

## **Publicaciones**

**Materia: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA**

**Cátedra: CAIMI 2/1514 Cop 56**

**Teórico: nº 10 – jueves 29 - 10 - 09**

**Tema: HUME (Dr. M. Mendoza Hurtado)**

Profesor Mendoza Hurtado: Buenas tardes. Hoy vamos a tener nuestra última clase sobre Hume. A partir de la próxima viene el profesor Caimi y comenzarán no sé si con Leibniz o Kant.

Vamos a comenzar recordando donde estábamos. Habíamos presentado todo el proyecto que Hume se propone realizar en la *Investigación*. Presentando el tipo de empirismo que defiende y presenta como punto de partida para las investigaciones que va a realizar luego; se da el examen empirista de la causalidad. Allí había presentado la modalidad de abordaje de este examen que está íntimamente entrelazado con una serie de estrategias escépticas. Eso lo presenta con un cuadro que hicimos la vez pasada en el cual se integraban un conjunto de secciones: 4, 5, 6, y 7, pero particularmente la sección 4, 5, y 7. Más que nada nos localizamos en la secciones 4 en 5 donde se hacía el examen epistemológico de la problemática.

Quiero hacer una advertencia en relación al cuadro: el cuadro es un instrumento, esto quiere decir que tiene que permitir ordenar el material para la lectura, pero de ninguna manera el cuadro sustituye el texto, porque ya es en cierta medida una

interpretación por otra parte discutible. Por otro lado, tampoco las distinciones que presenta ese cuadro son rígidas: en el cuadro aparecen de esa manera para que uno pueda identificar estrategias que, si bien hay textos que las ejemplifican de manera clara en su distinción, hay otros textos donde se empiezan a desdibujar porque las estrategias comienzan a mezclarse. Tengan en cuenta que el cuadro es un instrumento y no sustituye el texto ni a sus complicaciones. Lo aclaro ahora porque entre el examen epistemológico y el examen semántico (de la sección 7) hay una conexión muy fuerte.

En la sección 4 y 5 el problema es cómo conocemos las relaciones causales. Hume dice que no hay posibilidad alguna de justificar nuestro conocimiento acerca de la causalidad, ni desde una perspectiva a priori ni tampoco desde una perspectiva a posteriori, es decir, tampoco la experiencia funda, en el sentido más estricto, este tipo de conocimientos que tenemos. Por lo tanto aceptamos que esas son las dos modalidades de abordaje del problema. Hume ha agotado las vías de justificación y eso llevaría a la conclusión escéptica de que no hay ningún tipo de justificación para este tipo de conocimiento. Eso se argumentaba en la sección 4.

En la sección 5 lo que se hacía, era dar la explicación naturalista que es el complemento escéptico al ataque destructivo que consiste en el análisis de los argumentos, y lo que explica Hume es cómo hay de alguna manera a través de una serie de hipótesis, mecanismos formadores y creencias que no son racionales, que no son reflexivos ni voluntarios, y básicamente tienen que ver con la hipótesis del hábito o la costumbre. Lo que está sucediendo es que las creencias causales que tenemos habitualmente son el resultado de dos cosas fundamentalmente: la conjunción constante y un principio de la naturaleza humana, el hábito o costumbre.

1. Principio de la naturaleza humana

2

Creencias

## 2. Conjunción constante

Esas son las dos condiciones necesarias para poder dar una explicación de la creencia. La conjunción constante es algo enteramente fáctico: no depende de mí en particular ni de la naturaleza humana, es cómo son las cosas de hecho. La conjunción constante es siempre un número finito de casos que fueron efectivamente experimentados, en principio individualmente, pero también después puede extenderse a lo colectivo, a lo social. Pero si es un número finito: el problema de la inferencia es llevarme a nuevos casos a partir de las experiencias anteriores. Entonces este es un componente que se puede llamar "realista" en esta teoría de Hume, porque es el hecho de que algunas cosas sean como son y se repitan en la medida en que se repiten y no se repitan en la medida en que no se repiten; de eso dependerá la conjunción constante.

En la sección 5 Hume dice que si no se diera la conjunción constante, entonces nosotros no podríamos haber logrado este tipo de creencias causales y entonces toda la vida humana sucumbiría, porque la inserción práctica en el mundo depende enteramente de poder realizar estas inferencias. Pero también eso depende de cómo es el mundo (en este sentido un poco vago de mundo). Lo que quiero decir es que ese es un componente realista.

Pero la costumbre o hábito no es así, porque está del lado de la naturaleza humana, lo mental. Allí están esos principios que, puestos a funcionar en los entornos particulares en donde ciertos individuos están insertos, permite informar de manera no racional -insisto en que es involuntario, irreflexivo- creencias, ciertos contenidos mentales que no son meras ideas pero a los cuales les prestamos una adhesión muy

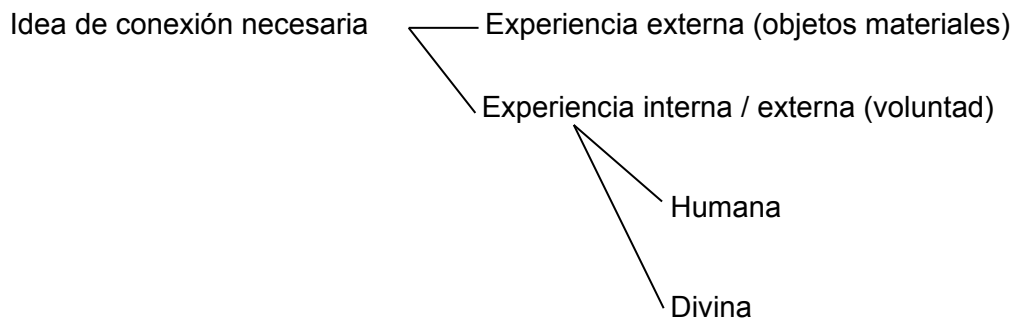
firme. Eso quiere decir una creencia, es decir, que el contenido de esa modalidad vivencial es muy fuerte, pueden confundirse con las impresiones, y justamente por eso lo que tiene que explicar de esta manera.

En la sección 5 dice algunas cosas más acerca de lo que es la creencia, que comentamos rápidamente la clase pasada.

Hoy tenemos que cerrar las cosas: por lo pronto terminar el examen empirista de la causalidad y pasar el examen semántico de la sección 7. Luego me gustaría incursionar en algunas aplicaciones que hace de la noción revisada de causalidad.

El examen semántico aparece en la sección 7. Esta sección tiene una estrategia parecida a las anteriores: una modalidad destructiva donde se trata de mostrar la ausencia de una base en el examen semántico, es decir, preguntándose por la impresión original de la idea de conexión necesaria. Y mostrar que tiene una génesis que no es la que uno hubiera esperado, pero que está estrechamente vinculada con la explicación de la sección 5. Desde el punto de vista de la comprensión, esta sección es bastante más fácil que el examen de la sección 4, porque el análisis semántico es más transparente, simplemente consiste en explicar el principio empirista formulado en la sección 2 y decir si tenemos términos tales como "necesidad" o "poder", que habitualmente se han considerado como el componente decisivo de la noción de causalidad, además de otros como la contigüidad en espacio y en tiempo, la prioridad temporal de la causa, la conjunción constante; pero además de todas esas notas, la noción de necesidad ha sido considerada como un componente clave. Entonces si tenemos términos para eso, hay que examinarlos desde el punto de vista del principio empirista y preguntarse cuál es la idea, si la hay, que en algún sentido respalda, garantiza, y cuando la encontremos ver cuál es precisamente y tratar de aclararla. Eso es un poco más claro que el examen de la

inferencia hecho en la sección 4. El examen también tiene que ser exhaustivo para poder arribar a las conclusiones escépticas a las que quiere arribar. Va a recorrer todas las fuentes posibles donde uno podría encontrar el original de la idea de conexión necesaria.



Hume divide estas fuentes en dos tipos. Uno tiene que ver con la experiencia externa, con los objetos materiales. Y otra es la experiencia interna o un tipo de experiencia que vincula lo interno y lo externo. Acá el fenómeno que más le interesa y donde va a centrar su examen, es en la voluntad. La voluntad en el sentido del dominio consciente que podemos realizar de nuestro propio cuerpo, y en ese sentido implicaría una relación entre lo interior y lo exterior. Si en este momento decido levantar mi brazo, lo hago. También el dominio que la voluntad tiene sobre el propio pensamiento: si ahora estoy dando la clase, voy ordenando e intentando que mis pensamientos sean los que quiero que sean, y no otros. Entonces parece que hay una especie de autocontrol del pensamiento respecto de sí mismo, eso desde la perspectiva de la primera persona sería algo que no tiene que ver con lo externo sino que está vinculado sólo con lo interno, una experiencia propia del pensamiento. Lo que hace en este caso es analizar primero la voluntad humana y luego, en función de algunas teorías que él quiere criticar, también tratará la voluntad divina. Todo eso lo va a ir recorriendo sistemáticamente en la sección 7. 1.

Pasemos a la experiencia externa. Tenemos que saber si hay una impresión original y por lo tanto una idea de conexión necesaria. Todo lo que nos va a decir respecto de este ámbito de la experiencia, de alguna manera ya lo dijo en el examen epistemológico de la sección 4. Pero ahí estaba focalizado en examinar la inferencia o lo que aparecía como un razonamiento, y en la sección 7 esta focalizando identificar una idea o el original de esa idea. Hume señala que, si analizamos lo que observamos cuando analizamos un único caso de lo que está dado, entonces lo podemos descomponer y nunca vamos a encontrar una impresión correspondiente a la fuerza, al poder o a la necesidad. Lo que encontramos siempre son elementos conjuntados. Tampoco podemos, tomando un solo caso, hacer conjeturas fundadas acerca de aquello con lo que podría estar conectado aquello que examinamos, porque para hacer cualquier tipo de hipótesis o conjeturas fundadas, necesitamos tomar en cuenta la diacronía experiencial, es decir, la conjunción constante y si sólo tomamos un caso lo que podríamos hacer es analizar los distintos componentes, y a priori muchas hipótesis serían totalmente posibles desde el punto de vista lógico, si bien algunas de ellas no serían aceptables desde el punto de vista de cómo es efectivamente el mundo en función de la conjunción constante. Esto estaría mostrando que no hay a priori tampoco ningún tipo de percepción de la necesidad. De esta manera, repitiendo lo que más o menos nos dijo en la sección 4.1, descarta que el ámbito de la experiencia externa sea el ámbito donde uno puede encontrar ese original.

Tal vez el punto central de la sección 7 está centrado en el análisis de la experiencia interna. No es casual que Hume avance desde objetos externos hacia la experiencia interna y la voluntad. Justamente uno podría encontrar que tanto Descartes como los cartesianos posteriores, ubicaron en la voluntad justamente este lugar donde uno encuentra este original de la idea de conexión necesaria. Como si uno dijera que

hay una percepción directa del poder causal en este poder de la voluntad de dominar al propio cuerpo o al propio pensamiento. Justamente una de las tesis cartesianas es que el espíritu es más fácil de reconocer que el cuerpo, entonces en esa cercanía que tiene el sujeto consigo mismo, en ese privilegio epistemológico, Hume dice que ahí también hay algo que debe ser atacado, porque si la crítica de Hume funciona correctamente demostraría que no hay ningún privilegio epistemológico de la experiencia interna comparada con la externa, es decir, para Hume son exactamente iguales en ese sentido. Eso lo lleva a Hume a mostrar que también nosotros, respecto de las posibilidades de acción que habitualmente damos por conocidas, también llegamos a familiarizarnos con ellas a través del experiencia. Entonces él va a responder en esos ámbitos diversos. Ahora bien ¿que dice de la voluntad con respecto al dominio del propio cuerpo?

