

David Hume acerca del materialismo

Sofía Calvente

Universidad Nacional de La Plata

vicentesofia@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0003-2041-7498>

Resumen: Durante los siglos XVII y XVIII hubo un intenso debate en las Islas Británicas en torno al materialismo. Mi objetivo consiste en caracterizar la postura de David Hume en el marco de ese debate. Sostengo que, no obstante rechazar la metafísica sustancialista para centrarse en el estudio de las percepciones, Hume sienta una posición respecto de la relación entre mente y materia. Sin embargo, esa posición reviste cierta complejidad en tanto no es explicitada en los textos que se editaron en vida de Hume. Propongo definirla como un materialismo restringido, ya que, respecto de la naturaleza de la mente, Hume desestima tanto las posturas materialista como inmaterialista, pero respecto de las causas del pensamiento, termina acercándose al materialismo a partir de argumentos basados en la experiencia y en la analogía con la naturaleza.

Palabras clave: Mente; materia; metafísica sustancialista; causalidad; analogía con la naturaleza

Abstract: “David Hume on Materialism”. During the 17th and 18th centuries, an intense debate concerning materialism took place. This paper aims to describe David Hume’s position within this debate. I claim that, even though Hume rejects substantialist metaphysics to focus on the study of perceptions, he defends a position concerning the relationship between mind and matter. However, this position is rather complex to reconstruct since it is not explicitly stated in the texts edited during Hume’s life. I propose to define it as a restricted materialism since, regarding the nature of mind, Hume discards both the materialist and the immaterialist positions; although concerning the causes of thought he comes close to materialist positions by using arguments based on experience and the analogy with nature.

Keywords: mind; matter; substantialist metaphysics; causality; analogy with nature

Introducción

A pesar de que la cuestión del materialismo fue objeto de un intenso debate en los siglos XVII y XVIII en las Islas Británicas¹, cuando nos preguntamos cuál fue la postura que adoptó David Hume nos encontramos con que sus referencias a la discusión son elusivas y escuetas. Resulta llamativo que en su obra haya alusiones escasas a cuestiones tales como si la materia puede o no ser causa del pensamiento y/o de la vida, que dieron lugar a numerosos tratados y panfletos de amplia circulación en la época. Es igualmente llamativo que dentro de la bibliografía especializada en el pensamiento de Hume no encontremos desarrollos exhaustivos al respecto. Generalmente, los especialistas aluden al tema al pasar en ocasión de tratar acerca de la identidad personal, lo que termina por relegarlo a un lugar marginal, dado que suele quedar subsumido en la crítica humeana a la teoría de la sustancia². Existen, sin embargo, intérpretes que encuentran argumentos para acercar la postura de Hume al materialismo, tanto a partir de señalar afinidades con Thomas Hobbes y Anthony Collins³, como por considerar que es la actitud que resulta más coherente con otros aspectos de su filosofía, como el escepticismo y el newtonianismo⁴. Creo, junto con el segundo grupo de intérpretes, que varios elementos de la filosofía de Hume ofrecen más apoyo a las posturas materialistas que a las inmateralistas⁵. Ahora bien, es necesario esclarecer cuál es el marco en el que aparecen los argumentos que acercan la postura de Hume al materialismo, y cuál es el alcance de esos argumentos. Con ese propósito, en primer lugar, ofreceré un

¹ Me circunscribo a las Islas Británicas por razones de espacio, sin ignorar el debate que tuvo lugar en Europa continental, especialmente en Francia (ver Yolton, J., *Locke and French Materialism*), donde Hume tuvo varias estancias y entabló una amistad con d'Holbach (ver Mazza, E. y Mori, G., "How Many Atheists at d'Holbach's Table?").

² Ver, por ejemplo, Wright, J.P., *Hume's A Treatise of Human Nature. An Introduction*, p. 177; McIntyre, J., "Hume and the Problem of Personal Identity", p. 182-18; Noonan, H., "The Self and Personal Identity", p. 167, 171-172; Ainslie, D., *Hume's True Skepticism*, p. 183-187.

³ Russell, P., "Hume's Treatise and the Clarke-Collins Correspondence", p. 102, 104-106; Russell, P., *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism and Irreligion*, p. 35-46.

⁴ Buckle, S., "Hume's Skeptical Materialism"; Wilson C., "Hume and Vital Materialism".

⁵ Las alusiones que Hume hace respecto del materialismo se centran fundamentalmente en torno a la relación mente-materia. Sin embargo, pueden encontrarse argumentos que discuten la cuestión de si la materia puede ser origen de la vida en *Diálogos sobre la religión natural*, obra que no abordaré aquí por razones de espacio.

breve panorama histórico conceptual para ubicarnos en las coordenadas de la discusión y luego me centraré en los aspectos ontológicos y epistémicos de la postura de Hume, dejando para otra ocasión la cuestión moral, vinculada con la tensión entre libre albedrío y determinismo. Este recorrido me permitirá caracterizar al materialismo de Hume como restringido porque no se expide respecto de la existencia de una sustancia material, sino que, apoyándose en la observación, afirma que los fenómenos mentales pueden tener por causa movimientos corporales, e inclusive, que en última instancia dependen del cuerpo para existir.

