

Mauricio Vargas Abarca

Determinismo en la filosofía de David Hume: Una perspectiva desde el naturalismo

Resumen: *Esta investigación explora los conceptos de causalidad, conexión necesaria y probabilidad en la filosofía de Hume, con el objetivo de mostrar cómo, a partir de la perspectiva naturalista y la regularidad en las impresiones (hábito), el filósofo escocés no puede ser considerado un escéptico radical, tal y como se ha interpretado. Su escepticismo solo enfrenta a la razón como fundamento de la causalidad y la conexión necesaria pero no duda sobre la verdad de estas relaciones ni de su importancia epistemológica en la construcción de un conocimiento positivo de la realidad.*

Palabras clave: *Naturalismo, determinismo, causalidad, conexión necesaria, probabilidad.*

Abstract: *This research explores the concepts of causality, necessary connection, and probability in Hume's philosophy, with the aim of showing how, from a naturalistic perspective and the regularity in impressions (custom), the Scottish philosopher cannot be considered a radical skeptic, as has often been interpreted. His skepticism only challenges reason as the foundation of causality and necessary connection, but he does not doubt the truth of these relations or their epistemological significance in the construction of positive knowledge of reality.*

Key words: *Naturalism, determinism, causality, necessary connection, probability.*

1. Introducción

Al igual que sus contemporáneos, Hume también argumenta contra el escepticismo. No obstante, reconoce que la razón por sí misma es incapaz de justificar (con validez epistémica) el conocimiento en las cuestiones de hecho (*matter of facts*) y necesita de otras facultades como la sensitiva (experiencia) y la imaginación (impulsada por la naturaleza humana) para vencer el escepticismo. En este sentido, esta investigación tiene por objetivo demostrar cómo la perspectiva naturalista de Hume permite una interpretación positiva en su filosofía. La validez y aportación epistemológica de los juicios sobre las cuestiones de hecho encuentran su explicación en la *naturaleza humana*, la cual es entendida como la inevitabilidad de formar juicios causales y conexiones necesarias. Desde esta perspectiva, la sección positiva de la filosofía de Hume es por completo determinista (en su sentido fuerte).

La exposición se desarrolla de la siguiente manera: primero, se presenta una definición preliminar de naturalismo; segundo, se demuestra, en contra de la interpretación del realismo escéptico, cómo Hume rechaza la influencia de fuerzas ocultas; tercero, se explica la formación de las ideas de causalidad y conexión necesaria, apelando a un proyectivismo naturalista.



2. El Naturalismo

Para Hume, la naturaleza humana (esto es, su perspectiva naturalista) no puede entenderse si se considera separada las nociones de *máxima causal* y de *conexión necesaria*. Es ineludible considerar el naturalismo de forma implícita en la explicación de aquellos dos conceptos. Lo que se entiende por *naturalismo* será aclarado completamente y con mayor claridad a medida que esta investigación es desarrollada. Sin embargo, es posible ostentar una noción general como base introductoria al concepto de *naturaleza humana*.

Norman Kemp Smith (1941) considera por primera vez la perspectiva naturalista como respuesta y solución al escepticismo de Hume en los juicios de la razón. Se entiende por naturaleza humana todo aquello determinante para el sujeto, como las impresiones (emociones, sentimientos, pasiones, sensaciones) que subordinan a la razón gracias a una disposición propia de la configuración innata del sujeto:

la filosofía de Hume puede ser descrita más adecuadamente como *naturalista* que como escéptica, y ese es su principio rector es la total subordinación de la razón (...) a las sensaciones y el instinto, i. e. a las *impresiones* de sensación y reflexión. (84)

El naturalismo supone una cierta disposición o inclinación del sujeto a generar una creencia obligatoria como resultado de su configuración humana (es decir, su naturaleza humana). Estas creencias no pueden ser evitadas por el sujeto, sino que son indispensables y superiores a cualquier duda escéptica (Smith 1905). El modo de pensar del sujeto está definido por esas configuraciones naturales, incluso si la razón y la fantasía entorpecen el proceso para su justificación. Si la razón y las impresiones inmediatas suelen ser corregidas con la experiencia y la costumbre, se necesita un principio sólido que pueda justificar la pertinencia del conocimiento como algo más que una simple regularidad. El naturalismo es la clave para abandonar el escepticismo que la razón por sí misma no puede superar; además, justifica la objetividad del conocimiento.

3. La inexistencia de las fuerzas secretas

Al investigar sobre el origen de la causalidad, Hume concluye que no hay nada en el objeto mismo que pueda llamarse *causa* o *efecto*. Si esto es cierto, la experiencia de objetos (sus meras impresiones) no puede ser el fundamento de la idea de causa: «Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza» (EHU. 4, 39). Que en las impresiones de la materia no hay nada que pueda llamarse causa o efecto, es algo que, según Hume, incluso los racionalistas cartesianos¹ han aceptado (THN. 1. 3. 14, 159).

Los filósofos, escribe Hume, se han esforzado por justificar términos como fuerza, poder, energía, cualidad productiva o eficacia en los objetos para explicar la causalidad que los relaciona, pero no son más que términos vacíos y ficciones. Para que una idea no se considere una ficción ni un concepto vacío, es necesario que posea una impresión que le corresponda (idea adecuada). Sin una experiencia que determine la verdad de esas definiciones, la razón por sí sola podría aceptar (sin contradicción) tanto su afirmación como su negación debido a que no hay un punto de apoyo sobre el cual pueda fundamentarse en favor de una u otra opción (THN. 1. 3. 14, 157). La razón, en tanto que facultad analítica, no podría concluir la necesidad de una causa o cualidad productiva.