*"Procederemos a examinar esta pretensión, y en primer lugar en lo que respecta el influjo de la voluntad sobre los órganos del cuerpo. Este influjo podemos observar que es un hecho que, como los demás acontecimientos naturales, sólo puede conocerse por experiencia y nunca se puede prever en virtud de cualquier energía un poder que aparezca en la causa que la conecte con el efecto ni a uno como consecuencia indefectible de la otra".*

Hume ahora va a introducir una serie de fenómenos que apoyan esto que él está formulando, es decir, que también el saber que tenemos respecto del dominio de la voluntad respecto del propio cuerpo, es empírico y que tampoco se percibe ese poder tomando un solo caso. Dice:

*"¿Hay en toda la naturaleza algo más misterioso que la unión del alma y el cuerpo en virtud de la cual una supuesta sustancia espiritual adquiere sobre la material un influjo tal que el pensamiento más refinado es capaz de activar la materia más grosera? Si estuvieran capacitados para mover montañas o controlar las órbitas de los planetas, con un deseo secreto, esa dilatada autoridad no sería más extraordinaria, no estaría más allende nuestra comprensión. Pero si gracias a la conciencia percibiéramos algo de poder o energía en la voluntad, deberíamos conocer este poder."*

Entonces, si lo que hacemos es describir exactamente lo que nos está dado, lo que vemos es la conjunción entre la intención de la voluntad, la decisión, y el movimiento del cuerpo. Pero no encontramos nada nuevo, el poder, el mecanismo secreto, sino que simplemente tenemos una conjunción entre la intención y el movimiento corporal. Esta comparación que hace entre poder mover las montañas con el deseo, apunta a mostrarnos que es tan misterioso el mecanismo que está involucrado en el movimiento de mi propio brazo cuando decido moverlo, como si yo quisiera mover una montaña a través del pensamiento, cosa que no logro. Pero en ninguno de los dos casos hay una percepción, siempre estamos parados desde la perspectiva de la primera persona.

Seguirá dando otros casos en relación esto último ¿qué pasa con los órganos corporales? ¿Podemos moverlos todos o hay algunos que podemos mover y otros que no? Puedo mover mi mano, pero ¿puedo mover mi cerebro o mi hígado en sentido local? Entonces ¿cómo sé que puedo mover mi mano y mi cerebro no? Eso no lo sé a priori sino porque hay conjunción constante. He aprendido, me he familiarizado con esos poderes efectivos en el sentido de tener un registro de las regularidades. Así estas



intenciones de la voluntad están asociadas a ciertas posibilidades de movimiento corporal, y otras de hecho no. Esto marca que si uno conociera a priori el poder, entonces tendría que poder en cualquier caso, comprobar esa posibilidad de acción, y eso no pasa.

Como ven, ya empieza a combinar perspectivas de la primera persona con perspectivas de la tercera persona. Si yo empiezo a hablar de mi cerebro, de mi hígado, no los veo a simple vista, entonces tengo que empezar a abrir mi cuerpo para verlos desde afuera. Desde adentro no podría percibir que tengo cerebro ni hígado, sino que necesito una perspectiva externa para hablar de los componentes de mi corporalidad.

El otro punto que considera es cuál es el objeto inmediato de este supuesto poder causal, porque yo quiero mover el brazo y lo muevo, pero si hacemos una investigación fisiológica lo que encontramos es que, entre esa intención y el movimiento efectivo del brazo, hay en el medio un montón de pasos. Si partimos del cerebro, no tenemos ningún registro de todos los pasos intermedios del cerebro y del sistema nervioso que ponen en marcha el movimiento mecánico de este brazo. Entonces, esto apunta a mostrarnos que hay cierta ilusión o engaño desde la perspectiva de la primera persona que cree que tiene este poder cuando en realidad se familiarizó con eso a través de las conjunciones constantes. Además cree que tiene un poder directo, cuando en verdad hay muchos mecanismos intermedios que podrían fallar. Si de repente se altera algo en mi cerebro por algún accidente y quiero mover el brazo, no puedo hacerlo. Entonces, el objeto directo de mi intervención voluntaria no es mi brazo. Están esos mecanismos, y yo en primera persona, soy completamente ignorante de ellos.

Estos casos que él da, apoyan, sugieren, nunca excluyen por completo, pero apuntan a mostrar que todo este ámbito de la experiencia y que el dominio de la voluntad del propio cuerpo también es algo que conozco a posteriori y por lo tanto lo

que conozco a posteriori son conjunciones constantes y no hay nada que pueda percibir respecto de este poder de producción o de la necesidad.

Estudiante: ¿Cómo se compatibiliza que haya una fuerza suave puesta en las ideas que hace que se asocien y la negación de la necesidad de la conexión causal?

Profesor: No es que están en las ideas. Las ideas son como átomos en su simplicidad y están en algún sentido, así como los átomos naturales están vinculados por atracciones gravitatorias, estas ideas están vinculadas por atracciones asociativas, pero hay ciertas conjunciones constantes también, que no dependen exactamente de cómo sean los seres humanos. Entonces, sobre esto aparecen las asociaciones: estas son como mecanismos que funcionan en determinados entornos, con ciertas características. Si todo fuera totalmente distinto, entonces yo no podría hacer asociaciones por semejanza, no es que estoy creando la semejanza, él no dice eso. Lo mismo pasa con la inferencia causal: si no hubiera conjunciones constantes de algún tipo y con alguna frecuencia, sería un mecanismo que quedaría sin funcionar. Por eso se necesita la costumbre y la conjunción constante de manera conjunta: si tenes sólo las conjunciones y no tenes la costumbre, nunca se van a formar creencias porque no tienen los mecanismos propios de un ser vivo que forma creencia. Lo mismo si tuvieras al ser vivo y no tuvieras un entorno adecuado, tampoco formaría las creencias. Lo que confunde un poco tal vez, es verlo funcionando todo en conjunto por el hecho de que Hume hace un análisis que descompone todo, y quizás después es un poco complicado armar todo en la imagen del mundo que tenemos. Por eso decía que hay un componente realista: no es que creamos desde nuestra manera de ser el mundo tal cual es. No dice eso. Está diciendo que la imagen del mundo habitual tiene dos grandes factores -estoy

simplificando, porque habría que entrar en el análisis que el hace del mundo externo y también del mundo interno. Hay que enfatizar que el propio sujeto respecto de su individualidad, tiene una génesis en función de estos elementos pre- personales que son estas atracciones en determinados entornos, y si estuviéramos en otros entornos tendríamos otras subjetividades. Esto lo veremos en la sección 8 porque se refiere a las acciones voluntarias (el tema de la libertad).

El mismo tipo de examen pasa respecto de la voluntad en relación con el dominio de sí mismo. En este caso no percibimos tampoco ningún tipo de mecanismo. Es más, parece mucho más misterioso, porque en el otro caso del movimiento corporal podemos identificar los mecanismos corporales de la tercera persona. Pero desde la primera persona, si quiero pensar en un triángulo, lo hago, y parece muy misterioso bajo la concepción cartesiana que dice que, es el propio pensamiento que tiene una especie de poder sobre sí mismo y quizás no tenga nada que ver con mecanismos cerebrales. Pero el punto es que él va a querernos decir que aprendemos cuál es exactamente el poder de ese dominio que tenemos respecto del propio pensamiento. Entonces Hume dice que la autonomía de la mente es limitada. Hay cosas que no podríamos hacer ni proponernos en las posibilidades del pensamiento - a su vez es variable. Supongan que yo quiero ponerme a leer mi libro acerca de la matemática pero me tomé varias copas, entonces resulta que el grado que tengo de concentración, reflexión, etc., varía en función de otros elementos. Eso se puede alterar y eso lo sé por probar con distintas sustancias para saber cómo incide y si es que lo hace. El punto decisivo es que Hume quiere descartar que se tenga una captación directa de este poder productivo. Si tuviera eso, entonces no aprendería cuáles son esas potencialidades en función de regularidades.

Estábamos entonces en la cuestión de cómo sé yo algo respecto de los poderes de mi propio pensamiento. Lo que está en juego es cómo aprendo estas posibilidades efectivas de mi pensamiento, cómo llego a familiarizarme con esto. La respuesta es que no percibo directamente eso en ningún caso, y la única forma en que tengo noticias es a través de las conjunciones constantes, es decir a través de la experiencia, sea interna o externa -eso es indistinto. Entonces decíamos que podemos mostrar en distintos casos cómo se puede alterar ese poder, esa alteración del dominio que tengo sobre mi capacidad de reflexión o concentración depende de factores que pueden ser muy variables y que justamente lo conozco a través de las regularidades empíricas. Con esto lo que tendríamos es que tampoco el caso de la voluntad humana podría ser un ámbito especial al cual apearnos para decir que ahí encontramos el origen de la idea de conexión necesaria.

Pero lo que hace ahora es avanzar en la dirección de la voluntad divina, porque tanto Descartes como muchos cartesianos posteriores, también comprendieron que en el caso de las percepciones externas, de ninguna manera captamos ese poder. Por lo tanto trataron de mostrar que nuestra comprensión de la causalidad se debía a la auto-captación que tenemos de nosotros mismos. La hipótesis de Dios para explicar actúa como último recurso; si uno eliminara esta posibilidad, ya no quedaría ninguna otra y mostraría que efectivamente, como él dice, si no se agrega nada más, el término "conexión necesaria" no tendría ningún tipo de significación. Es muy interesante el examen que hace de esta hipótesis, porque acá pueden empezar a ver cómo se interrelacionan algunas estrategias argumentativas y genéticas. Para eso lo que Hume va a hacer es el estudio de cómo se van formando ciertas creencias y ciertas hipótesis en función de la revisión de creencias previas. Algunas creencias se forman en función de ciertas características o tendencias naturales de todos los seres humanos, pero ninguna

se produce a partir de la revisión consciente de esas creencias previas que se forman de una manera irreflexiva. Eso empieza a generar una especie de dinámica de revisión racional de esas creencias.

Para este examen, él maneja otra distinción que es entre el vulgo y los filósofos o sabios. El vulgo somos todos en la medida en que estamos en nuestra vida habitual y común. Filósofos somos en la medida en que empezamos a reflexionar sobre algunas de nuestras creencias y sobre nuestra vida común. Todo el examen consiste en una serie de secuencias de distintos pasos en esta dinámica de formación y revisión de creencias. Esto ya lo había hecho Hume en el *Tratado*, particularmente con el examen acerca de las creencias acerca del mundo externo, con lo cual no es que se compromete con decir algo con respecto de si se puede solucionar o no, -él muestra que no hay razones suficientes para decidir la cuestión. Pero lo que hace es examinar esta dinámica:

- El vulgo
- Paso 1: Escepticismo 1
- Paso 2: Ocasionalismo restringido
- Paso 3: Escepticismo 2
- Paso 4: Ocasionalismo generalizado.
- Paso 5: Crítica 

	al método
	a la idea

Se parte del vulgo (de la mayor parte de la humanidad), - esas son distintas expresiones que no tienen un carácter peyorativo sino que somos todos en nuestra vida corriente. Lo que Hume señala es que habitualmente, para todos aquellos fenómenos con los cuales estamos muy familiarizados, no requerimos ningún tipo de explicación, y además tenemos la creencia de que percibimos su fuerza directamente. Hay una nota donde él habla acerca de cuál es esta idea que confunde el sentido común o la

perspectiva del vulgo como si fuera la idea de conexión necesaria. Hume dice que es la idea vulgar, imprecisa, que de ninguna manera es el original de la conexión necesaria. Esta ilusión tiene que ver con la percepción de la resistencia corporal. En este caso hay un análisis referido a Locke, quien también había intentado mostrar, de alguna manera indirecta, cómo podría surgir esto por nuestras experiencias vinculadas a la resistencia corporal, es decir: si quiero avanzar y no puedo mover algo, entonces parece que percibo una cierta fuerza y algunos poderes en el caso de la obstrucción por parte de algunos materiales, y no de otros. Locke había hecho esto de una manera indirecta que no se confundía con la conexión necesaria.

Hume señala que desde el punto de vista de nuestra vida corriente, creemos que tenemos esa percepción directa del poder o de la necesidad. Pero el punto importante es que por eso creemos en cuanto a los fenómenos con los que estamos familiarizados, que no requieren de ninguna explicación. Percibimos los poderes y no hay ningún misterio. Sin embargo, aparecen los problemas cuando se producen fenómenos que desestabilizan nuestra experiencia habitual o la sacan de sus habitualidades. Por supuesto que cuando empiecen a ver los ejemplos, dirán que hay que y historizar bastante para entender estos casos: no es lo mismo el sentido común en la época tecnológica que en la época de las cavernas. Pero el punto es que Hume nos muestra cómo hay un mundo de hábitos donde hay cosas que no nos llaman la atención y puede haber cosas que lo desestabilicen, para eso vamos a encontrar una explicación. Hume cita epidemias, terremotos, prodigios de cualquier tipo. Piensen incluso un tema cercano a su época: el famoso terremoto de Lisboa. Pero se refiere a lo que desestabiliza, y es ahí cuando nos damos cuenta que necesitamos una explicación.

