

Miguel Antonio Ahumada Cristi

El concepto de existencia continua en el Tratado de Naturaleza Humana de David Hume

Resumen: *En el Tratado de Naturaleza Humana, Sección II, Parte IV, David Hume se pregunta por qué atribuimos existencia continua a los objetos y por qué asumimos que existen indiferente de nuestra mente y percepción. La respuesta de Hume constituye un doble desafío: un reto para el realismo, que sostiene que los objetos son físicos e independientes de nuestra existencia y percepción; también un desafío para quienes suponen que los cuerpos sí dependen de nuestras impresiones, a partir de las cuales les otorgamos el carácter de idea. En este artículo retratamos y reflexionamos –apoyados de ejemplos prácticos– la respuesta que Hume da a ambas perspectivas, esto es, que ninguna consigue asegurar inapelablemente la existencia incesable de los cuerpos; yendo más lejos, ni siquiera garantizar de manera fehaciente que realmente existen.*

Palabras clave: *Hume. Existencia continua. Mente. Percepción.*

Abstract: *On the Treatise of Human Nature, Section II, Part IV, David Hume questions himself about the reason why we attribute continuous existence to objects and why we assume that they exist regardless of our mind and perception. Hume's answer constitutes a double challenge: a challenge for realism, which maintains that objects are physical and independent of our existence and perception; and also a challenge for those who assume that the bodies depend on our impressions, from which we give them the character of an idea. Basing our argument on*

practical examples, we describe and consider the answer that Hume gives to both perspectives: that none of them is able to assure the unceasing existence of the bodies; going even further, these perspectives cannot even reliably guarantee that such bodies truly exist.

Keywords: *Hume. Continuous existence. Mind. Perception.*

Presentación

Puede decirse que todo de lo cual tenemos conocimiento tiene su origen en las percepciones, y las percepciones suelen generarse a partir de entidades que se sitúan en el mundo exterior a la mente. Somos seres percipientes por naturaleza, i. e., cuando percibimos algo (objeto o cuerpo) lo asumimos como un *existente* fuera de todo razonamiento o cuestionamiento. Se asumen, a su vez, todas las características de ese algo que se percibe, entre ellas: colores, tamaños y formas. También tenemos una cierta inclinación natural a asumir la existencia continua de estos cuerpos mientras no los estamos percibiendo; es decir, a los objetos se les atribuye no sólo una existencia en tiempo presente, al estar ante nosotros, sino también cuando se encuentran fuera de nuestro horizonte perceptual.

Sin embargo, las experiencias perceptuales son falibles, pues pueden engañarnos aun cuando comúnmente se asume que el mundo exterior es innegable. En otras palabras, en la cotidianidad nos desenvolvemos en percepciones inmediatas

de entes que conviven con nosotros. Esta inmediatez descansa en la idea que los objetos/cuerpos que percibimos no necesitan un intermediario para acceder a ellos, i. e., nuestras experiencias perceptuales siempre serán inmediatas y tendrán lugar sin necesidad de otro percipiente. Todas estas percepciones nos llevan a pensar que sólo a través de ellas, y de ninguna otra forma, podríamos lograr una apertura al mundo, cuestión con la que simpatizamos de manera natural.

En el presente ensayo abordaremos la posibilidad de la existencia de los cuerpos mientras se perciben y cuando se dejan de percibir, analizando específicamente al filósofo escocés David Hume, en la línea de su *Tratado de la Naturaleza Humana*, cuando se pregunta: *¿Por qué atribuimos una existencia continua a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia distinta de la mente y la percepción?* Amén de seguir la respuesta que el filósofo otorga a tal cuestionamiento, no nos centraremos tanto en concepciones personales sobre el tema, sino mucho más a reflexiones orientadas a su propio patrón explicativo de este interrogante.

Una pregunta necesaria

¿Existe la posibilidad de cuestionarnos si hay o no cuerpos o si hay un mundo externo en el cual estos objetos tengan existencia continua distinta de la mente y la percepción? A partir de la premisa sentada en nuestra presentación, que nuestras percepciones acostumbran ser aquello que nos conecta con el mundo externo, comenzaremos por abordar la existencia de los cuerpos en el mundo externo sobre la base de una teoría muy controversial que pone en duda nuestra idea general de cómo llegamos al conocimiento: *brain in a vat*.

La teoría *brain in a vat* es una de las tantas existentes que tratan sobre el origen de cómo pensamos y cómo a través de la percepción llegamos al conocimiento, tanto propio como del mundo exterior. La discusión partió del siguiente supuesto: un científico introduce un cerebro en una cubeta que contiene agua y las sustancias que lo alimentan. Luego, lo conecta a cables

eléctricos que pueden accionar una máquina de escribir, lo que hoy sería una computadora que simularía una realidad virtual, consistente en las respuestas que da el cerebro en la cubeta a los estímulos que se le comunican a través del computador. La persona que era dueña del cerebro recordará su vida pasada dentro de un cuerpo que actuaba según lo que le rodeaba; no obstante, puesto que continuará teniendo perfecta y normal conciencia dentro de la cubeta, solamente, las experiencias que ese cerebro tenga no podrán relacionarse íntegra y vitalmente con los objetos y hechos que ocurren en la realidad. Putnam describe de este modo la teoría:

Aquí una posibilidad de ficción científica que los filósofos discuten: imagine que un ser humano (usted puede imaginar eso para sí mismo) haya sido sometido a una operación por un científico maligno. El cerebro de esa persona (o su cerebro) fue removido de su cuerpo y colocado en una cubeta con nutrientes que mantienen el cerebro vivo. Las terminaciones nerviosas fueron conectadas a un supercomputador que causa en la persona, cuyo cerebro ella es, la ilusión de todo es perfectamente normal. Parece haber personas, objetos, el cielo, etc. Pero en verdad todo lo que las personas (usted) están experimentando es el resultado de impulsos eléctricos. Cerebros en una cubeta viajando del computador a las terminaciones nerviosas. El computador es tan engañador que si la persona intenta levantar la mano, un feedback luego lo hará ver y sentir la mano levantada. Además, el científico maligno puede, variando el programa, hacer a la víctima experimentar (o alucinar) cualquier situación o ambiente. Él también puede obstruir la memoria de la operación cerebral, de modo que la víctima vea sí misma como propia siempre habiendo estado en aquel ambiente. (Putnam, 1981, 5-6)