Hume señala que este racionalismo ha fracasado en sus intentos de explicar la causalidad acudiendo a formas sustanciales, accidentales y facultades que tampoco refieren a ningún objeto empíricamente conocido. Solo prolonga la explicación *ad infinitum*. Para evadir este problema, se ha pretendido explicar la causalidad mediante un *influjo de fuerzas y energías secretas u ocultas*. Estas fuerzas secretas son «totalmente desconocidas y (...) resulta vano que las busquemos en las cualidades conocidas de la materia» (THN. 1. 3. 14, 159). Como la esencia de la materia solo señala su extensión, la movilidad debe ser proporcionada desde fuera de la materia. Si

la materia es esencialmente inactiva y carece de cualquier poder para producir, comunicar o continuar cualquier tipo de movimiento y es posible observar estos movimientos en la materia, entonces su motricidad debe ser de origen divino (THN. 1. 3. 14, 159; EHU. 5, 43-44).

Por lo anterior, las ideas correspondientes a *fuerzas ocultas* o *secretas* no pueden considerarse ideas adecuadas debido a que no se tienen una experiencia correspondiente y, por tanto, no pueden ser diferenciadas de la ficción. Es «imposible que podamos tener idea alguna de poder y eficiencia a menos que puedan mostrarse algunos ejemplos en que este poder se *perciba* ejerciéndose por sí mismo» (THN. 1. 3. 14, 160). Ahora bien, la apelación a lo divino para conocer estas fuerzas ocultas no es una solución, solo la posterga. La idea de Dios no es una idea adecuada debido a que no hay experiencia de la divinidad que pueda eliminar la ficción. Según Millican (2012) Hume rechaza por completo las ideas innatas debido a que podrían conocerse *a priori* las causas, y por tanto tener conocimientos con certeza absoluta sobre las cuestiones de hecho sin necesitar la experiencia. En tal caso, sería imposible equivocarse en los efectos que una causa produce al manifestarse contradictoria su negación. Pero es falso que los sujetos no se equivocan en sus predicciones causales, y también es falso que la negación de una cuestión de hecho constituye una contradicción.

Apelar a *fuerzas ocultas* o *secretas* como una fundamentación de la idea de causalidad resulta insatisfactorio para Hume. Es una solución que no se distingue de la fantasía y, por tanto, no puede ostentar ninguna validez epistemológica. Si la máxima causal y la conexión necesaria son verdaderas, su justificación no puede encontrarse en los razonamientos ni la experiencia particular de objetos. Si se apela al razonamiento, la pura razón es incapaz de inclinarse con certeza hacia un determinado efecto pues las cuestiones de hecho no resultan contradictorias en su negación. Si se apela a la experiencia particular, no puede experimentarse nada que sea propiamente una *causa* y un *efecto*. Tampoco hay experiencia de ninguna *fuerza secreta* que opere en la materia para considerarla una idea adecuada que pueda explicar con eficacia la causalidad.

Consecuentemente, la máxima causal y la conexión necesaria obtienen su justificación epistemológica en otra perspectiva puesto que Hume sí considera que estas relaciones forman parte de la realidad objetiva, esto es, son verdaderas (THN. 1. 3. 6, 92-93).

4. La existencia y la realidad

Antes de abordar los conceptos de causalidad y conexión necesaria, es fundamental examinar su relación con la realidad y la objetividad de los juicios. Para Hume, la existencia de un objeto es exactamente la impresión o idea que se tiene de él. La existencia no es una percepción que pueda separarse de la propia impresión, sino que es la impresión misma (THN. 1. 2. 6, 66). Si toda percepción es doble (toda impresión es a la vez idea) y la existencia no es distinta de la impresión, entonces la existencia para las ideas y las impresiones debe ser la misma.

Hume discute las ideas de existencia y existencia externa en la Sección VI del libro I del *Tratado*. Para él, la definición de existencia parte de un dilema donde la idea de existencia solamente puede: 1. Derivarse de una impresión distinta de la impresión del objeto; 2. Ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto (THN. 1. 2. 6, 66). Si la opción 1 es cierta, apelando al concepto de idea adecuada, debe mostrarse qué impresión corresponde a la idea de existencia y que a su vez sea diferente del objeto de la percepción. Pero no puede concebir la existencia de un objeto sino es en el momento en que este se presenta como idea o impresión, entonces 2 es verdadera. Como las ideas de existencia y las propias ideas de una impresión son exactamente las mismas, entonces «si se une la idea de existencia a la [percepción] de cualquier objeto no se estaría añadiendo nada a esta última» (THN. 1. 2. 6, 67).

Ahora bien, si el conocimiento se compone exclusivamente de impresiones e ideas,² considerar, la distinción ontológica entre ideas y objetos externos carece de fundamento, ya que todo conocimiento se origina en la experiencia sensible. Si no es posible acceder a una realidad más allá de las percepciones, cualquier postulación

sobre la existencia de entidades externas resulta especulativa e injustificable desde la concepción epistemológica de Hume. La realidad es delimitada por la posibilidad que el sujeto tiene de conocer mediante ideas adecuadas y no mediante suposiciones que va más allá de toda experiencia. Por esta razón, las percepciones y los datos de los sentidos no pueden ser considerados engañosos, sino que se presentan a la mente tal y como son:

todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación. (THN. 1. 4. 2, 189)

No es importante si realmente hay un objeto externo más allá de las sensaciones, pues no puede darse un paso más allá de las percepciones. Hume no asume una posición realista ni idealista, sino más bien una suerte de antirrealismo que le permite concentrarse solo en aquello que considera la base de todo conocimiento válido, a saber, la experiencia. La identidad de la existencia (ontología) con la percepción y la experiencia (epistemología) refuta el supuesto de la doble existencia en la filosofía de Hume.