Hay otra operación que se realiza desde esta perspectiva, para ofrecer esa explicación. Esto tiene que ver con una primera génesis de una hipótesis teológica,

porque lo que habitualmente se hace es precipitar lo más conocido sobre lo desconocido. Lo más conocido son nuestras circunstancias de vida actual. Como desconocemos las causas intermedias, incluso del movimiento de nuestro propio cuerpo, y creemos que la voluntad domina sin esos mecanismos intermedios, la explicación más habitual es la de respetar la voluntad ya no humana sino más poderosa, que explique por qué pasan estos fenómenos extraños que corrompen la habitualidad. Esto se presenta como un mecanismo no racional - uno puede encontrar muchas notas de textos de Hume que van en la dirección de esta explicación. Desarrolla esta línea en textos como la *Historia natural de la religión* en el sentido de que no es casual que en una cierta época de la humanidad se hayan desarrollado este tipo de creencias. Pero lo que es interesante son esos mecanismos: la ilusión de creer que no se necesita de una explicación porque se percibe directamente, y por otra parte un mecanismo proyectivo desde lo conocido a lo desconocido, lo que está muy vinculado con lo referente a la inferencia causal. Esta inferencia se proyecta desde las conjunciones constantes a situaciones nuevas como si se fuera a dar también la misma situación. En algunos casos puede fallar. Lo que se proyecta -en el caso de Hume - es una voluntad que rige, como si la voluntad fuera algo más sencillo al ser captable directamente. Con eso se construye una hipótesis explicativa que es la hipótesis teológica.

Una vez que tenemos eso, lo que viene es una revisión de esa hipótesis por parte de los filósofos: comienza la investigación. Hume está pensando particularmente en cartesianos como Malebranche que es ocasionalista, quien operando con tesis cartesianas sostendrá que en el fondo la única causa en el sentido pleno, pero también la única sin que haya causas intermedias, es Dios. No puede haber otras, porque en los otros casos se puede mostrar que hay argumentos en contra de causalidades intermedias

o en el ámbito de la naturaleza. Eso resulta muy sorprendente, pero van a ver cómo hay una reconstrucción de este camino.

Entonces el primer paso dice que los filósofos, a partir de la investigación, se dan cuenta que incluso en los acontecimientos más familiares, la energía de la causa es tan poco ininteligible como el más insólito caso, y que sólo aprendemos de la experiencia en la conjunción constante de objetos sin ser jamás capaces de comprender nada semejante a una conexión entre ellos. Ese es el primer paso en la revisión: es un paso escéptico. La investigación arroja ese resultado: el vulgo claramente se engaña ya que aún en los casos familiares no se percibe lo que dicen percibir. Eso no es simplemente Hume, está recogiendo opiniones de varios post- cartesianos. Lo que hace es reconstruir toda la polémica de la causalidad desde Descartes hasta él, pero a su manera. El primer paso es la investigación y el resultado de la investigación es esta primera forma de escepticismo, es decir, un primer paso escéptico.

Pero ahora viene otro caso. Hume dice que algunos filósofos se consideran "obligado por la razón a recurrir también a la teología". A partir del segundo paso interviene la reflexión consciente: son revisiones racionales, es la investigación que se puso en marcha. Pero ¿qué son esas exigencias de la razón? Esta pide justificaciones para todo, exige que se expliquen las cosas. Entonces, en la medida en que la razón opera bajo el imperativo de obtener explicaciones últimas, es la que sigue presionando en esta dinámica para encontrar explicaciones últimas. Lo que aparece vinculado con la razón no sólo es la reflexión sino también el pedido de justificación última. Ustedes ya saben y pueden ya ver cómo hay tendencias de la razón a querer llegar a completar algo en el orden de la explicación

¿Por qué la razón nos obliga a recurrir a la teología? Se reconoce el primer paso, pero ahora se dice que la voluntad funciona como el modelo de dónde obtener nuestra



comprensión de la causalidad. Entonces, para poder explicar los fenómenos de la naturaleza, evidentemente por nuestra voluntad no podemos explicarlos, pero sí a partir de otra voluntad. Como que no habría causalidad en sentido propio en la naturaleza sino que siempre sería la intervención de una decisión voluntaria con ocasión de conjunciones constantes.

Entonces, el paso 2 sería el ocasionalismo. Pero podemos pensar que en esta primera versión es restringido porque lo único que hace es vaciar de poder productivo a la naturaleza y reservarlo para el caso de todas las voluntades, sean finitas o infinitas. Lo que pasa es que para explicar la naturaleza se recurre a esta mega-voluntad. Se habla de ocasionalismo porque lo que se está tratando de señalar es que, a pesar de que nos parezca que hay poderes productivos en la naturaleza, no hay nada, es totalmente improductiva, y lo que tiene lugar es la intervención divina con ocasión de algo que se modifica en la naturaleza. En el caso particular de levantar mi brazo, si lo quiero hacer, no es que hay un poder en el orden de lo corporal, para nada, sino que sería una correlación efectuada por Dios en cada circunstancia en donde se producen estas modificaciones. Es una teoría muy rara, pero no importa. Lo importante es que vean la dinámica que reconstruye.

El paso tres es otra vez la investigación: lo que muestra es que en el caso de las voluntades finitas es tan ininteligible como en el caso de la naturaleza - por lo que mostré antes. Entonces quedan dos posibilidades: que desechemos la hipótesis teológica o que esta hipótesis también se generalice. Entonces, el resultado de la investigación es también el escepticismo, pero ahora referido a lo mental finito.

El paso cuarto es que, otra vez tratando de buscar explicaciones de las cosas, no es que queremos abandonar el juego de la razón que pide explicaciones últimas. De ese modo aparece otra hipótesis. Los ocasionalismos no son creencias, son hipótesis que

generan los filósofos. Sólo en el caso del vulgo tenemos creencias. Pero una vez que yo empiezo a generar hipótesis, no es que los filósofos se las creen sino que son hipótesis explicativas de trabajo. Y esto es importante porque no es que puedo crear creencias a partir de la reflexión: yo no creo lo que quiero. Puedo generar hipótesis extravagantes que sean explicativas, pero una cosa es que tengan fuerza en la explicación y otra cosa es que yo las llegue a creer porque los mecanismos generadores de las creencias pueden ser otros. Esta hipótesis dice que la interacción mente/cuerpo y la intra-acción de la mente en sí misma, particularmente en la comprensión de las ideas -está pensando en la captación de las ideas innatas de un cartesiano - no es sino la revelación que nos hace nuestro creador. Acá lo que aparece es esta teoría de Malebranche de raigambre agustiniana, que dice que cuando estamos haciendo la intelección de las ideas lo hacemos en la mente divina porque la mente humana no tiene ningún tipo de poder. Directamente la mente divina es la que se nos revela en aquello que parece nuestro propio ejercicio y nuestra autonomía de pensamiento, pero en realidad no es tal. Lo que hacen estas teorías es mostrar que toda la creación es completamente impotente, esta vaciada de todo poder, y todo el poder lo conserva Dios solamente. Lo que nos parece de otra manera son las intervenciones directas de Dios, no hay mecanismos intermedios, Dios no delega. Uno podría pensar que Dios crea a la naturaleza como un reloj que después funciona sólo, pero no es así porque implicaría que Dios le dio un tipo de poder a la naturaleza material. Y lo mismo habría que entender que pasaría con las voluntades finitas de los seres humanos: crea y deja que a hagan y deshagan, pero esto no es así en esta versión. Lo que hay que entender es lo siguiente ¿por qué el ocasionalista se ve obligado a generalizar su hipótesis? Porque acepta los pasos de la investigación. Hume tuvo una influencia importante de estos análisis de Malebranche para mostrar efectivamente que uno no percibe de manera directa el original de la conexión

necesaria. De eso se vale. Pero encuentra que las hipótesis que se van produciendo a partir de las investigaciones que se realizan, van en esa dirección.

Una vez que llega allí es el último paso, y es la crítica que va a realizar a esta hipótesis teológica. Para mostrar la idea de conexión necesaria nos vimos obligados a remontarnos hipótesis muy complicadas y lejanas. La crítica que él va a realizar es doble: por un lado apunta la metodología, es decir a las formas inferenciales por las cuales se podría arribar al método por el cual se va a sostener esto. El otro apunta a la idea de que Dios está operando en esa hipótesis ocasionalista.

Empecemos por el método: Hume sostiene que la única forma de llegar a sostener eso es a través de inferencias que no son a priori sino justamente causales, probables. Entonces ¿cómo es posible emplear inferencias de este tipo para llegar a conocer algo del orden de la divinidad? Lo que dice es que es imposible, porque las inferencias causales, aún cuando no tengan fundamento, siguen parámetros de funcionamiento que las restringen estrictamente al orden de la experiencia, porque si no hubiera conjunciones constantes, no podría pasar a la conclusión del razonamiento causal. Pero en el caso del ocasionalismo, cuando nos queremos ir del ámbito de la experiencia, no tenemos conjunciones constantes ¿cuántas veces hemos visto la voluntad divina en conjunción con sus operaciones? Nunca. Estamos partiendo de algo que supuestamente es conocido hacia algo que es desconocido, y desde allí queremos explicarlo. Lo que aparece en esta crítica es la limitación de la inferencia causal al ámbito que la experiencia. Sabemos que es un mecanismo que usamos los seres humanos.

En la sección 9 generaliza la hipótesis a todos los seres vivos y la conecta con la biología, pero a pesar de eso hay un ámbito de aplicación, el ámbito de la experiencia. Yo sólo podría abandonar justificadamente el ámbito de la experiencia si pudiera

establecer conjunciones constantes entre lo que se me presenta y algo otro, pero justamente eso no lo tengo. Las conjunciones constantes son una vinculación A-B que se repite por un número  $n$  de casos. Pero tanto A como B en los casos investigados hasta ahora, son siempre sensibles, pertenecientes al ámbito de la experiencia. Y si tengo que A pertenece a la experiencia, pero B no pertenece a la experiencia, entonces nunca tuve esta base empírica de la conjunción constante. Eso me estaría llevando a trascender ese ámbito. Por lo pronto hay una limitación en el rango de aplicación - eso desde el punto de vista del método. Con esto se está diciendo que, las pruebas causales de la existencia de Dios no funcionan, y esta es la razón: porque las inferencias causales dentro de cierto rango, las usamos aún cuando ya mostramos que no tienen una fundamentación, pero lo que también se muestra en este examen es que sólo se pueden seguir usando dentro del ámbito de la experiencia y no abandonarlo; esto es así porque las condiciones de aplicación se pierden por completo y se torna incontrolable el empleo de este tipo de inferencias. Con lo cual está bloqueando la posibilidad de remontarse en una cadena causal hasta un principio último.

Acá aparece una forma en la que define Hume a la metafísica con dos expresiones. La primera es la metafísica como un "país de hadas", algo del orden de lo inventado por la imaginación. Por otra parte también la otra expresión que usa es "una experiencia fantaseada". Como si efectivamente pudiéramos tener una experiencia de algo que no tenemos y sin embargo, así como el vulgo tenía la ilusión de que percibía directamente algo, así también acá algunos pueden creer que tienen una verdadera experiencia cuando en realidad no hay tal cosa. Lo que aparece ahora es que, estas hipótesis que se van generando, son del orden de la fantasía, y los mecanismos sobre los que se quieren usar no las sustentan. Esto le abre el camino a Hume para averiguar si

hay otras vías para explicar estas producciones imaginarias. Por ahora hasta acá es una crítica argumentativa.

La otra crítica es a la idea de Dios. Lo que dice es que todo lo que nosotros podemos saber en un sentido que sea controlable del término "Dios" cuando estamos pensando en este fenómeno de la voluntad divina, es por lo que nosotros sabemos de nosotros mismos, de nuestra voluntad. No tenemos otro referente porque no tenemos una captación inmediata de Dios ni de su poder productivo. Lo que se hace es pensar a Dios en función de nuestra constitución como seres voluntarios, y como nosotros somos tan incomprensibles para nosotros mismos, no es que apelar a esta idea nos va a permitir entender algo, porque es completamente ininteligible cómo funciona la productividad divina. En ese sentido es una crítica a la idea de Dios: lo que hay es un resabio de la proyección antropomórfica de la concepción vulgar. Lo importante es ver que desde el punto de vista racional, no aporta nada explicativamente porque lo único que yo entiendo cuando hablo de la voluntad de Dios es, o bien una voluntad humana y por lo tanto no me permite solucionar el problema, o bien algo tan distinto, tan heterogéneo, que no tiene nada que ver, y entonces ya no sé ni de qué hablo; esto último es como si dijéramos que lo infinito es trascendente en el orden de toda comprensión, pero eso me lleva a la mística y no a una explicación racional. Con esto lo que él nuestra es que la hipótesis no explica racionalmente lo que debiera explicar.

