo que podría denominarse como la etapa crítica del Tratado de la Naturaleza Humana dónde Hume somete a análisis aquellos conceptos clásicos de la metafísica de su época sobre todo a partir de las definiciones sentadas por Descartes en sus Principios de Filosofía y en la Ética de Spinoza. Así, Hume impugna conceptos como el de sustancia, como el de accidente y como la relación de causalidad afirmando que dichas ideas complejas son sólo resultado del hábito o la costumbre de asociar ciertas ideas entre sí porque solemos percibir juntas sus impresiones correspondientes. No es este el lugar para ahondar en dichas críticas, pero me limitaré a señalar, a propósito de estos temas, que aquí aparece una cuestión de vital importancia para la epistemología humeana y este es el concepto de hábito o de costumbre como fundamento de toda la teoría de la experiencia de Hume. En efecto, si todo nuestro conocimiento depende exclusivamente de las impresiones sensibles y éstas a su vez son sólo afecciones que se dan en la conciencia, nunca podríamos llegar a afirmar ninguna propiedad real de ellas más allá de las asociaciones que se dan en nuestra imaginación y nuestra memoria por los principios antedichos y, de la asociación constante entre determinadas ideas afines, surge en nosotros la costumbre de vincularlas siempre; de tal manera que la aparición de una de estas impresiones basta para estimular en nosotros, por el principio de semejanza, la aparición de las ideas que *habitualmente* van a unidas a ella. Ésta es la raíz última de todo el conocimiento humano: “...La mayor parte de nuestros razonamientos, con todas nuestras acciones y pasiones, puede derivarse tan sólo de la costumbre y del hábito...”⁴ dice Hume en el Tratado y es aún más radical respecto de este punto en la “*Investigación sobre el Entendimiento Humano*”:

² HUME David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Diputación de Albacete, Servicio de Publicaciones, 2001, p. 20

³ HUME, Op. Cit., p. 23

⁴ Tratado de la Naturaleza Humana, p. 100

“...[La costumbre o el hábito] es el último principio que podemos asignar a nuestros juicios acerca de la experiencia (...) Todas las inferencias de la experiencia, por lo tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento...”⁵

Finalmente el hábito termina por engendrar en nosotros una *creencia*, a *belief*, que tiende a vivificar en nosotros estas ideas generadas por la costumbre; de tal manera que les imprime una cierta fuerza o eficacia que nos permite distinguir las de las meras ficciones de la imaginación. Es por eso que muchos historiadores de la filosofía y estudiosos del pensamiento de Hume describen toda su teoría del conocimiento como un psicologismo: en último término el fundamento último de la verdad es un mero fenómeno psicológico que surge en nosotros por la fuerza o la vivacidad que la creencia, engendrada por el hábito, le imprime a una determinada idea, y no la semejanza formal entre el concepto y la cosa real significada por él, como sucediera en el pensamiento clásico.

¿Qué sucede entonces con la antropología? A este respecto dice Hume en el Tratado: “...El yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas”⁶

En principio, antes de hacer un breve comentario sobre este pasaje, creo que es pertinente recordar que Hume es un filósofo de la modernidad y por lo tanto se encuentra inmerso en la discusión antropológica de su época donde la problemática entre la unidad de cuerpo y alma estaba muy presente en el ambiente intelectual, pero desde una perspectiva distinta a la de la filosofía clásica. Ya no se concebía al hombre como una unidad sustancial entre alma y cuerpo a la manera aristotélica, sino más bien como el punto de encuentro entre dos realidades distintas, cada una con sus propiedades y sus propias leyes, que no puede tener ningún tipo de influencia la una sobre la otra a no ser por la acción de un principio que les es extrínseco y que casi siempre coincide con Dios (En el caso de Spinoza el principio no es extrínseco dado que el pensamiento y la extensión son atributos de una única sustancia, que es Dios mismo). Para el racionalismo moderno, principalmente a partir de Descartes, el espíritu se reduce a *pensamiento* y el cuerpo a *extensión*, pero no como co-principios de un único compuesto, sino como dos sustancias completas en sí mismas y absolutamente independientes. Mención aparte podría hacerse de algunas filosofías estrictamente materialistas como por ejemplo la de Hobbes, quien reduce toda la realidad a realidad corpórea. Pero no es esto lo que impugna Hume en el Tratado, sino la pretensión racionalista de postular la existencia de una *sustancia pensante* o *res cogitans* como un soporte ontológico de las ideas que además es algo simple e incorpóreo.

Para una metafísica fundada sobre estas bases, lo inmediatamente evidente es el *Yo* o el *Cogito* como una realidad dada de la que es imposible dudar y como centro a partir del cual ha de deducirse o explicarse la realidad. Pero, cuestiona Hume, ¿Cómo es posible que yo pueda formarme tal idea? Si afirmo que existe un yo, es forzoso que tenga alguna impresión que le sirva de precedente, pero Hume inmediatamente niega que tal impresión sea posible. La única

⁵ HUME David, *Enquiry concerning human understanding*, 3rd Ed, Inglaterra, Oxford University, 1975 , p. 43

⁶ Tratado de la Naturaleza Humana, p. 190

experiencia que tenemos de nuestro espíritu, dice, es como un punto último de referencia en el cual se enlazan todas nuestras percepciones pero, el sólo hecho de que podamos concebir cada una de nuestras ideas como absolutamente separada e independiente de las demás, es prueba suficiente de que no hay nada que las ligue de tal manera como para constituir algo así como un yo.