Para Hume, la realidad debe definirse solo a partir de la información proporcionada por las percepciones. Si se acepta la existencia de una realidad distinta de las percepciones, dado que la existencia es otorgada por lo que se percibe, concebir existencia en lo no percibido resulta contradictorio. Por esta razón, no puede entenderse la palabra *objetos* como externos, es decir, «objetos que son genuinamente cosas no-mentales, cosas que existen independientemente de nuestra mente» (Strawson 2000, 34). Si no están en la mente, entonces no pueden ser percibidos y, por tanto, no existen para el sujeto cognoscente. Lo ontológico y lo epistemológico no pueden separarse sin generar contradicciones en la filosofía de Hume:

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente o externo*, ya que no nos entregan nunca la más pequeña

referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, a menos que lo haga mediante alguna inferencia de la razón o la imaginación. (THN. 1. 4. 2, 189)

Si la realidad es determinada por la existencia y la existencia es equivalente a las impresiones y las ideas, solo puede considerarse parte de la realidad el contenido mental. Desde esta perspectiva, cualquier idea, y percepción contiene el mismo estatuto ontológico. Sin embargo, no todo el contenido mental tiene validez epistemológica. Al igual que la idea de la doble existencia (la cual no posee una impresión correspondiente), otras ideas como una *isla de oro* o una *sirena* poseen el mismo estatuto ontológico que otras ideas, como la idea del sol. En términos de existencia, todas las ideas son equivalentes; sin embargo, la validez epistemológica que ostentan es distinta. Ni la razón ni la imaginación pueden justificarlas por sí solas; solo una impresión puede hacerlo.

La diferencia entre estas ideas, no se basa en una distinción ontológica que apela a una *exterioridad* sino más bien a la adecuación de esas ideas, es decir, que tengan una impresión (ya sea interna o externa) que les corresponda. Para Hume, el conocimiento verdadero no tiene su base en la dicotomía de lo real y lo irreal sino en la ficción y la no-ficción. Los juicios cuyas ideas no posean una impresión que les corresponda solamente pueden ser considerados como ficción y, por lo tanto, epistemológicamente irrelevantes.

Hume no niega la posibilidad de una realidad externa de los objetos, pero, aun así, estos no pueden formar parte de la realidad epistemológicamente válida. Si estos objetos forman parte de una realidad objetiva y la percepción determina la realidad, entonces el sujeto tendría que percibir lo que no percibe. Lo cual es absurdo. Con ello tampoco se puede sostenerse que Hume es estrictamente idealista (en el mismo sentido que Berkeley) debido a que para él las ideas y las percepciones no son productos mentales, sino que constituyen la propia mente. Es «absurdo (...) imaginar que los sentidos puedan distinguir (...) entre nosotros mismos y los objetos externos» (THN. 1. 4. 2, 190). El *yo* como haz de impresiones no supone un *yo* previo distinto

de lo que siente; el yo es precisamente lo que se siente. Además, también sostiene, como necesidad epistémica, una continuidad en la existencia de los objetos que no están siendo manifiestos en un determinado tiempo.

Los sentidos no pueden justificar la creencia en la continuidad, pero tampoco puede hacerlo la razón. Como la continuidad no es una relación de ideas, sino que forma parte de las cuestiones de hecho, las demostraciones no tienen pertinencia. La razón es demostrativa y opera bajo el supuesto de que la negación del *demonstrandum* sea una *contradictio in adiecto*. Como la negación de ninguna cuestión de hecho resulta contradictoria, la razón es inútil en este respecto. Podría considerarse igual de verdadero que los objetos tengan continuidad como que no la tengan.

Si la idea de existencia continua no depende de la razón ni de los sentidos, sino de la imaginación, entonces esta creencia no debe diferenciarse de la idea de causalidad y conexión necesaria como un reflejo de la naturaleza humana. Así como no es necesario que las impresiones supongan una característica llamada causalidad y conexión necesaria para ser consideradas, tampoco la existencia continua necesita de un objeto exterior que la fundamente. La repetición y la costumbre de estas manifestaciones en su conjunto podrían generar, por obligación de la naturaleza humana (acción de la imaginación), una impresión interna de continuidad en la existencia de las impresiones. Así, aunque no puedan considerarse objetos externos a la percepción, la continuidad en su existencia sería una impresión de reflexión y, por tanto, una creencia objetiva al igual que la causalidad. No sería una ficción porque es una idea adecuada y forma parte de la realidad al pensarse adecuadamente en ella sin aceptar el realismo ni el idealismo por completo.

Esta interpretación es coherente con las primeras *Investigaciones* y con lo dicho anteriormente en el *Tratado*. No obstante, en esta última obra, Hume complica muchísimo esta cuestión. Él menciona que la idea de existencia continua «no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de otro principio» (THN. 1. 4. 2, 198). Este principio no es ni la coherencia ni la constancia, sino más bien el mismo que

fundamenta la matemática (THN.1. 4. 2, 198). Considerado de forma literal, las matemáticas no se basarían solo en relaciones de ideas, sino que también parten de cuestiones de hecho. Si es el caso, la razón no puede fundamentar el conocimiento matemático y la división entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas presentadas en las primeras *Investigaciones* carecería de sentido. Sin embargo, en el fondo, la argumentación es semejante a la de la regularidad y la causalidad.