Fíjense que hay una mezcla entre el orden de la producción de la fantasía y las exigencias de la razón: la razón quiere más explicaciones y presiona para satisfacer esta necesidad de explicación última. Ahí aparecen estas formas de construir hipótesis donde interviene la imaginación.

Con esto habríamos agotado en esta estrategia argumental, el examen semántico: no habría ningún tipo de impresión original para el término; a su vez si no hay

impresión no hay idea, y estamos corriendo el riesgo de que "conexión necesaria" sea sólo un grafema o un sonido y nada más. Con esto cierra la parte 1 de la sección 7.

Sin embargo dice en la parte 2, que hay un lugar todavía donde podemos encontrar el original de la idea de conexión necesaria. Lo hace para mostrar cuál es el sentido que hay que darle, y el único que se le puede dar en función del examen hecho hasta ahora, a menos que, según sus estrategias argumentativa, venga otro y traiga que es esa la impresión y él la examinará, pero intenta ser exhaustivo y por eso es importante mostrar que el examen agota las distintas vías para examinar esta cuestión. Lo que quiero decir es que, para mostrar cuál es esa impresión original, lo que hará es vincularlo con el análisis genético de la sección 5.

Si hay un original tiene que haber una impresión. Pero esa impresión no proviene de los objetos externos, tampoco la percibimos de manera directa en nuestro poder de dominio del cuerpo y de la propia mente, no hay una percepción directa de ese mecanismo productivo. Esta perspectiva de la voluntad es la perspectiva del agente, del que acciona. Sin embargo hay algo: un sentimiento. La impresión original de conexión necesaria es un sentimiento, pero un sentimiento cuya génesis va a explicar porque es un sentimiento que no aparece cuando lo que uno hace es investigar casos aislados. Si es algo que uno percibe de manera directa tomando un solo caso, debería percibirlo ya sea en la naturaleza o en mí mismo. Sin embargo uno repite por ejemplo la conjunción "quiero levantar mi brazo/levanto mi brazo". Esto es algo que yo puedo repetir: el dominio corporal que tengo de mi cuerpo es algo que aprendí. Pero si uno analiza los contenidos dados caso por caso, no va a encontrar algo distinto. Si tomo un caso de conjunción constantes y tengo A vinculado con B, y luego tengo otros casos iguales y los analizo, siempre tengo la misma información, nada va a variar porque tenga uno o cuarenta. Entonces, no haya algo distinto que aparece en el orden de los objetos de la

contemplación ya sean éstos objetos externos o internos, cuando yo me contemplo a mí mismo (al levantar mi brazo). No hay nada distinto. Sin embargo nosotros sabemos que cuando se produce la conjunción constante hay otro mecanismo que opera: el hábito o la costumbre. Eso está a espaldas del sujeto, no lo veo de manera directa, es una hipótesis que yo hago acerca de eso. Sin embargo lo que empieza a pasar es que a medida que se dan las conjunciones constantes hay un fenómeno nuevo que no está del lado de los objetos sino del lado del sujeto, es un sentimiento distinto, el sentimiento que acompaña a la inferencia. Cuando se repite la conjunción, la costumbre nos lleva a tener la expectativa, y ese no es un razonamiento consciente - Hume lo describe de muchas maneras: tener la expectativa, atribuirle una fuerza de adhesión. Esa fuerza, esa expectativa, eso es algo que empiezo a sentir cuando empiezo a tener muchos casos: con la repetición tengo un sentimiento nuevo. Este sentimiento en algún sentido, es el sentimiento de la experiencia, de esta expectativa. O sea, el original de la idea de conexión necesaria es lo que él llama una impresión de reflexión y es este sentimiento que acompaña a la inferencia causal. Eso es lo único nuevo que aparece: un sentimiento. O sea, no hay nada conectado en las cosas, sino que está conectado en la imaginación. Es una conexión en la imaginación pero vivida por parte del sujeto como una conexión de las cosas. Insisto: no es que yo esté percibiendo mi poder de actuar sobre el cuerpo, porque si eso fuera así sólo tendría que lograrlo en un único caso. También respecto de la comprensión de mi mismo necesito que se den las conjunciones constantes que se dan, y por lo tanto es recién a partir de allí, no como agente sino como espectador, que surge este nuevo sentimiento. Es en el espectador donde aparece algo nuevo, no en el objeto que se observa. Como agente tengo otra perspectiva, porque me concentro en el presente y tengo muchas ilusiones. Pienso que comprendo perfectamente todos esos

poderes, etcétera. Es en el espectador donde aparece algo nuevo, no en los objetos, sean internos o de la naturaleza.

Fíjense cómo enlaza la explicación de la sección 5 con esta explicación genética que da de este sentimiento, que es lo único que puede ser el original de la idea de conexión necesaria. Pero esta idea en un sentido estricto, es inconcebible: no es que la comprendo con el sentimiento. Esa es la solución escéptica: no se soluciona la cuestión. La idea de poder, de conexión, en realidad son palabras: son inconcebibles. El sentimiento y la circunstancia de un mecanismo que aparece, es algo indirecto en la explicación. No es que se capte lo que es producción, poder o fuerza causal; eso es inconcebible y sigue siendo así. Tienen que enfatizar eso: es la solución escéptica de algo que aparece conectado con el funcionamiento no racional de cómo se forma la inferencia causal. Ese sentimiento es el original: podemos seguir conservando un sentido para estos términos, pero va a ser ese y no otro.

A partir de acá Hume llega a lo que llama las definiciones de causalidad -la parte de abajo del cuadro de la clase pasada remitía a esto. Dice que se pueden dar dos definiciones acerca de la causalidad, definiciones que son el resultado de la investigación, es decir, lo que estamos autorizados a decir o entender cuando hablamos de causalidad y de conexión necesaria, y no más que eso. Son definiciones que responden a esta investigación empírica y escéptica. Dice que las definiciones son equivalentes. Una de las definiciones tendrá como núcleo la conjunción constante, y la otra tendrá como núcleo la inferencia. La primera es de orden objetivo: la conjunción constante; y la otra es de orden subjetivo: la inferencia; si bien la palabra "subjetivo" es difícil y hay que cuidarla mucho en estas distinción.

Veamos cómo la presenta en la sección 7. En las secciones posteriores como la 8 y demás, opera directamente con esta noción revisada de causalidad y la da en su



versión más simplificada que es la conjunción constante de casos semejantes o bien la inferencia asociada. Pero acá dice un poco más:

*"Un objeto es seguido de otro cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo, o bien el segundo objeto nunca habría existido si el primer objeto nos hubiera dado."*

Estas caracterizaciones corresponden a la primera definición. Esta sería la circunstancia objetiva más que la condición objetiva. Hablo de circunstancias porque como dije, la conexión necesaria es inconcebible, por lo tanto lo que hacemos es operar a través de rodeos, a través de las circunstancias de presentación externa. Se dan cuenta que en esta definición está diciendo más cosas que la conjunción constante. En la primera versión usa la palabra "todos los objetos" y en este "todos" hay un intento de rebasar la conjunción constante que es un conjunto finito, a un "todos" que justamente lo excede. Este "todos" en este vocabulario cuantificacional, en la segunda versión de la definición se traduce al vocabulario de lo contra-fáctico: si no se hubiera dado  $X$  no se hubiera dado  $Y$ . Fíjense que es otro mecanismo lingüístico que tenemos, al igual que esta palabra "todos", para rebasar siempre los casos limitados cuantitativamente. Esto quiere decir que en la primera definición hay algo que no está apoyado. Es cierto que Hume tendría que insistir una vez más en la coordinación entre las dos definiciones y decir que no son dos definiciones separadas sino dos aspectos necesarios de la misma cuestión. Es decir, siempre se está hablando de circunstancias externas, pero serían las dos circunstancias externas que se requieren para darle un sentido a la noción de causalidad. De otro modo parece que, a partir de estas formulaciones, él está introduciendo algo que su análisis no avala.

Vamos en la segunda definición. Esta es la circunstancia subjetiva. La primera era del lado de las conjunciones constantes. Esta es lo que pasa en el sujeto; dice:

*"Un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento del otro..."*

Esa es la inferencia. En otra sección les habla simplemente de conjunción constante de objetos similares y de la inferencia asociada: la expectativa.

Estudiante: ¿Hume pretende que la definición 1 con sus dos formulaciones sea equivalente a la definición 2?

Profesor: No es muy preciso en eso, dice que son dos definiciones. En la primera versión las dos formulaciones que hace son equivalentes. Pero son dos formulaciones de la circunstancia objetiva, la conjunción constante. El problema es que esta definición parece rebasar la conjunción constante. Y parece que él piensa que es una formulación relativamente independiente de la definición 2 justamente por eso: si sólo fuera la conexión constante no estoy definiendo lo que quiero definir. Con la causalidad lo que entendemos es que también en los nuevos casos pasaría lo que pasó hasta ese momento. Cuando hacemos esa extensión lo hacemos con la palabra "todos": aún los casos no experimentados, o bien en términos de esta relación hipotética de "si... entonces". Entonces, parece ser una definición relativamente autónoma de otras circunstancias y por eso justificaría hablar de dos definiciones. Con la otra pasa lo mismo: aparece un "siempre", otra vez estas palabras que generalizan. Entonces parecería ser relativamente independiente de la primera. Las dos tienen estos problemas de producir términos que

parecen escamotear algo o que hubiera una circularidad en el fondo porque hay algo sin explicar. Tal vez una posible solución al problema es decir que no son en realidad dos definiciones, sino dos circunstancias que se necesitan para comprender el fenómeno.

La cuestión es que Hume llama a estas, sus dos definiciones de la causalidad. Estamos autorizados a decir que se entiende de una manera clara y distinta, bajo el vocabulario de la causalidad, a partir del examen empirista, que es un examen que tiene conclusiones escépticas. Podemos seguir usando la noción de causa, de hecho operamos en términos de inferencias. No se suspenden las inferencias causales porque ya estamos mostrando que los argumentos no concluyen. Justamente él quiere mostrar que son mecanismos naturales que no se suspenden por eso. Supongan que soy un científico, un biólogo, y necesito usar la noción de causa. La puedo usar, pero según Hume, tiene que ser la noción revisada de causalidad. Vamos a ver que hace el examen en términos de esta causalidad acerca de la libertad en la sección 8. No es que dice que el resultado del examen escéptico es que no hay más ciencia empírica: hay ciencia empírica en el sentido de una conducta reflexiva donde yo quiero, además de las creencias naturales que se formaron, investigar otras conjunciones constantes para formular hipótesis, revisarlas, etc. Todo eso está bien, pero opera sobre esta noción de causalidad y sobre los términos de restricción que ya vimos que tenía.

Bien. Con esto termina básicamente esta sección 7 con todo el análisis de la causalidad. Al final de la sección 7 hay una recapitulación de todo lo que hizo hasta el momento.

Antes de hacer una pausa me gustaría sistematizar un poco esta cuestión de los límites del conocimiento. Hay tres sentidos de limitación del conocimiento causal.

### **“Conocimiento” causal**

1. Sin justificación racional
2. Limitado a la esfera de la experiencia – No puede aplicarse al ente en tanto ente
3. Limitado a la esfera de la acción

"Conocimiento" lo pongo entre comillas porque no se va a poder entender la noción estricta y tradicional de conocimiento como creencia verdadera justificada. Justamente uno de los sentidos en los cuales está limitada, es que no está justificado racionalmente este saber causal. Es algo con lo cual nos familiarizamos, aprendemos a partir de la experiencia, pero no hay justificación. Entonces, no es que está formado racionalmente ¿quiere decir esto que cuando soy un científico y aplico un razonamiento causal soy un irracional? No. Quiere decir que yo como científico, tengo que conocer estos límites para saber en qué medida estos mecanismos formadores de creencias tienen el rango de funcionamiento que más o menos hacen que sean confiables. Pero una cosa es ser confiable y otra cosa es que esté justificado. Como si dijera que la tarea reflexiva de la ciencia empírica opera también sobre las condiciones de la naturaleza humana, y que eso no lo puede fundamentar, es como una base no-racional.