En filosofía, entre muchas posibilidades, se utiliza esta teoría para explicar el escepticismo y el solipsismo, este último ubicado en el extremo de la negación en figurarse mundo externo en la conciencia. Como podemos observar en la cita de Putnam, la teoría sostiene que puesto que los estímulos que recibe el cerebro en la

cubeta son los mismos que recibiría si estuviera en un cráneo, y puesto que estos estímulos son lo único que le permite interactuar con el medio circundante, no se puede saber, desde el punto de vista del cerebro, si él está en un cráneo o en una cubeta. Si se le envía al cerebro un estímulo que, por ejemplo, indicara que el dueño del cerebro está bailando un tango, el cerebro estaría pensando algo falso. Entonces, situados en *brain in a vat*, no sabemos si estamos en un cráneo o en una cubeta, es decir, no podríamos saber nada, ya que el estímulo es exacto a los estímulos que nos permiten conocer la realidad. En suma, podríamos estar todos muertos pero con nuestro cerebro vivo en una cubeta, ‘conscientes’, sin embargo, que vivimos de cuerpo entero.

La importancia de la teoría es muy relevante si se habla de Descartes (2000), quien sostiene que no se puede estar seguro de la calidad de nuestras percepciones porque algún ‘demonio’ o ‘genio del mal’ (como el científico que estimula al cerebro en la cubeta) nos está mandando estímulos no sólo falsos, sino por sobre todo desviadores.

Stroud (1986), nos atrevemos a decir, revive la postura cartesiana sobre el conocimiento, en el sentido que con esta metáfora ha probado que si bien existimos –puesto que el cerebro, que es nuestro, existe– no se puede estar seguro si en verdad conocemos. Hilary Putnam (1981), por su parte, rechaza el argumento de Stroud porque a su juicio el cerebro en la cubeta tiene una historia de interacciones con el mundo –puesto que ya está evolucionado como tal– que no le permitirían conocer la realidad de estar en una cubeta. En la línea de Putnam, podríamos pensar que si el cerebro dijera “soy un cerebro que está en una cubeta” estaría diciendo una falsedad. ¿Por qué falsedad? Muy simple: porque si todos estamos en la cubeta sólo el científico (o el demonio de Descartes) lo sabrían, y nadie más. Lo mismo ocurriría si el cerebro asumiera tener a su vista un objeto y lo percibe, porque ese objeto puede no existir.

Descartes piensa que existimos, y no que sabemos que existimos (*cogito, ergo sum*) porque el captar la posibilidad de la existencia del demonio significa que estamos pensando, es decir, existiendo. La observación de Putnam ha

sido rechazada también por algunos filósofos que creen que no sólo la experiencia es fuente de conocimiento. Un existencialista podría responder: un ciego de nacimiento sabe lo que es un árbol, porque, aunque no tenga la noción completa de árbol, sí tiene otros sentidos que le permiten percibirlo e idealizarlo. Si el cerebro en la cubeta supiera lo que es un árbol, sus percepciones de árbol descansarían en referencias ajenas; en otras palabras, no sabría nada que sea real. Como se ha observado, sólo el genio maligno o el científico de la experiencia *brain in a vat* sabrían la verdad¹.

A partir de la premisa que todo de lo cual tenemos conocimiento proviene de las percepciones, y que las percepciones nacen de impresiones localizadas en el mundo exterior a la mente, sólo hemos intentado aclarar que las percepciones que nos conectan y/o permiten interactuar con el mundo exterior no son infalibles; por lo tanto, pueden ser cuestionadas. Vale decir, a las percepciones no necesariamente debe atribuírseles el carácter de verdaderas. Si se pueden cuestionar nuestras percepciones, el único elemento capaz de permitirnos figurar la realidad externa a nosotros, se puede también cuestionar la existencia de la realidad exterior a nuestras mentes y, por extensión, también cuestionar la existencia continua de los cuerpos fuera de la mente y hasta de la percepción misma.

Este breve inicio tuvo sólo la intención de abordar indirectamente la pregunta de Hume. Hemos tratado de describir una manera de asumir la interacción del ser humano con el mundo, en relación a los objetos que se acostumbran a asumir como existentes.

Sobre la existencia continua de los objetos

Si bien el problema que trataremos en este ensayo es de algún modo abordado por Hume en las secciones finales de la Parte III del *Tratado de Naturaleza Humana*², nos fijaremos especialmente en la Parte IV, Sección II, puesto que es en este espacio donde Hume se hace la pregunta que pasará a orientar nuestro diálogo: “¿por qué

atribuimos una existencia *continua*³ a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia *distinta* de la mente y la percepción?” (1984, 321).

A pesar que Hume piensa que la experiencia nos otorga mayor seguridad en las posibilidades que se nos presenten, éstas nunca serán totalmente verdaderas. Vale decir, «todo conocimiento se reduce a posibilidad». Esto induce a pensar que si reflexionamos sobre la falibilidad de algún juicio siempre tendremos como opción el no estar en lo correcto, puesto que nuestros actos mentales son reflejos de la mente que nos condicionan para la creencia que lo que percibimos es asumido naturalmente como verdadero. Por ejemplo, es ‘verdad’ que en este preciso instante estoy sentado escribiendo este ensayo en mi casa y ocupando mi computadora, y que el reloj marca las 22:15 hrs. Pero podré preguntarme antes de dormir ¿mañana despertaré y nuevamente al venir a mi escritorio estará la misma computadora que anoche dejé en ese lugar? Si la respuesta es positiva, entonces supuse que la computadora tiene una existencia distinta de la mente y la percepción, pues asumí que mientras no la perciba ésta continuará existiendo.

Ahora conjeturemos que he retomado este ensayo, a las 11:00 hrs. del día siguiente. Asumo que tengo a la vista la misma computadora que ayer dejé en mi escritorio, con todas sus características. Naturalmente, nuestra tendencia será otorgar a los objetos una existencia distinta de la mente y la percepción, puesto que mi computadora aparentemente mantiene las mismas características que desde el momento en que la dejé de percibir hasta que la retomé. ¿Pero realmente se le puede asignar una existencia dual a los objetos, en este caso a mi computadora, en estas situaciones? Veamos algunas negaciones a esta pregunta:

Todos los objetos tienen forma, color y otras características que los definen. Esto es innegable para nuestra tendencia natural de asumir el mundo externo. De acuerdo a Menanteau (1979), Berkeley aseguraba que si existen las cosas es porque las percibimos, es decir, *son* porque las percibimos. Por lo tanto, si no las percibimos dejarían de ser, ya que «las cosas son en la medida que asumen el carácter de idea»; vale decir, sólo pueden existir en nuestra mente, con todas

sus características. Entonces, si lo que percibimos sólo puede existir en tiempo presente, no habrá cualidades de los objetos, ni tampoco un mundo externo más que en nuestro percibir. Es como si Berkeley nos condujese a aceptar que el único que percibe soy ‘yo’. Si así fuese, entonces también se puede asumir que el mundo que existe, con todos sus entes, no es más que mi percepción. La noción puede conducir al más claro solipsismo, i.e., un ‘yo’ como único percipiente. Como lo apunta Munoa (2007, 59), en Berkeley “existir no puede significar sino percibir y ser percibido (*esse est percipere et percipi*)”.