El argumento es el siguiente: 1. Las percepciones muestran un cierto grado definido de coherencia. 2. Si se supone una existencia continua, entonces la coherencia aumenta. 3. Si la coherencia de las percepciones se incrementa, entonces la mente continúa acrecentando la coherencia de las impresiones hasta hacer de la uniformidad de estas una uniformidad tan completa como a la mente le sea posible. 4. Por tanto, la mente continúa aumentando la coherencia de estas impresiones hasta crear una uniformidad completa en estas.

Esta descripción es, al menos, semejante a la presentada en la causalidad. Inicia con una percepción aislada que, con la experiencia, logra apreciarse una cierta regularidad. Si se supone que la regularidad en los casos pasados va a mantenerse en los casos futuros (facilitada la idea por una impresión interna o de reflexión), entonces la coherencia en esa regularidad aumenta, formando la idea de *conexión necesaria*. Esta idea incrementa la seguridad del sujeto para extender esa uniformidad causal incluso a impresiones que no son inmediatamente observadas en casos futuros. En este sentido, la asimilación de la existencia continua como una *proyección*³ semejante al proceso de causalidad y conexión necesaria es plausible de forma indirecta para dar coherencia a la filosofía de Hume.

5. La causalidad, la conexión necesaria y el probabilismo

La malinterpretación del *Tratado* ha difundido el malentendido de que el escepticismo de Hume pretende refutar la máxima causal. En realidad, Hume no es más escéptico de lo que

fue Descartes y su intención más que refutarla, es justificarla sobre una base distinta de la razón. Para Hume la causalidad y la conexión necesaria son un hecho y una relación que ofrece un conocimiento positivo, esto es, que puede construirse conocimiento verdadero a partir de estos juicios. Por *naturaleza* el sujeto es obligado a formular juicios de lo inobservado hacia lo observado. Para Hume, la causalidad es un *hecho*, pero sus bases o fundamentos no residen en la razón, como pensaban los racionalistas, sino en la experiencia y la costumbre. Si la causalidad y la necesidad son para Hume un hecho, su objetivo principal será explicar cómo es que ocurre.

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su conexión constante, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. (THN. 1. 3. 6, 91-92)

La idea de causalidad no deriva de una cualidad observable en los objetos particulares, por lo tanto, la simple experiencia no puede justificarla. La percepción de un objeto cualquiera no implica que este sea causa o efecto de otro (THN. 1. 3. 2, 69-70 y 75). Si ningún objeto implica por sí mismo la existencia de otro, entonces solo la experiencia continua, regular y conjunta podría derivar la idea de causalidad, esto es, permitir la inferencia de lo inobservado a partir de lo observado. Si la idea de causalidad no es producida por ninguna impresión directa, ni por la demostración, ni por la intuición (THN. 1. 3. 6, 87), entonces solo la experiencia regular puede garantizar la certeza o seguridad de las relaciones causales y su necesidad. Sin la experiencia y la costumbre, ir más allá de lo observado sería un riesgo, pues podría ser una ficción o un juicio arbitrario (razón por la cual, las ideas adecuadas son tan importantes).

Se dice que un objeto C es causa de un efecto E si, y solamente si, hay una experiencia regular de múltiples eventos similares. No es posible concebir la idea de causalidad a partir de una sola

experiencia. Sin embargo, la regularidad en la aparición de estos eventos resulta también insuficiente para dar cuenta de la relación causal, ya que la suma de eventos no permite inferir (racionalmente) que en el futuro su comportamiento será el mismo. Si la causalidad es predictiva entonces es necesario ir más allá de esa regularidad de eventos pasados y *proyectarla* hacia los eventos futuros con ayuda de la facultad de la imaginación.

La regularidad suscita costumbre en la mente del sujeto por una disposición de su naturaleza. La confluencia de la regularidad y la predisposición natural originan una *impresión de reflexión* que se corresponde con la idea de causalidad otorgándole el título de idea adecuada y formando parte de la realidad. Esta proyección no es una ficción que se contrasta con eventos reales, sino que es en sí misma parte de la realidad humana. Y dado que la realidad (tal y como se ha mostrado en el apartado anterior) no implica una exterioridad de objetos, la naturaleza humana y su forma de estructurar el mundo se proyecta sobre las impresiones mismas. Más que una razón o una inferencia, la causalidad es, en sentido estricto, una sensación.

Debido a la interpretación de la filosofía de Hume como escepticismo fuerte, aun si la máxima causal es aceptada como parte de la realidad, la necesidad en esa conexión posee menos aceptación. Además, si las cuestiones de hecho se basan en principios de inducción y generalización, sería imposible predecir con certeza y de forma definitiva un evento. Desde esta perspectiva, la filosofía de Hume se inclinaría más por la probabilidad de los eventos que por su certeza, pero esto no es del todo cierto. La perspectiva naturalista de su filosofía permite bases objetivas y sólidas con las cuales puede eliminarse ese escepticismo radical tal y como se analizará a continuación.

La probabilidad se opone al concepto de conexión necesaria en la medida que esta última establece una direccionalidad constante que permite predecir con certeza un efecto. En contraste, la probabilidad considera un conjunto de resultados posibles con mayor o menor certeza, pero nunca absoluta sobre ninguno. Para el probabilismo una causa no siempre tiene el mismo efecto y

por lo tanto no puede haber una conexión necesaria en su relación. El tema de la probabilidad puede abordarse desde muchas perspectivas y análisis que requerirían un estudio completo dedicado a ello. Para esta investigación, lo que importa es definir la profundidad metafísica que para Hume representa dicho concepto, más que la utilidad práctica que pueda ostentar.