El sentido de la limitación es el rango de aplicación. No es que lo puedo aplicar al ente en tanto ente; para nada. No puedo hacer un uso del conocimiento causal en términos de la generalidad ontológica del ente en tanto ente, porque eso implica rebasar el marco de la experiencia. Entonces, el segundo sentido de la limitación es que no puede salirse de la esfera de la experiencia. Esto tiene varios sentidos: si estoy limitado a los términos probabilísticos en los que están expresadas las conjunciones constantes sería un usuario responsable del conocimiento causal. O sea, que cuando uno los está usando de manera reflexiva y consciente en la ciencia, se tiene que dar cuenta de esta

base probabilística y estas inferencias hechas reflexivamente tienen que ser hechas con el alcance que efectivamente tienen los datos con los que contamos. La formulación negativa es que, este principio no puede aplicarse al ente en tanto ente, es decir, no podemos tener un principio metafísico de causalidad como tenía Descartes. No solo simplemente porque es un principio de asociación, sino que además cuando lo uso estoy restringido al ente en tanto empírico. Con eso elimino este punto de vista del objeto propio de la ontología.

Hay otro sentido de la limitación muy conectado con el anterior. Siempre va a estar conectado en última instancia con la acción, porque lo que se mostró es que es un mecanismo puramente biológico en su última forma de ser explicado. Es algo propio de los seres vivos, y eso quiere decir que si uno lo que pretende es tener una especie de racionalidad pura, contemplativa, al estilo de la teoría clásica, está cómo violando esta limitación. Lo que querría decir esto es que no habría una posibilidad de una racionalidad desvinculada por completo de este ámbito de pertenencia. A esto se lo puede decir de otra manera: se está excluyendo la noción de teoría pura no sólo clásica, sino también cartesiana. No podría darse esa teoría pura ni por la justificación racional (porque no hay justificaciones últimas) ni tampoco porque pueda acceder a ese objeto propio de la metafísica tradicional, ni tampoco porque pueda tener un punto de vista completamente contemplativo separados de la praxis y la poiesis. Está bloqueando los distintos aspectos que le daban sentido a la noción de “teoría” más tradicional. Se puede usar la palabra "teoría" pero sólo respecto a las teorías científicas. Aquí se insinúa la vinculación instrumental del saber empírico a la acción. El instrumentalismo –anterior a Hume- es el que no pediría que tratemos de encontrar significados para muchos términos sino que simplemente mostremos el papel articulador que juegan en la evaluación de hipótesis. Tampoco estoy diciendo que Hume sea instrumentalista, lo que

digo es que a veces parece sugerir eso –en realidad sugiere muchas cosas. Lo más importante es cómo queda este conocimiento causal vinculado en última instancia a la esfera de la acción.

Para cerrar este bloque, quisiera repetir algo acerca de la sección 9 "Sobre la razón de los animales". No es casual esta sección para nada. Es un tema en el cual él insiste. En el *Tratado* insiste sobre la vinculación entre los seres humanos y los animales porque le parece que se entiende mucho más la conducta de los seres humanos si uno vincula esas conductas con las conductas animales. Al igual que los animales las conductas humanas tienen bases afectivas, sentimientos, y formas de conducta que en sus aspectos centrales no son reflexivas. No se duda de que haya una distancia entre la persona humana y el animal, justamente en la sección 9 hay una nota que muestra esas distancias. Pero esas distancias no son distancias que rompan los vínculos interesantes que se empiezan a crear entre la ciencia de la naturaleza humana y la biología. Si bien no se niegan las diferencias, esta movida de Hume es importante en la reubicación de las disciplinas, porque lo que tendríamos es que la ciencia de la naturaleza humana se conecta con la biología y se desvincula de la teología, de estas distintas concepciones antropológicas de la comparación entre los seres humanos y Dios. El mismo Descartes retoma la idea de los hombres hechos a imagen y semejanza de Dios. Lo que hace Hume es intentar cortar estos vínculos de muchas maneras. La sección 9 es una de esas maneras. También intenta demostrar que, en lo que se refiere a las conductas morales, tampoco está referido a la teología: se pueden entender autónomamente sin recurrir a Dios. El conocimiento, con las limitaciones que tiene, se puede entender sin recurrir a Dios, cualquier intento de justificar por estas vías la causalidad o lo que fuere, para Hume no funciona. En las secciones que siguen va a mostrar que las conductas morales

y prácticas, pueden ser autónomas respecto de la teología. Todas las discusiones teológicas que podríamos tener no afectan en nada a nuestras conductas morales. Por ahora tenemos esta vinculación con la biología, y este corte con la teología.

Bien. Descansamos unos minutos y después retomamos.

### **(Intervalo)**

Profesor Mendoza Hurtado: A partir de una pregunta que me acaban de hacer, voy a decir un par de cosas en relación a la bibliografía secundaria. La regla es que esta bibliografía es instrumental: ni lo que dice el profesor, ni lo que dicen los intérpretes, sustituye el trabajo que ustedes tienen que hacer con el texto. Si no tienen en cuenta esto, pierden la posibilidad de intervenir críticamente y decir que algo no estaba en el texto. En el caso de Descartes eso pasa constantemente. Hay interpretaciones que dicen más de lo que dice un alumno en un parcial, entonces lo que pasa por alto es que son interpretaciones que requieren de mucha justificación. Toda la bibliografía y lo que el profesor dice no es más que una ayuda para que ustedes se familiaricen con estos textos clásicos de la filosofía.

En cuanto a la bibliografía que les puede ser útil: lo primero que pueden usar son los manuales recomendados: el de Reale y de Lamanna. Si quieren un libro para iniciarse en Hume, les recomiendo el de Barry Stroud. Está traducido, y lo pueden encontrar en la biblioteca del cuarto piso.

Otro libro que es muy bueno, pero que no recomiendo como inicio, es el de G. Deleuze *Empirismo y subjetividad*. Es un libro breve pero justamente en su brevedad intenta abarcar toda la producción de Hume, lo cual supone que ustedes ya deberían conocer los textos de Hume para poder abordar este libro con relativa utilidad; es decir no lo recomendaría para este momento.

Tienen traducido al español el libro de Rábade Romeo *Hume y el fenomenismo moderno* -también en el cuarto piso. También les pueden servir unos tomos breves editados por Paidós. El tomo sobre el empirismo británico está compilado por O'Connor, allí van encontrar por supuesto a Hobbes, Locke, Berkeley, y a Hume. No así a Bacon.

Y otro clásico sobre Hume es el libro de Norman Kemp Smith que se llama justamente *Hume*. Es un libro de los años '40 y no está traducido. No es un libro para agarrarlo en una primera vez porque desarrolla interpretaciones muy particulares: abre vías para la interpretación naturalista de Hume. Pero es un clásico.

Y tienen también toda la bibliografía que figura en el programa, en ese caso dependerá de los temas que busquen.

También de Internet pueden bajar material sobre todos estos autores, que son muy útiles como guía. En su mayoría son textos que están en inglés. La editorial Routledge tiene colecciones de libros que son guías sobre obras, y son muy útiles. También hay unos libros muy buenos editados por la editorial Cambridge, los *Companion*, que están comentados por varios especialistas. Son muy actualizados.

Bien, esto es lo que les puedo indicar por ahora, creo que ya tienen bastante.

Continuamos con la segunda parte de la clase. Si quisiera desarrollar el programa que me había propuesto tendríamos que pasar muchas horas más hoy acá, de manera que no voy a poder realizarlo. La idea era mostrar cómo se aplica esta noción revisada de causalidad para tratar algunas problemáticas específicamente metafísicas, y luego poder acceder a la sección 12 que es la que trata sobre el escepticismo, porque es donde Hume retoma, luego de haber recorrido todo el proyecto, varias de las caracterizaciones que dio de la filosofía en la sección 1. Entonces, lo que voy a intentar



hacer es una breve referencia a la sección 11; me voy a concentrar en la sección 8 en el tema de libertad y necesidad; y voy a ver si puedo decir algunas cosas sobre la sección 12.

Este comienzo de la sección 8 lo que hace es tematizar qué tipo de disputas hay en la filosofía, como para intentar ver si puede clasificarlas y distinguirlas. En el comienzo de la sección 8 se refiere a eso y hace una especie de diagnóstico de algunas de estas disputas que son endémicas, constantes en la historia de la filosofía: disputas que están atravesadas por contradicciones, paradojas, y algunas son inexplicables e irresolubles. Entonces, el problema para Hume es hacer un diagnóstico acerca de por qué no se pueden solucionar los problemas que se discuten, dado que tantas inteligencias discuten sobre eso; cuáles son los problemas para que esto pase. El da por supuesto -al igual que Descartes-, que todos los seres humanos tienen la misma razón, o sea, no entra en la cuestión de la diversidad radical que podría existir entre los distintos seres humanos, diversidades ya sean culturales o lingüísticas; no entra en eso. A Hume le interesa mostrar que por sobre la diversidad que podamos encontrar, tenemos constantes propias de los seres humanos que incluso son constantes que los acercan a las conductas de los seres vivos, es decir, que son constantes más generales todavía. En la sección 8 que trata sobre la libertad y la necesidad, vamos a ver que trae a primer plano el problema de la diversidad cultural porque él mismo querrá sostener que hay una regularidad en este ámbito de las acciones de la voluntad. Esto nos lleva a la premisa que va a aceptar: que todos los seres humanos tienen más o menos la misma razón, entonces no es por eso que haya estos ámbitos de discusión constante y endémica como en la metafísica.

1. Cuestiones trascendentes a la experiencia (vida común): secciones 7.1; 8.2; 10; y 11.
2. Cuestiones que se relacionan con ambigüedades de los términos: secciones 7 y 8.

Básicamente dos tipos de cuestiones para Hume. A unas las podríamos llamar cuestiones trascendentes. Estas cuestiones son trascendentes a la experiencia, o como él dice, a la vida común -que va a ser la expresión favorita que va a utilizar en muchos lugares. La experiencia es algo muy recortado, pero la vida común es nuestra vida diaria en el ámbito de la acción, en el ámbito social, entonces "experiencia" es un término mucho más técnico. La vida común es el lugar donde siempre estamos instalados. Acá se refiere por ejemplo a cuestiones teológicas, nadie se encuentra en la vida, en la experiencia, nadie se encuentra con Dios. Pero también se refiere a cuestiones metafísicas trascendentales: hablamos del ente en tanto ente, queremos saber los primeros principios y causas, y esto no es algo que sea directamente accesible. Entonces, las cuestiones de la metafísica cosmológica, teológica y de ese estilo son trascendentes, escapan a este ámbito de la experiencia de la vida común. Pero también se refiere a cuestiones que podríamos llamar *teodiceicas* que tienen que ver por ejemplo con la naturaleza del mal. Si se acepta la existencia de un dios absolutamente bueno, hay que ver cómo compatibilizar eso con la situación de los males que uno efectivamente percibe. Se hace referencia a éstas cuestiones en la sección 7. 1; también en la sección 8. 2, y en la sección 11. Esta última plantea un tipo de argumento acerca de la existencia de Dios que Hume llama el "argumento del diseño" y que en términos de Kant es el argumento físico-teológico.

Las cuestiones del primer tipo, o sea las trascendentales, son endémicas ¿por qué? Porque son irresolubles en el sentido en que no hay mecanismos inferenciales de

los que podemos usar, que nos permitan decidir las. Esto es una crítica epistemológica: no se pueden decidir. Entendemos de qué se habla en algunos casos porque hacemos extrapolaciones, pero aun cuando entendemos, no hay razones suficientes para decidir ni a favor ni en contra. Entonces, siempre vamos a seguir discutiendo y seguiremos haciéndolo acerca de estas hipótesis alternativas.