Para defender su postura, Berkeley se limitó al solo hecho de probar que existe otro ser capaz de percibir al mundo, nos referimos al dios de la tradición judeocristiana (Menanteau, 1979). Sería, entonces, Dios quien nos otorga la capacidad de percibir imágenes, así como del cuerpo y espíritu que permite percibirlos. Pero este fundamento teológico es insostenible, puesto que, si *Esse est percipi* Berkeley tiende a negar cualquier presencia, aceptando, sin embargo, a Dios. Incluso se puede pensar que, si no hay Dios, seríamos algo así como un ser solitario que vive en un mundo único (*yo*), alejado de todo lo demás, a pesar de la relación e interacción con lo externo. Cuestión última que en el plano común tomamos como prácticamente incuestionable.

En suma, si el objeto tuviese sólo existencia cuando es percibido declaramos que los objetos pertenecen sólo a una idea de la mente. Por lo tanto, se niega la existencia de los objetos fuera de ella; es decir, con mi percepción creo el mundo y eso niega la existencia continua de los cuerpos distintos a la mente y la percepción (Russell, 2017, 288). La sociedad coetánea a Berkeley catalogó su filosofía como descabellada e infundada, por cuanto no explica los problemas de la existencia y del conocimiento. Vale decir, sus postulados no permiten comprender lo que en realidad es necesario comprender: el mundo físico que nos permite desarrollarnos como seres humanos. Crítica esta con la que simpatizamos parcialmente, puesto que hemos de agradecer y reconocer que la preocupación de Berkeley abrió camino para llegar a ideas más precisas.

Pues bien, nuestro autor, Hume, se aproxima a Berkeley sólo en cuanto la relación de los

sentidos como presentadores de hechos, y las características de los objetos simples, como los colores, sonidos, movimientos, forma, etc. Alega aquél que no se puede fallar al empirismo no ateniéndose a los datos tal y como se dan en la experiencia; por ello es que calificó a Berkeley como inconsecuente consigo mismo.

Hume explica la existencia de los cuerpos en un sentido menos radical. Señala que nuestra naturaleza humana es tan insoslayable que nos lleva a pensar que el sólo hecho de ver los cuerpos que nos rodean nos permite adjudicarle existencia. Dice el filósofo que “la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que cogitativa” (1984, 316). En consonancia, el percibir un objeto no necesariamente puede llevarnos a una realidad de existencia continua del mismo. Hume enfrenta este problema afirmando que

si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrían que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. (1984, 322)

Para resolver esta inflexión, el filósofo escocés hizo un examen profundo de los sentidos, órganos que nos conectan con el mundo externo; a la razón, asumida como entendimiento; a la imaginación, entendida como ficción que produce la continuidad de alguna percepción. Hume observa que todos estos actos mentales son posibles causantes de la existencia continua de los cuerpos, aun cuando no estén presentes en los sentidos.

Según Brentano, todos los actos mentales perceptuales, como oír y ver, y no perceptuales, como recordar, razonar, emitir juicios, necesariamente incluyen un objeto que se aparece al sujeto (González & Capetillo, 2017). Estos razonamientos comúnmente se asumen como verdaderos, puesto que sabemos que estamos contenidos en un universo de objetos, cuerpos, ideas (siguiendo la línea cartesiana de la existencia); esto es, estamos ante cosas que van mostrando *sus* características según *nuestras* percepciones, como las

formas, tamaños, colores, olores y sabores. A estas mismas cualidades Hume llama de *impresiones*, las que pueden generar pasiones, sensaciones y emociones. Si el objeto fuese una *idea*, Hume diría que «*idea es una débil impresión de la mente*». Nos dice Russell sobre esto que

Para Hume, una impresión puede originarse tanto de la experiencia sensorial de actividades como la memoria. Dice que las impresiones producen ideas que difieren de la experiencia sensorial porque no tiene la misma nitidez. Las ideas son pálidas copias de impresiones que, en algún momento, las precedieran en la experiencia sensorial. En todo caso, cuando la mente piensa, considera las ideas que están en su interior. En este caso, el término idea debe ser comprendido en el sentido griego literal de la palabra. Para Hume, pensar es pensar por medio de imágenes, o imaginar, para utilizar una palabra latina que en el origen significó lo mismo. En general, toda experiencia sea sensación o imaginación, es llamada de percepción. (Russell, 2017, 294)

Ahora bien, para llegar concretamente a la respuesta de Hume sobre la cuestión en disputa, nos limitaremos a hacerlo a partir del mismo Hume pero no sin abandonar completamente nuestros propios juicios. Como dijimos hace un momento, el filósofo establece que pueden ser tres los responsables de otorgar la existencia continua e independiente de los cuerpos: los sentidos, la razón y la imaginación. Veamos estas tres posibilidades:

Los sentidos como posibilidad

Hume, al referirse a los sentidos, de inmediato los sentencia al señalar que

Estas facultades son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando éstos dejan de manifestarse. Ello sería, en efecto, una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado por completo de actuar. Estas facultades pues, en caso de tener alguna influencia en este punto, deberán originar

la opinión de una existencia distinta, y no continua y, para ello, deberán presentar sus impresiones, o como imágenes y representaciones, o como unas muy distintas y externas existencias. (1984, 322)

Cuando Descartes (2000) decía que todo lo que conocemos nos llega o llegó por los sentidos, asume que son éstos los responsables de la conexión entre nuestra existencia y la existencia de los cuerpos distinta a la nuestra, aun cuando sean los sentidos los que están sometidos a las primeras impresiones que generan las ideas. A juicio de Descartes, todo nos ha llegado por los sentidos, y ellos en más de una vez nos han engañado. Entonces, serán éstos los que generan las impresiones, pero no pueden garantizar la seguridad, en cualquier sentido, sobre un realismo exterior totalmente verdadero. Descartes no niega al sujeto percipiente, sino que coloca en duda lo asumido como verdad del objetivo percibido.