Para Hume las relaciones causales son incuestionables y epistemológicamente válidas. Su justificación se encuentra en la propia naturaleza humana que no puede escapar a la realización de estos juicios como una forma de comprender el mundo y los hechos que se manifiestan en la mente del sujeto. La máxima causal es estrictamente necesaria para la supervivencia del individuo, razón por la cual, más que criticarla desea explicar cómo se origina y se justifica como una fuente de conocimiento válida, útil y genuina.

La causalidad es una relación que se caracteriza esencialmente por poseer *contigüidad*, *sucesión temporal* y *conjunción constante* entre cada uno de los objetos implicados (THN. 1. 3. 2, 75-76). No obstante, para establecer con propiedad una idea completa de causalidad, las características esenciales de contigüidad y prioridad resultan ser necesarias pero insuficientes. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin que esto implique alguna relación causal de modo que «[h]ace falta una conexión necesaria. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas» (THN. 1. 3. 2, 77).⁴

Al igual que en el caso de la causalidad, la búsqueda de la impresión que corresponde a esta idea de conexión necesaria mediante la observación de cada uno de los objetos participantes es infructuosa. Si se atiende solo a los datos de la experiencia, no hay nada en las impresiones que muestre una conexión necesaria entre dos de sus objetos. La razón tampoco es su fundamento, puesto que puede negarse su conexión sin que haya contradicción. Tan cierto es para la razón que el sol saldrá mañana como que no saldrá y, por tanto, la elección sería por completo arbitraria. Según Boehm (2013), ni la causalidad ni la conexión necesaria podrían ser intuiciones para Hume. Una intuición es una aprehensión

inmediata y autoevidente que no necesita más de una experiencia. Pero para Hume, una sola experiencia es insuficiente para poder justificar la validez epistemológica de estos conceptos.

Como los poderes ocultos que subyacen en las relaciones causales son una ficción (como se estableció en el apartado 2), solamente la observación continua y la semejanza de casos observados pueden producir una nueva impresión en la mente como su *verdadero modelo* (THN. 1. 3. 14, 165). La costumbre de observar casos similares donde los objetos A y B se encuentran en una relación de contigüidad, semejanza y prioridad temporal crea la impresión interna de una conexión necesaria, que solo responde a criterios de la propia naturaleza de los sujetos. Estos criterios determinan al sujeto a formar una *impresión de reflexión* que le obliga a emitir juicios válidos de *conexión necesaria* sobre aquellas impresiones originales que percibe de forma regular.

Por esta razón, es imposible considerar dos objetos bajo una relación de causalidad y conexión necesaria si solo se ha tenido una única impresión. La repetición y la costumbre de percibir objetos similares, bajo condiciones similares que actúan o se comportan de manera similar, son clave para que se forme esa impresión de conexión necesaria. Sin embargo, dado que la repetición de casos es insuficiente, se necesita una predisposición natural del sujeto (la *naturaleza humana*) para que pueda cavilar en tales condiciones y así superar el escepticismo radical:

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 ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya *de antemano ha implantado la naturaleza en la mente* y convertido en algo insoslayable. (THN. 1. 4. 1, 183)⁵

Este principio es la costumbre o el hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso de entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la costumbre. (...). Solo indicamos un principio de

la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. (EHU. 4,44)

El naturalismo introducido por Norman Kemp Smith (1941) en la interpretación de la filosofía de Hume construyó un nuevo camino hacia la interpretación positiva de los términos de causalidad, conexión necesaria y continuidad en la existencia de objetos no percibidos, lo que contradice al escepticismo radical que pretende ver en la filosofía de Hume. La naturaleza humana, o *instinto animal irresistible* (Millican 2007, 167), predispone al sujeto a formar juicios de conexión causal, necesidad y existencia continua, juicios que el sujeto no puede resistirse a formar porque no dependen de él. Solo es un espectador en el proceso.

La naturaleza humana se manifiesta en la facultad de la imaginación. La razón, la intuición o la experiencia inmediata no pueden justificar el paso de lo observado a lo no observado. Solamente la imaginación puede llevar a la mente humana más allá, «mientras la naturaleza humana siga siendo la misma» (EHU. 5, 42-43). Es decir, si la estructura de la naturaleza humana responsable de estos juicios sufre un cambio, los juicios también serán distintos. Si el realismo escéptico o la interpretación tradicional tuviesen razón, no importa que la naturaleza sea la misma o no, la sucesión de objetos como algo independiente del sujeto debería seguir funcionando de la misma forma, de modo que las ideas de necesidad y conexión necesaria serían las mismas, solo cambiarían sus objetos. Pero no parece ser el caso.

Toda inferencia causal considerada como *conexión necesaria* debe ser experimentada de igual manera en todas las ocasiones en que se ha manifestado, sin excepción alguna. De no ser así, sería imposible formularla de manera coherente. Así, la proposición *el sol necesariamente saldrá mañana e iluminará el trópico* ostenta necesidad y certeza, puesto que nunca se ha experimentado que no salga. Para Calvente (2013), Hume aceptaría razonablemente que el sol podría no salir mañana, según el principio de inducción. No obstante, esta crítica inductiva recae sobre los juicios de la razón, la cual no puede deducir

juicios universales a partir de experiencias particulares. Para la razón no es contradictorio que el sol pueda salir o no salir mañana. Sin embargo, al no existir experiencias de que el sol no haya salido, la experiencia, la costumbre y la naturaleza humana fundamentan la creencia (y con certeza) de que el sol saldrá mañana y no es el caso de que no salga sino como una mera especulación sin fundamento epistemológico (esto es, una ficción).