Pero también hay otro tipo de cuestiones que se relacionan con ambigüedades en las expresiones en los términos. Hace muchos siglos que estamos discutiendo acerca de la necesidad y la libertad. Lo que ocurre es que estas discusiones están acompañadas por ciertos engaños o ilusiones que las rodean y hacen que sea difícil darse cuenta de estas ambigüedades para, a partir de ellas, tomar una decisión. La cuestión de la conexión necesaria en cuanto a su núcleo metafísico es de este tipo: ustedes vieron cómo había una especie de génesis de la idea vulgar de conexión necesaria, justamente como una ilusión de creer que percibimos de manera directa algo, y ahí vemos que por un lado, parece que se le da un sentido a la noción de conexión necesaria que no es el que estrictamente le corresponde, y se pone en otro lugar, y el que debería estar allí explicado y explicitado, ese no está nunca. Estas cuestiones están acompañadas por ese tipo de ilusión. De este tipo entonces, tenemos la sección 7, la idea de conexión necesaria, y en la sección 8 la cuestión de la necesidad y de la libertad.

Son cuestiones de tipos distintos, porque las cuestiones trascendentales no se pueden solucionar: no hay que pronunciarse racionalmente sobre eso. En cambio, las cuestiones que se relacionan con ambigüedades en los términos, se pueden decidir en función de las operaciones que se realizan. Y esto nos lleva a que, así como pudimos decidir según Hume cuál es el original al que estamos autorizados atribuir a la idea de conexión necesaria, lo mismo va a pasar en relación a la necesidad y a la libertad. Luego

de la investigación empírica de la causalidad, podremos resolver esta disputa acerca de la necesidad y la libertad- esa es la pretensión que él tiene.

Las cuestiones el primer tipo llevan a un país de hadas o también a una experiencia imaginada. En la sección 11 habla de las atribuciones imaginarias que se le realizan por ejemplo el ser supremo en función de las expectativas que tienen los seres humanos, es decir, como construcciones imaginarias. Ya les dije que la *Historia natural de la religión* es un libro posterior: va a tomar estas pequeñas líneas que va insinuando acá, que están como repartidas en distintas secciones, y va a unificar y a construir una historia consistente de la génesis de las creencias religiosas vulgares –porque hay religiones que son más populares y otras más intelectuales. Así como en la sección 7 recorre una dinámica de creencias y la revisión de creencias en relación a la cuestión de la causalidad en el ámbito de la modernidad, lo mismo hará con la historia de las religión para mostrar que hay una dinámica en el orden de transformación de esas distintas religiones.

Me interesaría comentar muy brevemente algo acerca de la sección 11 antes de ingresar en la sección 8. La sección 11 se conecta directamente con toda la crítica a la teología ocasionalista de la sección 7. Se llama "Acerca de la providencia y la vida futura": acá usa una estrategia distinta a la que desarrolla en toda la *Investigación* porque introduce un diálogo, hay distintas voces. Habla de un amigo muy aficionado a paradojas escépticas, y entonces pone en boca de este amigo un discurso que va a ser algo así como una apología de Epicuro. Epicuro defendería una tesis acerca de la insignificancia de las tesis y discusiones metafísicas para la vida civil: política, moral, de acción. El hecho de que pueda defender la posible inexistencia de los dioses, con esto querría mostrar que no tienen nada que ver, no tienen ninguna incidencia en estos

problemas de la vida civil, y esto no tiene consecuencias que sean peligrosas para la moral o la política.

Ya Hume en la sección 5, se había referido a aquellos que critican tanto el ateísmo filosófico como el escepticismo en función de sus consecuencias, es decir, pensando que las consecuencias serían peligrosas. La sección 5 muestra que, como las investigaciones escépticas realizadas en la sección 4 sacan a relucir estos mecanismos naturales no racionales formadores de creencias, por mas que mostremos que hay argumentos que no concluyen, no podemos alterar esos mecanismos, o sea, que nunca van a tener una fuerza tal como para distorsionar las formas de vida humana en sus aspectos más básicos: estas formas en las cuales nos familiarizamos con las regularidades más generales de nuestro entorno físico o psíquico/ corporal. Estas cosas no quedan desestabilizadas dado que las cosas que creemos no dependen de los argumentos, por lo tanto no pueden ser peligrosas. En esta sección el punto es el de las acusaciones de la peligrosidad moral o política que se atribuye a ciertas doctrinas, como si al negar la existencia de Dios, de un dios perfectamente justo, entonces eso tendría incidencias terribles para las conductas políticas y morales porque no habría frenos en las conductas. Éste tipo de argumentos que vinculan estas hipótesis metafísicas con las conductas, las encontramos ya en la *República* de Platón, o incluso antes. Pero es una parte decisiva y central para Hume mostrar la autonomía que tiene lo político, la vida en su aspecto político y moral, respecto de las cuestiones teológicas, y por lo tanto de la religión en la medida en que esta quisiera incursionar racionalmente en sus fundamentos.

En la sección 11 entonces, pone en boca de este amigo que se transforma en Epicuro, un discurso acerca de la defensa de esta autonomía, pero lo hará de manera que comienza como una crítica al argumento del diseño. Este argumento del diseño es el

argumento causal que, partiendo del orden visible del mundo (belleza del mundo) trata de remontarse hacia su causa. Éste señor amigo Epicuro señala que hay que seguir en esta aplicación de las inferencias causales, una serie de reglas que son las que justifican sacar estas conclusiones. Estas reglas -que no voy a desarrollar- Hume las había formulado en el *Tratado* como "reglas de uso de la causalidad en su versión revisada". El discurso de Epicuro muestra que el argumento del diseño excede la base empírica de que se dispone para sacar las conclusiones que se quieren sacar. Esto es así porque por lo pronto hay orden pero también hay desorden, hay bien pero también hay mal; no se pone en duda en ningún momento que el mundo haya sido creado por una divinidad. Lo que sí está en juego es cómo sería, qué atributos darle a este supuesto creador del mundo: tendría que ser con los méritos y exactamente con los mismos méritos del orden que demostramos y no más que esos méritos. Por lo tanto si empezamos a pensar que este dios es absolutamente bueno y esto nos trae un problema respecto del mal que vemos, eso es porque ya hemos excedido en parte aquello que podríamos proyectar o decir acerca de esa noción de divinidad que estamos mostrando.

La crítica a la teodicea apenas la comento muy brevemente: verán que no es una crítica meramente causal sino que apunta a lo paradójico; va a tratar de construir una paradoja en relación a esto de responsabilidad humana por un lado, y responsabilidad divina por el otro. Es un tipo de argumentación que ya vimos tal vez muy brevemente en situaciones anteriores, aunque no me referí demasiado a este tipo de críticas. Una paradoja vinculada a si Dios creó todo, también entonces hay que hacerlo responsable del mal que existe en el mundo. Entonces ¿cómo le podemos atribuir esa responsabilidad si es bueno? Por otra parte si negamos que hay mal, entonces estamos descargando a los seres humanos de la responsabilidad moral en el ámbito que en la vida común pensamos que tienen. Lo que hace Hume es entrar en conflicto con ciertos

criterios que utilizamos en la vida común cuando intentamos solucionar estas cuestiones metafísicamente. Eso lo lleva a mostrar la autonomía que tiene ese ámbito de la vida común. En la *Investigación* no entra -como sí lo hizo en el *Tratado* y en otras obras morales-, a mostrar estos sentimientos muy vinculados a la moralidad, es decir, algo que es completamente independiente de las discusiones teológicas; así como está este sentimiento epistémico de la conexión necesaria que es algo propio de la naturaleza humana, también hay sentimientos morales que son indistintos respecto a estas discusiones teológicas. Sería entorpecer las cosas, el tratar de resolver estos problemas en función de la teología.

El argumento del diseño lo hace recorrer una serie de objeciones y respuestas porque la primera contestación que le da al otro amigo, es la de traer contraejemplos del siguiente tipo: decir que habitualmente podemos hacer cierto tipo de extrapolaciones. Si me encuentro con una huella en la arena que parece de un pie humano lo más seguro es que haya habido otra huella, la puedo buscar y si no la encuentro es porque se borró, pero en ese caso lo que tengo es que puedo hacer una inferencia hacía algo, hacer una especie de hipótesis que podría confirmar, y entonces estoy rebasando-dice el objeccion- los datos. Es más, podríamos hacer hipótesis acerca de efectos posibles de la acción humana, aún cuando este movimiento nunca lo hemos visto. La respuesta es que esto lo podemos hacer en el caso de los seres humanos, conocemos el rango de posibilidades dentro de su accionar donde pueden moverse. A los seres humanos siempre los vimos con dos pies en una situación normal, por eso si encontramos una huella lo más probable es que haya otra huella en otro lugar. Con esto lo que hace es afinar el argumento para que no se vea atacado por esa objeción.

Luego de esto vienen críticas al argumento, paralelas a las encontradas en la sección 7. Una crítica que apunta a la idea de Dios -la que tenemos-, a los mecanismos

proyektivos antropomórficos y otra vez una crítica a la extrapolación de los mecanismos inferenciales más allá de la experiencia. Lean esa sección 11 que es muy linda y esta muy bien escrita. Trata además, la cuestión de las consecuencias políticas y morales de estos argumentos. Esa sección es una de las aplicaciones de la noción revisada de causalidad. La vamos a seguir usando, y el ámbito de aplicación es el de la vida común. A partir de ahí examinamos usos legítimos de esa noción.

Ahora veremos otro tipo de aplicación que hace con la noción de libertad y de necesidad. Dice que es la cuestión más debatida y discutible de la metafísica. Se pregunta por qué se pelean tanto acerca de esta cuestión, y Hume dice que se pelean por una cuestión de ambigüedad, -sostiene lo mismo en cuanto a la libertad y a la necesidad- cuando no se ponen a reflexionar. Cuando se ponen a reflexionar aparecen todos estos problemas de ambigüedad y de disputa. Hume va a querer mostrar que hay una coincidencia tanto del vulgo como de los filósofos respecto de este sentido básico y mínimo que hay que darle a las nociones de libertad y necesidad, de tal manera que lo que tenemos es una tesis que se puede llamar "compatibilista". Hume habla de su proyecto reconciliador de libertad y necesidad. La tesis compatibilista sostenía en el caso de Hobbes, que hay que darle un sentido a la libertad que sea perfectamente compatible con su monismo materialista y mecanicista. Ese es el único sentido que Hobbes aceptará, y se podrá hablar a la vez de determinismo materialista y metafísico, y de libertad; una cosa no excluye a la otra.

En el caso de Hume, éste va a sostener la tesis de que hay un sentido legítimo de las nociones de necesidad y libertad en el cual son perfectamente compatibles, no se excluyen, se necesita la noción de necesidad para entender la noción de libertad. Pero a diferencia de Hobbes, la noción de causalidad y necesidad que tenemos aquí, no es una noción metafísica sino que esta noción resultó del examen empirista de la causalidad.



Entonces, es una tesis compatibilista no- metafísica, y central en el cual Hume no se cansa de insistir a lo largo de la sección 8 es que, la gran novedad de lo que él dice con esta tesis en el sentido teórico, es que no está proponiendo ninguna revisión del sistema tradicional de la libertad, sino que lo único que muestra es que todo pasa por la revisión en la concepción de la necesidad. Pero esta concepción que él propone de la necesidad es algo que desde el punto de vista de nuestras conductas cotidianas, todos estamos de acuerdo, seamos vulgo o filósofos.

¿Cómo muestra esto Hume? Hay dos grandes estrategias: una es la de la sección 8. 1, y la otra es la 8. 2. La teodicea se trata en la 8. 2 porque la estrategia ahí consiste en que la tesis que ahí defiende no tiene consecuencias peligrosas para la moral ni la religión, entonces investiga eso y habla de la teodicea y de la paradoja que ella implica. Entonces en la 8. 2 hay una defensa por la consecuencia: dice que habitualmente los argumentos pragmáticos no son buenos generalmente, porque una cosa es que algo sea peligroso y otra que sea verdadero. Puede ser verdadera y peligrosa. Pero lo que hace es asumir la carga de la prueba respecto obviamente, de las objeciones de muchos de sus enemigos reales, y mostrar -para defender su tesis de la autonomía-, que tampoco es peligrosa. Es por eso que le interesa insistir tanto aquí como en la sección 11 en el tema de la peligrosidad: es parte del proyecto secularizador demostrar la autonomía de lo político y lo moral respecto de la metafísica. Pero esta sería una defensa indirecta.