Además, suponemos que este yo que subyace y tiene como soporte a todas nuestras impresiones es algo que permanece invariable e idéntico, pero no existe ninguna impresión constante e invariable: constantemente se suceden en nosotros la alegría y la tristeza, el placer, el dolor, etc. pero no se dan jamás al mismo tiempo. Por fin, es imposible pensar en mí mismo sin percepción alguna de tal manera que me es imposible concebirme a mí mismo al margen de mis impresiones e ideas.

La conclusión a este respecto parece obvia y va en la misma línea que las objeciones opuestas a las ideas de sustancia y de causalidad: no podemos afirmar la existencia de un yo. Lo que llamamos Yo no es más que la sucesión de percepciones en nosotros a la que les atribuimos una cierta identidad en razón de los principios de asociación antes expuestos. Hume recurre a la siguiente metáfora en el Tratado para ilustrar lo que quiere decir:

“El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones (...) Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas”⁷

En suma, puesto que no tenemos una impresión de nuestro yo, tampoco podemos tener una idea acerca de él. Lo que llamamos identidad personal no es más que el conjunto de nuestras impresiones e ideas sucesivas acumuladas en la memoria. De tal manera que es irrelevante para Hume plantearse la cuestión entre la unión del alma y el cuerpo, puesto que no podemos afirmar con verdad absolutamente nada del alma por no tener experiencia sensible de ella.

A modo de conclusión me gustaría señalar que Hume es un filósofo que ha llevado las tesis del empirismo inglés hasta sus últimas consecuencias. En primer lugar, porque sostiene que toda idea deriva de una impresión sensible, pero ésta se reduce a un mero aparecer en la conciencia y se agota en esto. No podemos ir más allá del dato sensible que se nos hace presente y tampoco podemos afirmar qué es lo que causa dicha presencia en nosotros pues ya hemos dicho que Hume es muy claro a este respecto cuando nos dice que las impresiones de sensación surgen originariamente en nosotros por *causas desconocidas*.

En segundo lugar, las únicas relaciones que podemos establecer entre ideas son las que surgen en la propia conciencia a raíz de leyes que en último término dependen sólo de la semejanza y la contigüidad, pero que no tienen ningún correlato exterior. Tanto es así, que Hume sostiene

⁷ Tratado de la Naturaleza Humana, p. 191

que no podemos afirmar de los objetos que existan continuamente independientemente de la conciencia que los percibe. Nuestras percepciones de los objetos son intermitentes y por lo tanto solamente *suponemos* por cierta exigencia interna de coherencia y continuidad entre las ideas que ellos existen de manera continua independientemente de nuestra percepción, así como también suponemos de nosotros mismos que existe un *yo* que permanece idéntico y sirve como soporte de las impresiones. Parece evidente que en tanto que Hume reduce la realidad a un mero aparecer en la conciencia, es un *idealista*. Pero, además, esta conciencia a la que se refiere Hume es siempre una conciencia sensible; por ello es más propio referirse a él como un idealista-fenomenista.

En tercer lugar, respecto de la cuestión de los universales, Hume es claramente un *nominalista* por cuanto sostiene que toda *idea abstracta* o *general* no es más que un conjunto de ideas agrupadas habitualmente en la conciencia bajo un término general en razón de la semejanza⁸

En cuarto lugar, respecto a la posibilidad de la metafísica como ciencia, Hume no se limita a afirmar que la metafísica sea, a la manera de las escuelas neopositivistas como el círculo de Viena, un fenómeno de lenguaje carente de sentido, sino que intenta, de alguna manera, explicar por qué somos capaces de afirmar tales ideas (a partir de su teoría del hábito y de la creencia) pero queda claro, y esto lo pone en evidencia la crítica kantiana, que si partimos de las premisas de Hume es imposible llegar a afirmar la posibilidad de la metafísica desde un punto de vista especulativo; de tal manera que las corrientes posteriores a él intentarán un acceso a ella por vía de la *praxis*.

La filosofía moderna es, en cierto sentido, una filosofía de la disociación. Hay una separación absoluta entre lo práctico y lo especulativo; entre las leyes que rigen el ámbito de la naturaleza y el ámbito del pensamiento; entre el fenómeno y la cosa en sí; entre lo afectivo y lo racional, y así la enumeración podría seguir, pero todas estas corrientes tienen en común el principio de *inmanencia*, pues en último término nada hay que sea real fuera del ámbito de la conciencia y por lo tanto todo fundamento deviene subjetivo, lo cual es evidente, por ejemplo, en las distintas teorías del contrato social que conciben a la sociedad como fruto de un acuerdo entre voluntades autónomas y libres; y no como una propiedad humana basada en las tendencias de su naturaleza. (Vale aclarar que Hume no era contractualista, pero bien podría haberlo sido de haberse mantenido fiel a los principios establecidos por él en su filosofía especulativa) El bien común, en suma, queda reducido a una cuestión de conveniencia o de utilidad común para satisfacer el gusto de los individuos que forman parte de la sociedad y el derecho es un mero fenómeno coactivo externo para conciliar las libertades individuales entre sí. Parece claro que sin una metafísica fuerte como base, no hay manera de concebir una antropología integral que contemple todas las dimensiones del hombre ni tampoco una filosofía moral y política que no sea en último término una construcción arbitraria.

⁸ Cfr, Tratado de la Naturaleza Humana, pp. 34 y ss.