Hume divide la razón humana en tres clases (THN. 1. 3. 11, 124): 1) Conocimiento: entendido como la seguridad en la comparación de ideas. 2) Pruebas: que son aquellos argumentos derivados de las relaciones de causa y efecto y que *están enteramente libres de duda e incertidumbre* (THN. 1. 3. 11, 124). 3) Probabilidad: que posee un conocimiento que aún se acompaña de la duda. El conocimiento acompaña a los juicios de la matemática y la lógica, ya que poseen completa certeza. Las pruebas, por otro lado, no gozan de la misma certeza, pero tampoco de incertidumbre. Las pruebas podrían asemejarse a leyes científicas, puesto que permiten reglas de generalización con una total (pero no absoluta) certeza, ya que se basan en un gran número de experiencias individuales y conjuntas que muestran que un hecho siempre ocurre de la misma manera y pueda predecirse.

Por otro lado, se llama conocimiento por probabilidad cuando no se tiene completa certeza del efecto que seguirá a la causa. No es una cuestión de azar ni de carencia de necesidad, sino más bien de desconocimiento e ignorancia para explicar con pertinencia lo percibido. El azar, entendido como la negación de una causa (THN. 1. 3. 9, 126) no puede ser algo real, ya que «su influencia sobre la mente es contraria a la causalidad; al azar le es esencial dejar a la (...) imaginación perfectamente indiferente para considerar la existencia o no existencia del objeto» (THN. 1. 3. 11, 125). Para Hume, la causalidad es lo que marca el camino al conocimiento sobre las percepciones, «nos obliga a examinar determinados objetos en determinadas relaciones» (THN. 1. 3. 11, 125). De modo que, si el azar es contrapuesto a la causalidad, al destruir estas relaciones dejaría a la mente completamente sumida en la indiferencia. Con el azar es imposible formar

conocimiento, ya sea considerado falso o verdadero, porque no existe ninguna regularidad que responda con la naturaleza humana.

Como la causalidad es necesaria para cualquier proceso de cognición, la probabilidad debe explicarse por otros medios distintos del azar. Si un objeto A causa algunas veces B y otras veces C, se debe a que median *causas ocultas* que el sujeto no ha podido descubrir. No es que no haya una *conexión necesaria* con algún efecto, sino que su predicción es incompleta debido a las limitadas experiencias. A diferencia del conocimiento por prueba, el conocimiento por probabilidad implica la experiencia de evidencias contrarias o distintas del efecto esperado. Por ejemplo, para que la proposición *el sol saldrá mañana* sea considerada probabilística y carente de certeza, debe haberse presentado (al menos una vez) una experiencia contraria. Si no es así, considerar esta proposición como carente de certeza es fantástico, porque no hay experiencias que apoyen esa hipótesis.⁶

Si el azar y lo contingente fuera real,⁷ la mente del sujeto no podría formar ningún tipo de conexión entre sus ideas y por tanto el conocimiento sería imposible, pues lo único que puede permanecer en ella es la regularidad. Ahora bien, la propia noción de contingencia debería tener regularidad para no pasar de inadvertida para la mente del sujeto. Debe generalizarse y formar una regla no contingente resultando en una contradicción, una paradoja en sentido estricto. Por lo tanto, la contingencia y el azar entendidos como ausencia de causas son una ficción (THN. 1. 3. 11, 125 y THN. 1. 3. 12, 142).

Para construir su sistema epistemológico, Hume aplica un método semejante a la duda de Descartes, pero no inicia con un razonamiento, sino con una experiencia, es decir, con las percepciones. Un sujeto P que tiene por primera vez la percepción del sol (suponiendo que nunca haya visto el sol y que tampoco haya persona alguna que pueda influir en su percepción), al tener su impresión obtiene una idea que es guardada en la memoria. P no puede formar ningún juicio acerca del objeto brillante, solamente sabe que tiene la percepción de este. Un poco más tarde, cuando el sol se oculta, observa que hay oscuridad, y esa impresión se guarda como idea en la memoria.

Aún no puede formar juicio alguno, estos acontecimientos pasan indiferentes a la mente (THN. 1. 3. 10, 125).

Al haber repetición en la ocurrencia de este evento, las primeras veces que P observe al sol ocultarse y salir nuevamente, tendrá una creencia de *probabilidad*. Como ha tenido pocas experiencias no posee suficiente información que le ayude a determinar su creencia como un hecho (o sea, en el estadio de *prueba*). P no posee la certeza que el sol saldrá mañana sino hasta verlo una buena cantidad de veces sin que el evento cambie, esto es, que se mantenga regular. Una vez que la experiencia se repite y forme costumbre en su observación, podrá emitir el juicio certero: *el sol saldrá mañana*. De tal modo, cuando una experiencia es constante y regular en el tiempo (sin olvidar la inclinación natural a emitir estos juicios) se asume como *prueba*, o sea, posee una certeza tal que no hay incertidumbre porque no es un verdadero que haya ocurrido lo contrario a lo regular. Por supuesto, racionalmente hablando, es posible que el sol no salga, pero al no haber experiencias que respalden esa idea, no es una idea adecuada y, por tanto, no afecta la verdad de la proposición. En realidad, esa es la trampa que Hume ve en la fundamentación racional sobre las cuestiones de hecho. Ninguna de las dos proposiciones es contradictoria con la otra. Solamente la experiencia y la costumbre junto con la naturaleza humana pueden vencer ese escepticismo (THN. 1. 4. 1, 183).