En la sección 8.1 está la defensa directa de la tesis. Esta defensa directa sigue tres pasos:

8. 1 Defensa directa

8. 2 Defensa indirecta o pragmática

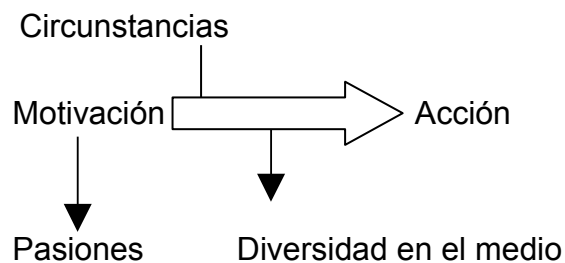
La palabra “pragmático” tiene muchos sentidos, pero si uno va a manuales de retórica o argumentación, los argumentos pragmáticos son aquellos que evalúan algo en función de las consecuencias; - no porque sea pragmatista.

### **Defensa directa**

1. Teoría de la necesidad └ Conjunción constante  
└ Inferencia
2. Explicación de la ilusión
3. Doctrina de la libertad

El primer paso que hay que dar en la defensa directa es desarrollar la doctrina de la necesidad. El tercero es explicar la doctrina de la libertad, y en el paso intermedio se explican las ilusiones acerca de por qué, siendo las cosas como las explica Hume, nos vemos atrapados en ilusiones y pensamos que hay algo más acerca de lo que discutimos. La doctrina de la necesidad luego de la revisión de la causalidad, tiene dos costados, ambos referidos a las dos definiciones en la causalidad: o es la conjunción constante o es la inferencia que realizamos a partir de las conclusiones constantes. Ese es el único sentido que puede tener la noción de necesidad según el examen que hicimos. Si un científico de la naturaleza dice que va a emplear una noción de determinismo más fuerte que eso, tiene que traerla para el examen, porque lo hecho hasta el momento demuestra que no hay más que eso. Entonces fíjense que él muestra que no puede haber determinismo metafísico, ni siquiera en la ciencia natural tenemos concepciones más fuertes que esa. Sin embargo sabemos que hay ilusiones naturales, creemos que percibimos conexiones intrínsecas más fuertes, eso genera un problema, nos hace creer que hay algo más. Ésa es la doctrina de la necesidad a la que nos habilita el examen empirista.

Ahora bien ¿esto se da también en las acciones voluntarias? La respuesta es "si" también se da. Las acciones voluntarias son por ejemplo: yo decido levantar el brazo y lo levanto; decido venir a dar clases y también lo hago, y tengo motivaciones para eso, quizá mi motivación para dar esta clase es que me gusta la filosofía moderna, o porque me divierto haciéndolo. Lo que tenemos en las acciones voluntarias son siempre motivaciones y las acciones vinculadas con esas motivaciones, eso es lo que hace que sean voluntarias: son voluntarias porque son conscientes. En este caso sin negar otro tipo de acciones no conscientes, el punto está en que las acciones que llamamos "conscientes" son las que su motivación puede ser más o menos consciente. A su vez hablamos de estas acciones en función de sus motivaciones. Entonces cuando se pregunta si la doctrina de la necesidad se aplica también a las acciones voluntarias, se refiere a esa conexión que hay entre motivación y acción.



Hume responde afirmativamente que la doctrina de la necesidad se aplica a este tipo de acciones. Tiene que dar distintos pasos para mostrar eso, con mucho cuidado porque va a mostrar que hay rangos muy claros donde esto sucede; otros donde no está tan claro; y otros que podrían presentarse como excepciones y tratar de remontar estas excepciones, etc. El primer paso que da es decir que hay también en este caso y en términos muy generales, igualdad de motivaciones seguidas de acciones. Las motivaciones son las pasiones que en el vocabulario de Hume involucran a los

sentimientos, es decir pasiones violentas, y pasiones calmas. En el *Tratado* se investigan todas las pasiones. Pero hay que tener en cuenta que esta noción de pasión involucra a las calmas también. Estas pasiones calmas son un estado emotivo pero distinto de las pasiones como la ira, es decir aquí la palabra "pasión" se refiere a todo el registro del sentimiento. Lo que dice es que en toda sociedad humana existen motivaciones de este tipo (pasiones) y acciones. En ese sentido hay regularidades. No es que hay otras motivaciones, se dan siempre en ese orden y seguidas de acciones.

Pero esto no es muy simple porque también tiene que darse la igualdad de las circunstancias de acción. También sabemos que hay ciertas diversidades que están en el medio entre la motivación y la acción. Lo que tenemos es la diversidad de caracteres, de juicios, de opiniones, diversidades culturales, costumbres de los distintos pueblos. Tenemos estos aspectos comunes a la naturaleza humana, las pasiones; puede haber identidad de circunstancias, pero por otra parte hay factores dispersantes que nos explican que no siempre tengamos las mismas acciones, sino que el marco de las acciones puede ser distinto aun cuando las motivaciones sean las mismas. Las costumbres también pueden variar por épocas, por países, por sexos, por edades, tenemos regularidades muy generales, y después todo un marco de instancias diversificadoras que nos permiten aceptar el relativismo de una manera superficial sin negar la tesis de la constancia de la naturaleza humana. La tesis de la naturaleza humana no es una tesis metafísica en Hume, más bien pensémosla como la gravedad: es una generalización.

Tenemos factores que diversifican y factores que son de regularidad. Es más, la fuerza de la costumbre puede mostrarnos cómo se altera y se fuerza a las tendencias más constantes. Podemos encontrar ejemplos de que hay distintas sociedades y culturas que operan en contra de las tendencias más naturales. No sé si lo dice aquí o en la sección de

los animales, que a los animales se les puede hacer aprender cosas que van en contra de sus actividades más naturales. Esa es la primera parte de la respuesta.

Ahora bien ¿hay excepciones? Pero ¿qué son excepciones acá? Una cosa son excepciones para el vulgo y otras son las excepciones para los filósofos o los científicos, entonces se responde a esto en términos de una analogía con la física. Cuando desde el punto de vista del sentido común no nos funciona el reloj, podríamos decir que es algo incomprendible, que se está alterando un orden de cosas, que los mecanismos naturales no funcionan bien y por lo tanto es una excepción al orden. Pero si a ese reloj lo agarrara un artesano, un relojero, un científico, y lo que nos muestra es que tenía un grano de polvo en el mecanismo, entonces lo que intervienen son muchas causas que justo en ese momento se cruzaron para que ese mecanismo se interrumpiera, pero no porque haya una suspensión en el orden de las regularidades; éstas siguen funcionando. Las excepciones en este sentido pueden ser explicadas por la ciencia en función de las regularidades -es más, es lo que se esperaría que haga un buen científico: que pueda integrar en sus explicaciones todo lo que parece una anomalía, para ver que no es algo excepcional sino que puede ser explicado por medio de hipótesis más generales. Esto nos lleva a que también las excepciones que pudiéramos encontrar para estas regularidades en el ámbito de las conductas humanas, tendríamos que, a largo plazo en nuestra ciencia de la naturaleza humana, explicarlas en función del cruce de distintas regularidades. Eso es parte del programa: integrarlas y no dejarlas afuera porque no es que las regularidades se interrumpan. Estas excepciones entonces, son superficiales. En la sección 7 Hume había atribuido al vulgo que, cuando se produce algo extraordinario, apela una voluntad que decide que las cosas pasen en vez de pensar que tal vez hay mecanismos que son impersonales y que se están cruzando para producir algo.

Hay un último caso que considera y que vamos a traer para terminar con la parte de la conjunción constante en la doctrina de la necesidad. Este caso se refiere a la historia cuantitativa y serial: empezar a investigar en la larga duración, las regularidades de los nacimientos y muertes, por ejemplo como si se tratara de la historia en la larga duración de los fenómenos atmosféricos. Todos sabemos que estos fenómenos parecen muy volubles y sin embargo si hacemos estudios estadísticos a largo plazo, podemos ver que hay ciertas conjunciones constantes. Hume dice:

*"A pesar de esta aparente irregularidad, puede ser que los principios constitutivos operen de manera uniforme, como se supone que los vientos, la lluvia, las nubes, y otras variaciones climatológicas están gobernadas por principios constantes aunque la sagacidad e investigación humanas no los descubren fácilmente".*

Esto es todo un programa de historia cuantitativa y serial, tal como se lo ha llamado en el siglo XX. Hume dice "va a negar que existen las conjunciones constantes". Pero acá la tesis fuerte es que la conjunción constante es eso y nada más que eso. No hay otra cosa allí, es la conjunción constante y nada más.

¿Qué pasa con la inferencia? Hume dice que nadie sensato va a negar eso, porque toda nuestra acción habitual está enraizada en la conjunción constante y en la inferencia. Por ejemplo si me van a pegar con un palo en la cabeza o si voy al banco y le pido algo el cajero, etc. tengo fuertes expectativas de lo que va a pasar. No podría funcionar la sociedad sin estas regularidades. Acá vemos que las conjunciones constantes son conjunciones de regularidades sociales, y de expectativas sin las cuales no podríamos actuar. Empezamos a entrever que las posibilidades de acción están diseñadas desde las conjunciones constantes porque me abren a un ámbito de

expectativas y me abren a ese ámbito y no a otro. También yo podría tener fantasías respecto de la sociedad y me podría ir muy mal; de hecho pasa. Veamos los ejemplos que da y que son muy significativos para esta génesis de las ciencias humanas:

*"Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que, casi ninguna acción humana es completa en sí misma ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente."*

O sea: tenemos toda una trama de intenciones más o menos razonables, apoyadas en las conjunciones constantes. Eso es como una trama social. Las intenciones son algo que apunta también a lo que esperamos acerca del futuro. El futuro en el comportamiento social, es lo que todavía no existe y sin embargo tenemos muchas creencias acerca de esas conductas sociales. Ejemplo:

*"El más modesto artesano, que trabaja por sí solo, cuenta por lo menos con la protección del magistrado para asegurar los frutos de su labor."*

O sea, hay instituciones jurídicas. Uno podría empezar a preguntarse si puedo también tratar a las instituciones en términos de regularidades, es y será un problema que se abre. En este texto no se entra en ese tema. Hay que leer otros textos de Hume acerca de cómo él piensa las instituciones. Una institución es para él un artefacto, la podemos explicar simplemente sin la intervención de los artificios humanos. Eso llevaría al tema de los artificios y de la política en Hume, lo que nos desviaría un poco.

Les apunto estas cosas para motivar lecturas y que vean que hay muchos problemas para discutir.

Luego da un ejemplo económico de mercado:

*"Asimismo espera encontrar compradores cuando lleve sus productos al mercado y los ofrezca a un precio razonable, y con el dinero adquirido podrá ser que otros le suministren bienes que le son necesarios para subsistir. A medida que los hombres aumentan sus relaciones y complican sus tratos con otros hombres en sus proyectos de vida, incluyen un mayor número de acciones voluntarias que fundamentalmente esperan que habrán de colaborar con las suyas. Para todas estas conclusiones toman las pautas de su conducta de la experiencia pasada."*

¿Quién puede negar esto? En principio eso diría que nadie. El problema que podemos tener es cómo interpretar esto. La insistencia es que la conducta está anclada en el par “conjunción constante/inferencia”, por eso dice que muchos filósofos pueden sostener otra cosa de palabra pero su propia vida habitual lo que hace es acusar esta doctrina.

Tenemos la conjunción constante y la inferencia, por lo tanto esta doctrina de la necesidad se aplica a las acciones voluntarias. El problema que empieza a visualizar es si alguien dice que la noción de necesidad es algo distinto a eso. Si es algo distinto, Hume dice que se lo muestren y después lo analiza. Pero si es lo que entiende él por necesidad, entonces nadie puede negar que se aplique a las acciones voluntarias.