La negación de Hume de los sentidos como responsables de la existencia continua permite pensar que puesto que los sentidos no transmiten más que una simple impresión de imágenes de algo «*distinto, independiente o externo a nosotros*», y puesto que todas las impresiones pueden ser dudosas, jamás nos entregarán una referencia que vaya más allá de la percepción, v. gr., puedo ver una mesa, la tengo a mi vista y la asumo como objeto junto a todas sus características. Pero si me voy del lugar donde está la mesa los sentidos no son los que suponen su existencia —ya que estos dejaron de percibirla— sino más bien un acto de mi raciocinio o parte de mi imaginación.

Los sentidos nos presentan creencias injustificadas, puesto que, como bien lo enseña Pereira “los objetos perceptuales no pueden seguir existiendo cuando el sujeto que percibe no está visualmente consciente de ellos. Dada su existencia interrumpida y fragmentaria, nuestras percepciones se desvanecen, cesan de existir cuando no son percibidas” (2008, 8). Entonces, no son los sentidos los que otorgan la existencia continua, porque ellos no dan origen a la existencia incesante cuando no son percibidos. En consecuencia, de acuerdo a Hume (1984, 321) tampoco podrán originar la creencia de

una existencia distinta de las que figuramos en nuestra mente.

La razón como posibilidad

Hume piensa que la percepción y la razón poco tienen en común entre sí. En efecto, estamos muy acostumbrados a pensar que la percepción es el reflejo inmediato de un acto de los sentidos, órganos que nos entregan las características físicas de los objetos externos. Por otra parte, sólo después de haberlos percibido nuestra mente los empieza a procesar sin necesidad de la percepción. No obstante, debemos tener en cuenta que sólo la percepción de los objetos externos nos entrega conocimiento, a decir de Leontiev “un acto racional no pudo nacer sino de una percepción” (1966, 46). A pesar de esta idea bastante sólida, Hume sostiene que no es suficiente para concluir que la razón sería la causa de la existencia continua de los cuerpos. Más bien, este juicio puede servirnos para inferir que la imaginación es la causa de este fenómeno. Veamos:

Los objetos con independencia de la mente no son sino percepción. En lo cotidiano, el ‘vulgo’⁴ atribuye una existencia continua y distinta de la mente a los objetos. Pero esta opinión no es razonable, puesto «que tiene una facultad distinta al pensamiento». Por lo tanto, deduce el edimburgués, es posible que la razón no sea aquella facultad que permite creer en un realismo externo incesante e independiente de la mente y la percepción. Siguiendo a Hume, Stroud piensa que “el vulgo cree que lo que continúa existiendo independientemente de la mente es exactamente la misma cosa que se ve y se siente; así no cabe decir que infiere lo uno de lo otro” (1986, 148). Entonces, si ni los sentidos ni la razón son capaces de generar la existencia distinta de los cuerpos fuera de nuestra percepción, ésta tendría que deberse completamente a la imaginación.

Constancia y coherencia

Antes de explicar la imaginación como posible causante de la existencia continua de los

cuerpos, Hume parte sosteniendo que “todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar constancia, que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia dependen de nuestra percepción” (1984, 329).

Esta constancia es la manifestación de un objeto que aparentemente mantiene la misma forma, es decir, no presenta alteración de imagen. Pero como toda impresión sensible, ésta no es perfecta, puesto que en favor del tiempo los objetos pueden variar en cuanto a sus características. Es más, en algunos casos pueden variar tanto sus propiedades que son dificultosamente reconocibles, pero siguen teniendo una ‘coherencia’. De este modo, Hume señala que tanto la coherencia como la constancia surgen de la concurrencia de las impresiones. Veamos:

Constancia para Hume es la manera en que los objetos tienden a permanecer de una misma forma en un lugar determinado. En efecto, sucede que normalmente asumimos que es esta constancia la que origina que pensemos en la existencia continua de los cuerpos.

Esas montañas, casa y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar mis ojos o volver la cabeza, dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa y mis libros se presentan de la misma uniforme manera, y no cambian porque yo deje de verlos o percibirlos. (1984, 329)

En esta línea, es notable destacar que los objetos normalmente no presentan cambio alguno en un breve lapso; es decir, mantienen sus características. Pero Hume luego insiste en señalar que

cambian a menudo de posición y de cualidades y luego de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una coherencia y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos. (1984, 330)

Pensemos en lo siguiente: la rosa que por la mañana percibí ininterrumpidamente en el florero de mi cuarto pareció ser la misma en cada impresión; hoy por la tarde, no es la misma, sus hojas están levemente más caídas y sus pétalos se ennegrecieron en las puntas. Incluso el agua en que reposaba cambió un poco su color. A pesar de todos estos cambios, aun así, sigo pensando que es la misma rosa que estaba en la mañana, sólo que es distinta en cuanto a sus características.

Para Heráclito (s. VI a. C.), no existe algo que sea firme e inmóvil, todo lo que tenemos vive en constante transformación. En palabras Abbagnano y Visalbergui, en Heráclito “no es posible bañarse dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado” (1992, 32), puesto que el principio de todo (*arjé*) es el cambio constante, i. e., las transformaciones que sufren todas las cosas. Aunque esto suceda, y a todos nos parecería casi evidente, Hume hace notar que los cuerpos, a pesar de presentar algunos cambios, siguen manteniendo una cierta coherencia. Por ello, retomando el ejemplo de la rosa en la pieza, asumiríamos que la flor que estaba en la mañana es la misma rosa que se volvió a percibir por la tarde, pues mantiene, aunque sea en relativa escala, una cierta *constancia y coherencia*. Huelga apuntar que si la causa de asumir la existencia incesante de los cuerpos es la constancia y coherencia —coherencia en el sentido de características de los objetos externos, igualmente la constancia— comprenderemos que los objetos sí poseen una existencia continua, pues el cambio observado en el tiempo nos hará pensar que está fuera de nuestra mente y percepción, y esto ya es otorgar existencia continua a los cuerpos.