Por su propia naturaleza, el sujeto está obligado a emitir este juicio sobre las percepciones, lo cual es *exactamente igual que respirar y sentir* (THN. 1. 4. 1, 183). La repetición de estas impresiones aviva las ideas de la memoria y es la condición necesaria para que tanto la idea de *causalidad* como la de *conexión necesaria* aparezcan en la mente. «[L]a repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir* o producir algo nuevo que sea la fuente de esa idea» (THN. 1. 3. 14, 163). Esta nueva sensación es la causa suficiente, y su origen es en el hábito que estimulan esa inclinación natural de la mente para desarrollar esas ideas. La conexión necesaria es un sentimiento originado a partir del conjunto de experiencias, es decir, es a su vez una impresión (EHU. 7, 79), motivo por el cual no puede ser

fruto de ningún razonamiento. «La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente que los observa y junta sus ideas» (THN. 1. 3. 14, 165). Sin esta sensación natural será imposible que el sujeto P pueda avanzar de la probabilidad a la prueba, estaría siempre dentro de razonamientos hipotéticos (EHU. 5, 69-70). No podría superar el escepticismo.

Podría objetarse que aún es posible que el *sol no salga mañana*, ya que el compromiso con la necesidad es un sentimiento interno que no afecta a los objetos externos. Sin embargo, como ya se ha mostrado, Hume no considera esos supuestos objetos externos. La única realidad a la que es posible referirse con valor epistémico es la que se confiere por medio de las impresiones y las ideas. El hecho de que sea una sensación interna no implica que no sea un juicio objetivo. Es una consecuencia de la *naturaleza humana*, impulsada por un conjunto de repeticiones en la relación de ciertas impresiones. No es enteramente algo subjetivo (transubjetivo o transindividual), porque está presente en todos los humanos sin excepción.

Si alguien le objetara a P que es posible que el sol no salga mañana, o que el sol no ilumine los objetos, él no tendrá ninguna razón para creer en ello puesto que siempre, en su experiencia y la de otros, el sol nunca ha dejado de salir ni de iluminar. La creencia parte de la experiencia, y si no se tiene experiencia de esas aparentes posibilidades, no son una posibilidad real sino una posibilidad lógica que puede asumirse como una fantasía. «(...) [T]odos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cognitiva» (THN. 1. 4. 1, 183).

Si un día el sol no sale, esto solamente sería una excepción a la regla general que el sol saldrá mañana. De ningún modo un solo ejemplo puede constituir una creencia, degrada la certeza, pero no la elimina. Para tener una creencia acerca que el sol podría no salir mañana, será necesario que no salga en repetidas ocasiones y así entonces la certeza que había (prueba), retornará a la duda (probabilidad).

[L]a probabilidad concierne a un acto mental, (...). No necesariamente surge por el hecho de que estemos frente a un objeto contingente, sino por la contrariedad de puntos de vista que tenemos al respecto, lo que suscita la aparición de la duda. (Calvente 2013, 6)

Hume acepta que todo cuanto existe tiene una causa. En su carta a John Steward, Hume afirma:

Permítame decirle que yo nunca he afirmado una proposición tan absurda como que una cosa pueda producirse sin una causa. Solo he mantenido que la certeza acerca de la falsedad de esa proposición no procede ni de la intuición ni de la demostración, sino de alguna otra fuente. (HL 1:187)

Esta otra fuente es la experiencia y el hábito. De tal modo, no existe ningún objeto que sea producto del azar; todos tienen una causa. Ahora bien, Hume tampoco asume que este proceso sea sencillo. La experiencia muestra que la naturaleza no siempre es regular, y el sujeto generalmente se equivoca en muchos de los juicios que emite. Pero esto no implica que los objetos de la experiencia sean contingentes en el sentido de que puedan ocurrir fuera de un determinismo causal, sino más bien que las causas que los producen no están bien definidas para el sujeto. A esto, Hume lo llama una mezcla de causas (THN. 1. 3. 11, 126).

La mente está obligada por la naturaleza a hacerse ideas de causa y efecto, pero estas pueden ser erróneas al considerar alguna circunstancia como eficiente gracias a la semejanza entre los objetos (THN. 1. 3. 13, 150). Álvarez (1998, 522), objeta a la teoría neohumeana que la causa y el efecto no corresponde a una contigüidad debido a que ciertos fenómenos pueden aparecerse antes sin ninguna relación. Su ejemplo es, cuando un televisor viejo se enciende, el sonido es anterior a la imagen, de modo que podría pensarse que aquel es causa de este. Probablemente al principio sí se considere de ese modo hasta que, ulteriores investigaciones demuestren lo contrario. Esto realmente no es un problema,

sino que demuestra la evasión del dogmatismo y progreso en el conocimiento humano.

6. Conclusión

La interpretación escéptica de Hume no puede sostenerse sin ser contradictoria con sus propios argumentos. Hume es, sin duda, un filósofo endorsado en el determinismo fuerte. Para él la máxima causal y la conexión necesaria en los eventos son un hecho necesario para que el sujeto pueda formar conocimiento útil para su vida y su supervivencia. Al no contemplar objetos externos como parte de la realidad, lo epistemológico y lo ontológico ostentan la misma extensión. Se conoce lo que existe y el mundo se manifiesta tal y como es sin dejar alguna parte bajo un velo que pueda suponer un escepticismo radical.