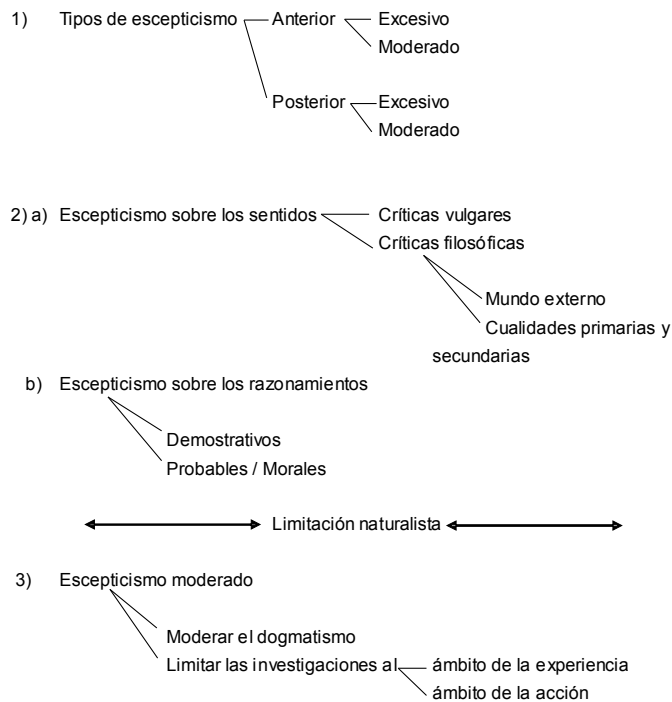
Pasemos a la doctrina de la libertad ¿podemos entender sensatamente por libertad algo que contradiga la doctrina de la necesidad? No. Vemos que las acciones



que podemos entender, habitualmente como libres, son aquéllas en las que podemos elegir cursos de acción razonables dentro de las posibilidades más o menos efectivas con las que contamos, por ejemplo, saber que puedo mover el brazo y moverlo. Nuestro curso de acción que nos vincula con posibilidades de intervención en el mundo, nuestra relación psicofísica, y nuestras intervenciones en la sociedad, están claras en las conjunciones constantes y la inferencia, entonces la noción de libertad no puede contradecir eso. Acá se está gestando una noción de libertad positiva en el sentido de que hay una instancia que habilita cursos de acción. Por ejemplo las instituciones habilitan cursos de acción. En ese sentido son artefactos humanos que posibilitan la libre acción, a diferencia de pensar a las instituciones como algo que limita mi curso de acción. Y aquí está presente la distinción entre libertad negativa y libertad positiva: el que sostiene la primera, dice que las instituciones y sobre todo la sociedad civil, son algo que viene a limitar mis capacidades de acción (teorías contractualistas de Hobbes; Locke). En cambio Hume dice al revés: no es que las instituciones limitan sino que habilitan cursos efectivos de acción. Esto está estrechamente vinculado a su teoría de las conjunciones constantes.

Entonces la doctrina de la libertad no puede contradecir lo que se dijo antes sobre las conjunciones constantes, porque si decimos eso nos quedamos sin base en la acción. Lo que hay que entender por libertad es la libertad de acción. Soy libre siempre y cuando no se me impida externamente hacer lo que yo quiero hacer. Pero para poder hacer lo que quiero hacer, también tengo que hacer lo que puedo hacer, y para poder hacer lo que puedo hacer, es que está la doctrina de la necesidad. Desde el punto de vista de nuestro compromiso práctico nos vemos obligados a acordar con esta manera de entender necesidad y libertad aún cuando de palabra empecemos a discutir otras cosas.

Pasemos a la sección 12 que trata acerca del escepticismo, pero también es un ejercicio escéptico. Particularmente es un ejercicio de escepticismo pirrónico, o sea, el más fuerte posible. En el título aparece el escepticismo académico o moderado que es un tipo de escepticismo. Hume va a tener que decir cómo entiende eso y por eso va a partir de una serie de distinciones para entender este escepticismo. La tesis que va a volcar explícitamente es que, luego de todo este examen, el empirismo es compatible con este escepticismo moderado y no con un escepticismo excesivo. Y sin embargo aunque no lo diga, creo que la tesis de él es la siguiente: adoptamos el escepticismo académico moderado, pero ejercitamos el escepticismo excesivo para poder arribar al moderado. O sea: realizamos ejercicios pirrónicos de escepticismo excesivo, porque para poder arribar al otro escepticismo, tal vez un escepticismo más fuerte nos pueda ser útil para defender ese otro escepticismo moderado. Cuando realizo la investigación trato de desplegar los argumentos que son más excesivamente escépticos, pirrónicos, como vemos que pasaba con respecto de la causalidad, pero no porque esa sea la posición que defiende sino que este ejercicio permite defender la posición escéptica moderada. Como no la podemos ver toda por el tiempo que nos queda, voy a tratar de organizar un poco esta sección. Tiene tres partes:



La sección 1 lo primero que tiene son los tipos de escepticismo. Parte haciendo una distinción entre tipos de escepticismo: anterior a la investigación y posterior a la investigación. Lean bien el texto y van a ver que hace una distinción interna a estos escepticismos, mostrando una versión excesiva y una versión moderada. Un tipo de escepticismo excesivo y anterior a la investigación es el que Descartes: antes de hacer cualquier cosa hay que dudar de todas nuestras facultades, de todo absolutamente. Hume dice que, una vez que hace eso ya no hay más investigación. No es fácil de entender la crítica a Descartes en este caso. Pero sin embargo, lo distingue del

escepticismo moderado anterior: no ser precipitado, eliminar los prejuicios, pero nunca de las facultades en un sentido tan extremo como el de Descartes. Se los dejo para que lo analicen.

¿Qué es la investigación? Hume retoma la palabra *scepsis* que es investigar y que tiene que ver con un movimiento escéptico. Eso es lo que él hizo en la *Investigación* justamente. El escepticismo excesivo será el pirrónico es decir, aquellos argumentos que nos muestren la total ausencia de base para el conocimiento. Me quedo en eso porque después viene la ruta del ejercicio pirrónico excesivo.

¿Qué ámbitos recorre este ejercicio pirrónico? Lo primero que hace es focalizarse sobre los sentidos -que está en la sección 1. En la sección 2 está el escepticismo en relación a los razonamientos. En estas secciones está condensando desarrollos que en el *Tratado* le llevaron una gran cantidad de páginas. Acá va muy rápido y da un argumento tras otro y a veces no se entiende muy bien lo que dice. En el caso de los razonamientos tenemos de dos tipos: los demostrativos y los probables. La *Investigación* trata acerca de los probables. En el caso de los razonamientos demostrativos Hume va a mostrar las paradojas del infinito para dudar de los razonamientos de la matemática. Habrá que ver qué es una matemática que puede resultar de la revisión que propone este escepticismo. Así como las ciencias naturales pueden ser tales en el marco de esta revisión, tenemos que ver también el caso de la matemática.

En referencia al escepticismo acerca de los sentidos, tenemos críticas vulgares y críticas filosóficas. Las críticas vulgares son como la primera crítica que hace Descartes a los sentidos en la Primera meditación. Son vulgares en el sentido de que también el vulgo las tiene de una manera sumaria, porque las ilusiones perceptuales mínimas que tenemos, sabemos cómo manejarlas pragmáticamente. Entonces con una respuesta

pragmática referida a la acción, se solucionan fácilmente esas cuestiones. El argumento principal cartesiano dice que los sentidos nos han engañado alguna vez y por lo tanto no sería razonable confiar en ellos. Pero eso no es así: es razonable desde el punto de vista práctico seguir a los sentidos, porque hay formas de corregirlos pertenecientes a nuestra praxis habitual.

Sin embargo también hay objeciones de otro tipo: se refiere a dos series de argumentos. Una relativa el mundo externo, y o a la distinción entre cualidades primarias y secundarias. En el caso de la existencia del mundo externo Hume plantea el argumento como un conflicto irresoluble entre la razón y el sentido común. Desde el punto de vista de las creencias naturales uno piensa que el mundo existe: eso es lo que creemos. Además creemos que tenemos una relación directa con los objetos del mundo externo. Sin embargo cuando la razón, la reflexión, comienzan a tratar estas creencias del sentido común, empieza a pasar que hay buenas razones para pensar que no tenemos acceso directo al mundo externo por los argumentos de la relatividad perceptuales. Lo que yo estoy viendo no es directamente la mesa sino que es la afección de la mesa, mis percepciones. Así como vimos en la sección 7 que él armaba una secuencia de creencia natural y revisiones reflexivas sobre eso, hace lo mismo acá: arma la secuencia y ve cómo a medida que la razón sigue avanzando se va metiendo cada vez en más problemas. Entonces, no es que la razón solucione algo, sino que también la hipótesis del realismo indirecto de la percepción se puede atacar. Empieza una dialéctica de argumentos. Lo que tenemos es un complejo de tendencias naturales y la razón, en el sentido de la intervención reflexiva sobre eso que puede llevar a un *impasse* escéptico. Por supuesto que al que le interesa este tema está invitado a ir al *Tratado* (sección 1. 4. 2.) Allí van a tener textos de sobra para todas estas cuestiones acerca de la existencia del

mundo externo. Lo que Hume hace en la *Investigación* es una condensación del argumento complejo que está presente en el *Tratado*.

Pasemos a la distinción entre las cualidades primarias y secundarias: toma a Berkeley y dice que este autor mostró que no hay forma de sostener esta distinción porque todo lo que nosotros podemos comprender lo comprendemos en términos de nuestras impresiones e ideas. Las cualidades primarias deberían ser ideas abstractas porque lo que se está pidiendo es que yo separe de mi captación más directa de las cosas, el color, las texturas, etc., y me quede solo con las cualidades cuantitativas. Hay un problema de abstracción y por eso mismo el problema son las ideas abstractas: qué sentido le puedo dar a esas ideas si se pretende un sentido consistente con el principio empirista que tenga sentido. Berkeley mostró en su crítica a las ideas abstractas, que Locke ya se había embarrado allí y que por lo tanto no se puede distinguir entre cualidades primarias y secundarias si uno es consistente con el principio empirista. También Leibniz ataca esta distinción entre cualidades. Como ven esta distinción puede ser atacada desde muchos lugares. Ven entonces que empiezan a caer argumentos destructivos y uno se pregunta ¿qué hago con esto? Luego aparecen las paradojas del infinito en breves textos. Pero ¿a donde llegamos? Tenemos que ver que lo hecho es el ejercicio del escepticismo excesivo; la investigación es casi el ejercicio pirrónico excesivo. Antes de abandonar la parte II Hume saca a relucir el límite naturalista que tiene la fuerza de estas objeciones. Es una limitación naturalista del escepticismo excesivo. Esto es consistente con las explicaciones dadas en la sección 5: la naturaleza siempre es demasiado fuerte en relación a los argumentos: no voy a dejar de creer en el mundo externo por el hecho de que tenga estos argumentos que tengo acá. Pero en el pirronismo histórico está mal que se disocien estas dos cosas como lo hace Hume.

Hume piensa que la limitación naturalista no forma parte del pirronismo histórico y entonces le permite pasar a desarrollar su escepticismo moderado en dos frentes.

Este escepticismo es moderado de dos maneras: yo me llego a moderar por la fuerza de los argumentos escépticos que, sin ser tan fuertes como para conmovier mis creencia fundamentales, si tienen ciertos efectos. Este escepticismo excesivo nos permite arribar a cierta moderación. Por un lado se trata de moderar el dogmatismo propio del sentido común y también de muchos filósofos y religiosos. Este escepticismo excesivo tiene como efecto el bajar los ánimos de defender tan pasionalmente las cosas. Lo que hace en ese caso es moderar el dogmatismo del sentido común y todo lo que tiene que ver con eso: las alianzas con la superstición, con el fanatismo, etc. El otro aspecto es el de moderar en el sentido de limitar las investigaciones al ámbito de la experiencia y de la razón.

**Escepticismo moderado** = ejercicio pirrónicos + limitación naturalista

Ahora bien ¿yo argumento a favor del escepticismo moderado? No, es básicamente lo que resulta del ejercicio pirrónicos más la fuerza de la naturaleza ¿en qué momento puedo ser pirrónico? En momentos muy limitados: cuando medito sobre esos argumentos escépticos puedo dudar del mundo externo, pero cuando abro la puerta y me voy a jugar al ajedrez con un amigo, me olvidé de todo. Entonces, el punto es que este ejercicio pirrónico y la naturaleza tienen el efecto del escepticismo moderado.

Lean las páginas finales de la Investigación que son difíciles de entender: este señor que pide moderación, a su vez pide que se tiren al fuego algunos libros de teología. Por supuesto que uno podría explicar su pasión por la cantidad de ataques que recibía y problemas que tenía en su contexto para decir lo que él quería, la libertad de

pensamiento que él pide. En la sección 11 sobre Epicuro, se queja de la libertad que tenían los antiguos y que en el mundo moderno no la hay. Ese es un final un poco difícil de entender porque hay mucha carga pasional en la defensa de la tolerancia.

Bien. La idea era organizar la lectura de la sección 12 para que ustedes puedan entender la tesis que quiere defender Hume del escepticismo moderado.

La próxima viene el profesor Caimi. En función de si hay o no clases el día 26 de noviembre, vamos a decidir cuántas clases dará él y cuando yo doy la última clase sobre Hegel.

Hasta entonces.