Es bien sabido que nunca nadie se baña en el mismo río dos veces; por ello es que a pesar de la coherencia y constancia que presentan los objetos, éstos no son los mismos. Y aunque la constancia y coherencia sean perfectas a los sentidos, podríamos llegar a justificar, en su máxima radicalización, que el objeto en su composición atómica está cambiando constantemente; vale decir, nunca es igual. Por lo tanto, si cambian los cuerpos no son lo mismo de antes, y a pesar de la constancia y coherencia que presentan no habrá un «*algo al cual regresar*» que sea idéntico a que se dejó de percibir por unos instantes. Sin

embargo, cuando dejamos de percibir el objeto por un tiempo, y lo volvemos a percibir, éste, a pesar de una interrupción en la percepción, mantiene una coherencia tal que ante nuestros sentidos se presenta como un igual. Vale decir, los cuerpos se mantienen existiendo a pesar de los cambios físicos que sufren.

Percepciones interrumpidas e ininterrumpidas

Las percepciones interrumpidas son aquellas con las cuales nuestra percepción ‘sufrió un descanso’. Las percepciones ininterrumpidas son aquellas en que el objeto percibido se mantiene bajo nuestra percepción sin interrupción. Esto último es poco probable que suceda, puesto que nunca fijamos la vista en un solo objeto por un largo tiempo. Imaginemos que “A” es un objeto cualquiera mientras lo percibimos ininterrumpidamente (es decir, lo percibimos sin volver la vista). El objeto se puede representar de la siguiente forma: A1, A2, A3, A4, A5, A6... Si volvemos la vista, este objeto ya no es el mismo, ya no hay un «algo [idéntico] al cual regresar», lo que haría una serie interrumpida: A1, A2, B1, B2, B3, B4, A3, A4, A5...

“B” es otro objeto cercano al objeto “A” que se percibió mientras dejó de percibir a “A”. ¿Pero no será esto puro cansancio con cierto dogmatismo? Posiblemente, en la explicación de por qué todos los cuerpos cambian, un argumento que es casi infalible es aquél que se defiende a partir de la composición mínima de los cuerpos. Si todos los cuerpos están constituidos por partículas invisibles a la vista, los átomos, estos tienen en pequeña parte una transformación y/o movimiento –que como demostró Heisenberg no podemos determinar con exactitud– que los hace diferentes en cada instante, pero que está fuera de nuestro alcance perceptual (Hawking, 1990, 89-90).

La imaginación como posibilidad

Antes de comenzar este subapartado, se nos hace necesario destacar que Hume no dice

que los objetos tienen existencia, sino más bien nos orienta hacia la creencia que suponemos su existencia. En efecto, la imagen que se presenta a nuestros sentidos es una impresión que asimilamos como un cuerpo real, atribuyéndole una identidad perfecta. En palabras de Hume: “el paso suave de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas una identidad perfecta” (1984, 342).

Hume plantea que la «*impresión es una existencia interna y efímera*»; por lo tanto, es más probable que la existencia continua de los cuerpos sea atribuida más bien a la imaginación que a los sentidos o la razón. Pensemos en lo siguiente:

Si creo que la silla que está a mi lado no se moverá, ni cambiará de color o de forma mientras cierre mis ojos por un instante, no será por los sentidos que en el transcurso de ese lapso yo crea que ésta sigue existiendo. Quizá al cerrar mis ojos, y dejar de percibirla, supuse pensar que la silla estaría ahí, con su misma forma y tamaño, cuestión que he supuesto no por mi razón, sino más bien por mi imaginación que me permite admitir que tal objeto continuó existiendo mientras mi percepción no la constató. Es decir, la imaginación le otorga una *continuidad* de manera natural a los objetos mientras éstos no son percibidos. En palabras simples, puede decirse que la imaginación les ‘alarga la existencia’.

¿Por qué la imaginación?

La mente siempre es capaz de guardar para sí lo que Hume llama de *identidad perfecta*, pero necesita de la imaginación para proyectarla. También la mente tiende a atribuir características que no pertenecen a las percepciones fragmentarias, siguiendo en esto último la interrupción de la percepción. Como dijimos, parece ser que la imaginación tiene la autoridad de continuar de manera natural la existencia de los objetos. A juicio de Menanteau (1979, 15), incluso hasta el mismo Berkeley cuando intentaba argumentar su *Esse est percipi* cayó en la tentación de citar a la imaginación como una explicación de su tesis: «el sol que veo de día es un sol real, y que *imagino* por la noche la idea de él».

Imaginación e identidad

Partiremos señalando que nuestras percepciones pueden ser semejantes, pero numéricamente distintas (como mostramos en las series interrumpidas e ininterrumpidas). Hume explica esto último acudiendo a la *semejanza* que se presenta en las percepciones. Veamos:

La mente atribuye cosas que no pertenecen a las percepciones fragmentarias. Entonces, tanto la coherencia y la constancia nos pueden inducir a creer en la existencia continua de los cuerpos, aun sabiendo que estas propiedades de los objetos no son tan fuertes ni precisas como para otorgarles tales atributos. Para Pereira, cuando en ocasiones dejamos de percibir un objeto “la constancia es tal que la interrupción de series similares no produce alteración en ellas” (2008, 23). De modo que aunque las percepciones sean interrumpidas las series numéricas parecerán idénticas. He ahí la fuerza de *semejanza* de una

percepción interrumpida de un mismo objeto, puesto que se relaciona con la percepción o experiencia pasada. En relación a esto, Hume señala:

Esta semejanza es observada miles de veces, y de un modo natural conecta entre sí muchas ideas de esas percepciones discontinuas, por medio de la más fuerte relación, con lo que lleva a la mente a pasar fácilmente de una a otra. Una transición fácil, o paso de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas, viene a ser casi lo mismo que la disposición de la mente con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Por eso resulta muy natural tomar erróneamente la una por la otra. (1984, 341)

Por ello es que la *semejanza* nos lleva a confundir lo idéntico con lo que efectivamente no es idéntico. Detengámonos en el esquema de Pereira (2008, 24) para luego analizar estas suposiciones⁵:

Experiencia perceptual ininterrumpida	Experiencia perceptual interrumpida
(A1, A2, A3, A4, A5...)	(A1, A2, A3, A4, B2, B3, A5, A6, A7...)
(a) <i>Percibimos continuamente</i> (sin interrupción alguna) percepciones semejantes y temporalmente discontinuas.	(a) <i>No percibimos continuamente</i> percepciones semejantes temporalmente discontinuas.
(b) <i>Imaginamos</i> una percepción única y temporalmente continua basada en lo que percibimos en el presente.	(b) <i>Imaginamos</i> una percepción única temporalmente continua asumiendo más de lo que percibimos en el presente.
(c) Les <i>atribuimos</i> una identidad perfecta.	(c) Les <i>atribuimos</i> una identidad perfecta.