1. El debate acerca del materialismo en tiempos de Hume

En las Islas Británicas, el debate acerca del rol de la materia en los siglos XVII y XVIII se enfocó en torno a dos cuestiones: la primera, referida a la relación entre lo corporal y lo mental, se sintetizó en la pregunta por la posibilidad de que la materia puede dar lugar al pensamiento; y la segunda, vinculada con la relación entre lo material y lo vital, se expresó en el interrogante acerca de si la materia puede ser soporte de la vida⁶. En su momento, estas preguntas pusieron en tensión importantes postulados de orden científico y filosófico. En el plano de la relación mente-cuerpo ocasionaron una discusión entre quienes defendían la existencia de un alma o mente inmaterial frente a quienes consideraban que los fenómenos mentales dependían de una forma u otra de fenómenos materiales. En el plano de lo natural, dieron lugar a la oposición entre quienes sostenían la existencia de un principio vital inherente a la materia frente a aquellos que afirmaban que ese principio había sido infundido por Dios a la materia al momento de la creación. Ambas cuestiones están estrechamente relacionadas, ya que, en muchos casos, quienes planteaban que el pensamiento podía surgir de la materia defendían una actitud vitalista que proponía que la materia era intrínsecamente activa y esa actividad era causante del pensamiento.

Por otra parte, es importante destacar que no en todos los casos el materialismo se vincula con posturas ateas y/o escépticas⁷. Sin embargo, muchas veces se usaba el epíteto “materialista” para descalificar a quienes proponían ideas que se consideraba que constituían una amenaza a las doctrinas funda-

⁶ Wright, J.P., “Materialism and the Life Soul in Eighteenth Century Scottish Physiology”, p. 177-178; Wolfe, Ch., *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, p. 10-15; Wunderlich, F., “Varieties of Early Modern Materialism”, p. 799-800.

⁷ Thomson, A., *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, p. 2, 135-174; Wunderlich, F., “Varieties of Early Modern Materialism”, p. 802.

mentales de la religión, como la inmortalidad del alma, el libre albedrío o la necesidad de la intervención divina en la animación del mundo natural. Hobbes y Baruch Spinoza se encontraban entre quienes usualmente eran acusados de cuestiones semejantes, pero no eran los únicos, sino los primeros en una larga lista de autores.

¿Cuál es la evidencia textual concreta de la que disponemos para conocer la postura de Hume? En dos ocasiones se dedicó a hablar puntualmente de la cuestión referida a la relación entre la mente y la materia. La primera es “Of the Immateriality of the Soul”, la sección quinta de la parte 4 del Libro I del *Tratado de la naturaleza humana*⁸, la que, recordemos, fue publicada de forma anónima. La segunda, es el ensayo “Of the Immortality of the Soul”, que fue escrito alrededor de 1755, pero Hume desistió de publicar en vida. ¿De qué manera aborda Hume el tema en estos textos? En líneas generales encontramos una coherencia en el tratamiento de la cuestión en las diferentes referencias textuales. Hume establece una distinción entre dos cuestiones: la primera es la relativa a la sustancia de la mente, y la segunda, a las causas del pensamiento. El tema, nos dice en “Of the Immateriality of the Soul”, debe abordarse en términos causales⁹, expresándose mediante la pregunta: ¿puede la materia ser causa del pensamiento?, antes que en términos sustanciales: ¿es la mente de naturaleza material o espiritual? La pregunta por la relación causal entre la materia y el pensamiento puede responderse a partir de la observación y la experiencia, como toda cuestión de hecho, y por eso es el modo adecuado de tratar la cuestión, mientras que la pregunta por la sustancia del alma resulta ser “absolutamente ininteligible”¹⁰. Podemos considerar, entonces, que Hume ofrece la *pars construens* sobre el tema al hablar de las causas del pensamiento, mientras que respecto de la cuestión de la sustancia de la mente su aporte es eminentemente destructivo. En lo que sigue, voy a revisar ambos aspectos siguiendo el orden temático que Hume propone en “Of the Immateriality of

⁸ La modalidad de las referencias a las obras de Hume y Locke será la siguiente. De las obras de Hume: *A Treatise of Human Nature*, será citada como [T] seguido de libro, parte, sección y párrafo; “An Abstract of a Book Lately Published: Entituled, *A Treatise of Human Nature*, etc. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained” será citada como [ABST] seguido de número de párrafo; *A Letter from a Gentleman* será citada como [LTRG] seguido de número de párrafo; *An Enquiry Concerning Human Understanding* será citada como [EHU] seguido de número de sección y párrafo; y “Of the Immortality of the Soul” será citada como [IS] seguido de número de página. De las obras de Locke, *An Essay concerning Human Understanding* será citada como [E] por parte, sección y párrafo. Para cada una de estas obras, la paginación de su respectiva edición en español será colocada entre paréntesis.