Ni la razón ni la intuición pueden justificar nunca la validez de los juicios causales y la conexión necesaria, pero esto no implica que dichos juicios sean falsos o quasiverdaderos, sino que encierran su justificación en una impresión interna (impresión de reflexión) formada por la confluencia de varios factores: la experiencia, la regularidad en la experiencia y la imaginación en tanto que representación de la naturaleza humana. Hume se muestra escéptico no en la posibilidad y capacidad de generar conocimiento positivo y epistemológicamente válido sino en que la fundamentación de ese conocimiento recaiga en la razón y la experiencia.

Como el determinismo es un hecho y la máxima causal una regla general del conocimiento certero, la probabilidad se explica como un fallo debido a la finitud cognitiva del sujeto. No debe confundirse la probabilidad con el azar ni debe pensarse en este concepto como la imposibilidad de obtener conocimiento certero. Si una causa con cierto efecto habitual cambia, esto se debe a una causa oculta que eventualmente podría descubrirse con la investigación.

Por lo tanto, aunque Hume considere la probabilidad como parte de su filosofía del conocimiento, su escepticismo no se refiere a la imposibilidad de formar conocimiento positivo y certero sobre la realidad. Su escepticismo ataca

a la razón como el origen del conocimiento y no en formación del conocimiento en sí. Hume no ostenta una posición más escéptica que la de otros filósofos de la época. Su intención es fundar en la naturaleza humana y la experiencia regular la justificación epistemológica de los juicios causales.

Notas

1. En esta afirmación, Hume no se refiere necesariamente a Descartes, sino que dirige su crítica al ocasionalismo de Malebranche.
2. «(...) dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones» (THN, 1. 2. 6, 67).
3. El proyectivismo en la filosofía de Hume no debe interpretarse como la idea de que esas proyecciones sean ficciones contrapuestas o que coexistan paralelamente con una realidad independiente, sino más bien como una explicación de por qué el ser humano comprende el mundo de la manera en que lo hace.
4. Por esta razón no puede pensarse en la necesidad como una simple sucesión y contigüidad tal y como lo supone la interpretación tradicional. Es más que simplemente eso, se necesita un agregado distinto de esas dos cualidades y válido por sí mismo para darle un sentido completo a la causalidad.
5. La cursiva es propia. La intención es señalar de acuerdo con Kemp Smith (1941), que la única forma de superar al escepticismo que para Hume refuta los juicios de la razón y vuelve insuficientes las percepciones, es una determinación de la naturaleza impulsada por la imaginación, esto es, el naturalismo.
6. Siempre puede suponerse un cambio en algún momento. La concepción de lo contrario mediante un razonamiento es perfectamente posible y por eso no ayuda en el establecimiento de ciertas proposiciones certeras. Considerar las posibilidades lógicas en vez de los hechos reales es precisamente la crítica que Hume hace a la razón mediante el principio de inducción.
7. Para Hume la realidad es todo aquello de lo que el sujeto es consciente y posee una creencia. La

creencia solamente puede originarse desde la causalidad (THN. 1. 3. 9, 107), pues, no puede darse una inferencia de conexión si no existe una relación entre los objetos. Y las relaciones solamente tienen sentido si hay una regularidad. Esto quiere decir que, para la legitimidad epistémica de la inferencia de conexión, se presupone el conocimiento de cuanto menos una regularidad natural.

Smith, Norman Kemp. 1905. «Naturalism of Hume I». *Mind* 14, no. 54: 149-163.

_____. 1941. *The Philosophy of David Hume*. Londres: Macmillan.

Strawson, Galen. 2000. «David Hume: Objects and Power». En *The New Hume Debate*, editado por R. Read y K. Richman, 31-52. Londres: Routledge.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Sebastián. 1998. «La causalidad probabilista y las dificultades del enfoque». *Theoria* 13, no. 3: 521-542. <https://www.jstor.org/stable/23918133>.

Boehm, Miren. 2013. «Certainty, Necessity, and Knowledge in Hume's Treatise». En *David Hume, A Tercentenary Tribute*, editado por S. Tweyman, 67-84. Delmar, NY: Caravan Books.

Calvente, Sofía. 2013. «¿Saldrá el sol mañana? El sentido de la probabilidad en Hume a la luz de su contexto histórico filosófico». *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2895/ev.2895.pdf.

Hume, David. 1932. *The Letters of David Hume*. Editado por J. Y. T. Greig. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Reimpreso de la edición original en tres volúmenes y editado con un índice analítico por L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1975. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1981. *Tratado de la naturaleza humana* (en tres volúmenes). Traducido por Félix Duque. Barcelona: Orbis.

_____. 1994. *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortúeta. Barcelona: Altaya.

Millican, Peter. 2007. «Humes Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth». *Proceedings of the Aristotelian Society* 81: 163-199. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2007.00155.x>.

_____. 2012. «Hume's 'Scepticism' about Induction». En *The Continuum Companion to Hume*, editado por A. Bailey y D. O'Brien, 57-103. Londres: Continuum International Publishing Group.

Datos biográficos

Mauricio Vargas Abarca (kenneth.vargasabarca@ucr.ac.cr). Máster en Filosofía (UCR) y Licenciado en Docencia (USAM). Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-1021-7243>.

Recibido: 22 de febrero, 2025

Aprobado: 22 de mayo, 2025