Es un hecho que tendemos a aceptar la semejanza tanto en la experiencia perceptual ininterrumpida como en la interrumpida. Aquello debido a la mediación del fenómeno causa-efecto de los sentidos y nuestra imaginación como una inclinación natural, puesto que en sí misma la imagen presentada a los sentidos es discontinua. Somos nosotros quienes la asumimos como continua al pensar en un objeto con ciertas características, a pesar de que no lo estemos observando.

Según Hume, la imaginación soluciona esta contradicción por medio de la *ficción* que aparenta *semejanza* y, por ende, *identidad*. Ficción,

entendida como aquella capacidad de la imaginación que no respeta los límites de la razón al percibir un objeto. Hume se arriesga al proponer que la imaginación es la que puede continuar la serie, pero alega que esto es casi injustificable, puesto que la mente no concibe algo distinto a nuestras percepciones.

Hume defiende esta inflexión señalando que *fingimos* que los objetos percibidos continúan existiendo mientras no son percibidos, de tal modo que nos será posible otorgarles la existencia continua. En este caso, podríamos llegar a concluir que un argumento infalible,

que demuestre la existencia o inexistencia de los cuerpos fuera de la percepción, es enfrentarse a un sólido muro que no permite traspasarlo por más que busquemos el modo de hacerlo. Si intentáramos traspasarlo, podríamos rebotar contra el mismo lugar del que partimos. En suma, Hume no explica profundamente el cómo ni el porqué, sino el modo en que se origina la creencia de la existencia incesante de los cuerpos. Figurémonos lo siguiente:

El recadero me entrega una carta; y cuando la abro, me doy cuenta por el modo de escribir y por la firma de que me la envía un amigo que dice hallarse a doscientas

leguas de distancia. Es evidente que nunca podré dar una explicación de este fenómeno que pueda concordar con mi experiencia en otros casos, si no despliego en mi mente el mar y el continente entero que nos separa, y si no supongo los efectos y la existencia continua de postas y barcas, según mi memoria y observación. (1984, 331)

Aquí Hume entiende que no se puede explicar el fenómeno sino es a través de la existencia continua. En cuanto esto último, veremos cómo establece la diferencia entre vulgo y filósofo. Dicker, (citado por Pereira, 2008), señala que es importante contrastar las teorías en juego utilizando este esquema⁶:

SISTEMA VULGAR	(1) Los objetos de los sentidos son cuerpos (2) Los objetos de los sentidos poseen una existencia continua (3) Los cuerpos poseen existencia continua
SISTEMA FILOSÓFICO	(1) Los objetos de nuestros sentidos son nuestras propias impresiones de sensación (2) Los objetos de los sentidos no poseen una existencia continua (3) Los cuerpos tienen una existencia continua

Siguiendo este esquema, Hume nos hace suponer que el sistema vulgar es algo de lo que confiamos de manera natural y espontánea, pero a su vez negando la posibilidad de que sea verdadero. Es más, lo asume como prácticamente falso, porque para él es una falacia que se basa en la imaginación, puesto que “sólo percibimos datos sensoriales y que nuestras experiencias dependen constitutivamente en la funcionalidad de nuestros órganos de percepción” (Pereira, 2008, 28).

También señala que los objetos físicos no son cuerpos u objetos físicos, como piensa el vulgo. Según Hume, nuestras percepciones son fragmentarias e interrumpidas y dejan de existir cuando no son percibidas. De esto último se puede, incluso, inferir que ‘ser es ser percibido’ un yo como único percipiente, puesto que nuestras percepciones serían mentales y, por lo tanto, subjetivas. Estas argumentaciones parecen contrarias a las del vulgo, puesto que éste asume naturalmente y sin uso de la razón la existencia continua de los cuerpos. Cabe

destacar que, en sus juicios, Hume aparenta basarse en la doble existencia.

De acuerdo a Pereira (2008), Hume hace una distinción entre la existencia de nuestras percepciones y la existencia de los objetos de la percepción. Sostiene esto a partir del propio Hume, en cuanto nuestras percepciones serían “discontinuas y efímeras, así como diferentes en cada nueva manifestación, así como diferentes en cada nueva manifestación [y] los objetos de la percepción serían ininterrumpidos y conservan una continua existencia e identidad” (Hume, 1984, 349). Si nos fijamos en las suposiciones número tres del esquema anterior veremos que ambas son idénticas, aunque no hay garantía de que éstas sean verdaderas, puesto que son probablemente la causa de nuestras sensaciones de impresiones internas.

En ambas proposiciones, la vulgar y la del filósofo, Hume se siente “seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno” (1984, 358).

En definitiva, podemos reparar en que ninguna de las dos proposiciones será capaz de aclararnos el porqué de la existencia del mundo externo, ya que las dos son incapaces de justificarse. Y que a pesar de que el sistema filosófico no niega la existencia dual, no es capaz por sí mismo de argumentar en contra del realismo externo, puesto que al final concluye, al igual que el vulgo, que los cuerpos tienen existencia continua. Por lo tanto, Hume demostró que la forma de pensar del vulgo (que ignora la filosófica), es tan aceptable como la del filósofo. De manera que el sistema filosófico es, según Hume, un ‘mal remedio’ para aclarar la existencia continua. Pereira está en lo correcto al decir que

Al parecer lo inadmisibles para Hume es que el sistema filosófico soluciona las contradicciones de la perspectiva vulgar por medio de una ficción de una doble existencia de percepciones y objetos extra-mentales (entidades reales en el espacio-tiempo), acción que Hume expresamente califica en el THN como ‘el monstruoso producto de dos principios contrapuestos’ y como un absurdo, ya que intenta ‘refutar y a la vez confirmar la suposición vulgar’. (Pereira, 2009, 159)

Es en este punto donde podemos hacer la síntesis de lo que venimos construyendo: Hume concluye proponiendo la imposibilidad de un realismo externo que sea negado o validado «*puesto que en ningún caso es comprobable*». Por lo tanto, como lo apunta Russell (2017, 299) “el resultado de la epistemología de Hume es una posición escéptica”

Consideraciones e interrogantes finales

Hume aclara que el hecho de que percibamos un objeto, y nos hagamos una idea de él, no es razón suficiente para pensar que éste continúa existiendo mientras se deja de percibir. En efecto, naturalmente asumimos como verdadera esta suposición, sin hacer mayor reflexión. El filósofo ha querido demostrar que el hecho de que los objetos sean percibidos no necesariamente puede

conducir a la creencia en la existencia continua como distinta de la mente. Aunque en lo común creemos esto último, para Hume la existencia continua no es más que una *ficción* de la mente que luego de percibir ‘algo’ sigue trabajando con el objeto percibido, fenómeno producido por la imaginación.

Si bien la constancia y coherencia de los objetos se mantiene cuando la percepción es interrumpida, igual seguimos creyendo en la existencia continua de los cuerpos, puesto que nacen de la concurrencia de nuestras percepciones, y nada está más allá de nuestros datos sensoriales. Es cierto que Hume propone que la imaginación es la que puede continuar la existencia del objeto, pero niega que esto sea justificable puesto que la mente no concibe algo distinto a nuestras percepciones.

Entonces, asumimos los objetos como existentes distintos de la mente y la percepción sólo al *fingir* por medio de la imaginación su existencia. A su vez, Hume nos aclara que tanto el filósofo como el vulgo son incapaces de demostrar efectivamente la existencia de los cuerpos, ya que ambos se contradicen y, además, las percepciones son válidas según sus propias impresiones. De manera que tanto el vulgo como el filósofo no consiguen elaborar una teoría que compruebe o niegue la existencia de los cuerpos.

En tal escenario, Hume no se aventura al demostrar el porqué y el cómo asumimos la existencia continua, sino que investiga y aclara el modo de cómo concebimos la existencia continua de los cuerpos fuera de la mente, puesto que la creencia en un mundo externo no es más que un hecho psicológico que nada tiene que ver con la razón y es, naturalmente, automático. En el *Tratado de Naturaleza Humana* el filósofo piensa que sin importar lo que podamos opinar en este momento, dentro de poco tiempo volveremos a estar convencidos de que hay un mundo externo y un mundo interno, independiente y continuo. Si intentáramos dar una explicación infalible al problema volveríamos al mismo lugar donde comenzamos.

Por último, queremos nuevamente señalar que el objetivo de este trabajo era abordar la idea de existencia continua en Hume, colocando ejemplos prácticos que nos permitieran entender

(y a veces problematizar) mejor las tesis humanas iniciales sobre la temática. Sin embargo, esto no nos impide dejar un interrogante que consideramos bastante necesario: ¿por qué seguir pensando en Hume?; o bien, ¿por qué insistir en abarcar el interrogante si los cuerpos tienen existencia continua aun cuando no son percibidos? Dicho de otro modo ¿actualmente tiene sentido preguntarnos si los cuerpos son independientes de la mente y la percepción?

Autores como J. Searle (2006) nos dirían que la pregunta de Hume, su respuesta y su defensa, si bien es interesante como objeto de reflexión filosófica, no da explicaciones suficientes que nos lleven a conocer y comprender la manera que tenemos de relacionarnos con el mundo. No obstante, si bien tendemos a concordar parcialmente con Searle, para nosotros el problema va por otro lado: que lo que planteó Hume en 1739, contando con apenas 26 años, ha generado profundos y serios estudios que nos han llevado a discusiones, incluso, todavía más problemáticas: no solo pensar en la existencia continua, también en aquello que ‘cabalga’ sobre tales existencias, esto es, los valores. La misma problematización es frecuente en la axiología tanto del siglo XX como del XXI: ¿qué son los valores, son entidades dependientes o independientes de la mente y la percepción?

La rama filosófica que más ha respondido a estos interrogantes se llama Axiología (gr. *axio*, digno o valioso; *logia*, estudio). Esta disciplina, que se apoya bastante del empirismo y de la filosofía de la percepción, abarca el concepto valor (lat. *valere*) desde dos esferas: la conceptual y la fáctica, esto es, el valor en sí mismo y los juicios de valor; y la normativa, i. e., los valores como reguladores de la conducta humana, vale decir, valores morales. Y ambas dimensiones son discutidas especialmente desde dos corrientes: el subjetivismo y el objetivismo de los valores.

Para la corriente subjetivista o relativista, los valores que una entidad dependen del juicio valorativo del sujeto. En ese sentido, los valores de una cosa son tales porque hay un sujeto capaz de hacer un juicio sobre ella. Por el contrario, para la postura objetivista, o absolutista, los valores son independientes de la facultad estimativa del sujeto (el valor preexiste a la valoración). Esta tensión

entre ambas posturas posibilitó, finalmente, la adopción de una perspectiva menos radical: el ‘relativismo moderado’, cuyo argumento intenta proteger el carácter objetivo de los valores, al mismo tiempo que procura indagar sobre la subjetividad de los juicios de valor (Abbagnano, 2007, 1073-1075).

Estas tres posiciones, si bien establecen claras diferencias entre ellas –algunas muy radicales y otras que es posible pensar como complementarias– comparten el mismo principio: que si podemos hablar de valores y hacer juicios de valor sobre las cosas y los seres, es porque nuestros sentidos nos permiten percibir el mundo, relacionarnos, afectarnos, emocionarnos, con los cuerpos u objetos que hay en él. Hume es un excelente autor para iniciarnos en el desafío de discutir los valores de los cuerpos percibidos: pensar primero en los cuerpos como tales, i. e. su existencia.

Notas

1. Sabido es que en la película *The Matrix* (1999) las hermanas Wachowski se basan en parte en esta teoría para la construcción del filme.
2. Obra publicada en 1739, cuando Hume contaba con apenas 26 años. Sabido es que Hume publica el Tratado de manera anónima, puesto que no se sentía seguro de adjudicarse su autoría. Cuando por fin lo reconoce, ya más maduro de pensamiento y luego de haber publicado otras obras que le dieron cierta fama, llegó a opinar de su propio libro como «esa obra juvenil... a partir de ahora, el autor desea que los trabajos siguientes puedan ser considerados los únicos que contienen sus concepciones y principios filosóficos». Sin embargo, el Tratado continuaba siendo su ‘sombra no deseada’, motivo por el cual reformuló las ideas fundamentales de este. Por ejemplo, en el Tratado está la génesis de su obra *Investigación sobre los principios de la moral*, texto que le generó inconmensurable aprecio intelectual, y moral, de la élite de la sociedad británica y mundial. Indiferente de lo que Hume pueda pensar de su Tratado, no hay duda alguna que éste ha sido, es, y seguirá siendo, fuente de inspiración y reconocimiento –quizás tanto como crítica y negación– de quienes trabajan con temas asociados a percepción, mente y mundo.

Así como Aristóteles lo es en ética y en política, Hume se ha tornado casi un referente de citaciones obligadas en estas temáticas, sea a favor o en contra.

3. El resaltado es nuestro.
4. Concepto que utiliza Hume para referirse a lo que podríamos entender como “sentido común popular”. En efecto, la RAE en una de las definiciones de vulgo señala: “conjunto de las personas que en cada materia no conocen más que la parte superficial”. Ver en: <http://dle.rae.es/?id=c5bJuMy> (consulta: 01/11/2018)
5. Esquema de Pereira que fue adaptado en su presentación visual, pero sin alteraciones textuales.
6. Esquema de Dicker que fue adaptado en su presentación visual, pero sin alteraciones textuales.

Pereira, F. (2008). *Hume y la imposibilidad de concebir un realismo externo*. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Pereira, F. (2009). *David Hume. Naturaleza, conocimiento y metafísica*. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Russell, B. (2017). *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro, Brasil: Nova Fronteira.

Searle, J. (2006). *La mente. Una breve introducción*. Santiago, Chile: Norma.

Strud, B. (1986). *Hume*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

Godoy, E. (2011). *Algumas anotações sobre o juízo em Hume*. Santa Cruz do Sul, Brasil: Revista Barbarói, n° 35, 2011.

Bibliografía

Abbagnano, N. (2007). *Diccionario de Filosofía*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Abbagnano, N.; Visalbergui, A. (1992). *Historia de la Pedagogía*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Almeida, P. (2016). *A lógica da ficção no “Tratado” de Hume*. Belo Horizonte, Brasil: Revista Kriterion, n° 134.

Ahumada, M. (2016). ¿Qué se percibe cuando se percibe? São Carlos, Brasil: Revista Ipseitas, vol. 2, n° 1.

Descartes, R. (2000). *Meditaciones metafísicas*. Santiago, Chile: ARCIS.

Gianinni, H. (2005). *Historia de la filosofía*. Santiago, Chile: Catalonia.

González, G.; Capetillo, H. (2017). *Sobre la influencia de Brentano en el pensamiento freudiano*. México DF: Revista Historia y Grafía, n°48, 2017.

Hawking, S. W. (1990). *Historia del Tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. Madrid, España: Alianza.

Hume, D. (1984). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Buenos Aires, Argentina: Orbis.

Leontiev, A. (1966). *El lenguaje y la razón humana*. Montevideo, Uruguay: Pueblos Unidos.

Menanteau, R. (1979). *El idealismo filosófico*. Santiago, Chile: Universitaria.

Munoz, J. (2007). *George Berkeley (1685-1753)*. Madrid, España: Revista Sociedad Española de Oftalmología, v. 82, n°1.

Miguel Antonio Ahumada Cristi (miguel.cristi@unila.edu.br). Licenciado en Educación y Pedagogía por la Universidad Nacional Arturo Prat, Iquique, Chile; Magister en Filosofía por la Universidad Jesuita Alberto Hurtado, Santiago de Chile; Doctor en Educación y Sociedad por la Universitat de Barcelona, Catalunya. En enseñanza fundamental y media tiene experiencia como Docente, Coordinador Pedagógico y Coordinador Académico. También tiene experiencia en coordinación y redacción de proyectos políticos pedagógicos y proyectos de mejora educativa. En los últimos años viene desarrollando trabajos en las áreas de Historia y Filosofía de la Educación, Derechos Humanos, Valores y Ciudadanía en la escuela, con énfasis en la construcción de materiales didácticos y propuestas de dinámicas pedagógicas para los sistemas pedagógicos de la Frontera Trinacional (Brasil-Paraguay-Argentina). Actuó como director de trabajos de conclusión de curso en el postgrado Ética, Valores y Ciudadanía en la Escuela, de la Universidad de São Paulo. Actualmente es Coordinador del Centro Interdisciplinar de Letras y Artes del Instituto Latinoamericano de Artes, Cultura e Historia y imparte clases de Español en el Ciclo Común de Estudios, Historia de la Educación y Filosofía de la Educación en los ejes

de formación pedagógica de las licenciaturas, en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Paraná, Brasil.

Algunas publicaciones

1. CRISTI, M. A. A.; Martin, X. . Reflexiones sobre el Método Paulo Freire. Más allá de una metodología, una praxis política.. *EDUCAÇÃO E FILOSOFIA (UFU. IMPRESSO)*, v. 33, p. 22, 2019.
2. CRISTI, M.; Martin, X. . Educación moral en Sudamérica: un sistema pedagógico de transversalidad. *REVISTA BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO*, v. 23, p. 1-19, 2018.
3. CRISTI, M. Derechos humanos y violencia en Jorge Millas. *El Catoblepas (Colloto)*, v. 189, p. 10, 2018.
4. CRISTI, M. Kairós, parusía y haber llegado a ser como elementos constitutivos de la vida fáctica. La recepción que Heidegger hace de San Pablo.. *CLAREIRA - REVISTA DE FILOSOFIA DA REGIÃO AMAZÔNICA*, v. 4, p. 35-52, 2018.
5. CRISTI, M. Los métodos positivista y fenomenológico, una explicación desde las ciencias naturales y sociales. *Revista Pesquisa Qualitativa (Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos SE@PQ)*, v. 6, p. 541-555, 2018.
6. CRISTI, M. Comentarios sobre la obra *Lo Santo*, de Rudolf Otto.. *La Caverna de Platón*, v. 2017, p. 1-12, 2017.
7. CRISTI, M. Qué se percibe cuando se percibe? Realismo y Teoría de los Datos Sensoriales. *IPSEITAS*, v. 2, p. 1-13, 2016.
8. CRISTI, M. Del ser-para-la-muerte al ser-para-el-inicio. Martin Heidegger y Hannah Arendt. *Factótum. Revista de Filosofía*, v. 8, p. 8-13, 2012.
9. CRISTI, M. Acontecimiento y Natalidad en Claude Romano. *A Parte Rei (Sociedad de Estudios Filosóficos "Juan Blanco")*, v. 74, p. 1-8, 2011.

Recibido: 30 de enero de 2018
Aprobado: 20 de octubre de 2018