⁹ Cf. T 1.4.5.30.

¹⁰ T 1.4.5.33 (395).

the Soul”: en primer lugar, analizaré su crítica a la noción de sustancia, en segundo lugar, estudiaré las implicancias que tiene esa crítica al momento de repensar la naturaleza del pensamiento y la materia, y finalmente, examinaré cuáles son las causas del pensamiento.

2. La ininteligible noción de sustancia

En el *Tratado de la naturaleza humana* Hume formula una profunda crítica a la metafísica sustancialista¹¹. Esta actitud ha llevado a varios intérpretes, tal como mencioné en la introducción, a pasar por alto lo que Hume tiene para decir respecto del materialismo. La omisión podría justificarse a partir de una argumentación como la siguiente: el materialismo sostiene que la mente es o resulta de una sustancia material, Hume critica la noción de sustancia, por lo que no tiene nada para decir acerca del materialismo. Sin embargo, la evidencia textual indica que su actitud crítica hacia la teoría de la sustancia no lo conduce a desestimar el debate entre materialistas e inmaterialistas. Antes bien, considera que se pueden extraer conclusiones filosóficas interesantes de esa discusión¹², no solo acerca de las paradojas que encierran ambas posturas, sino también acerca cuestiones metafísicas tales como la naturaleza de las percepciones y las cualidades, y sus modos de conjunción. Esta última cuestión, incluso, ofrece indicios para comprender cuál es su postura respecto del estatus ontológico de la materia, la mente y el cuerpo, como tendremos oportunidad de constatar en el siguiente apartado.

¹¹ No existe un acuerdo entre los intérpretes acerca de los alcances de esta crítica. La postura mayoritaria se orienta a afirmar que comprende el rechazo a la noción general de sustancia (por ejemplo, Falkenstein, L., “Hume and Reid on the Simplicity of the Soul”, p. 33; Pitson, A., *Hume’s Philosophy of the Self*, p. 51; Ainslie, D., *Hume’s True Skepticism*, p. 163-4; Chávez Tortolero, M., “Sobre la existencia de las percepciones en el pensamiento de Hume”), pero quienes son más afines a una interpretación escéptico realista de la filosofía de Hume están más cercanos a considerar que se trata de la oposición a cierta concepción de sustancia (Buckle, S., “Hume’s Skeptical Materialism”; Wilson C., “Hume and Vital Materialism”; Landy, D., *Hume’s Science of Human Nature. Scientific Realism, Reason and Substantial Explanation*, cap. 3). Me limito a dejar planteada la cuestión por razones de espacio.

¹² Cf. T 1.4.5.17. Ver Yolton, J., *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, p. 57; McIntyre, J., “Hume and the Problem of Personal Identity”, p. 183-4.

Comenzaré señalando que Hume pone su postura en línea con la crítica a la idea de sustancia en general¹³ de Locke¹⁴: “El autor [*i.e.* Hume] no ha negado... en ninguna parte la inmaterialidad del alma, en el sentido que damos comúnmente a esa palabra. Lo único que dice es que esa cuestión no admite un significado claro y distinto, porque no tenemos una idea distinta de lo que sea la sustancia. Esta opinión del autor puede encontrarse por todas partes... en la obra de Mr. Locke”¹⁵.

¿Cuál es la postura de Locke? Podríamos denominarla como agnosticismo respecto de la naturaleza de la sustancia¹⁶ porque plantea que no tenemos una idea clara de la sustancia, “sino una mera suposición de un no [se] qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas simples en nosotros”¹⁷. Locke no niega que la sustancia exista, sino que sostiene que no tenemos acceso epistémico a la naturaleza de las propiedades de la sustancia extensa ni tampoco a las de la sustancia pensante¹⁸. Esta actitud agnóstica lo lleva incluso a cuestionar el dualismo: “¿Quién les contó a éstos que no hay, o que no puede haber, sino cuerpos sólidos, que no puedan pensar, y seres pensantes que no sean extensos?”¹⁹.

En el ensayo “Of the Immortality of the Soul” Hume reafirma en líneas generales lo que su antecesor sostiene respecto de la sustancia: “La [verdadera] [just] metafísica nos enseña que la noción de sustancia es totalmente confusa e imperfecta, y que la única idea que nos hacemos de una sustancia es la de un

¹³ La aclaración de “general” se debe a que la crítica de Locke se dirige a la idea de sustancia como sustrato de inhesión de accidentes, a la que se refiere como la “noción de pura sustancia en general” (E 2.23.2 (434)), antes que a la idea de sustancia individual. Esta última surge de la experiencia y observación de ciertas combinaciones de cualidades que se presentan juntas. Locke pone el ejemplo de las ideas “del hombre, del caballo, del oro, del agua, etc.” (E 2.23.3 (435)). A pesar de criticar la idea general de sustancia, Locke sostiene que las cualidades que conforman una sustancia individual necesitan de un sustrato de inhesión, es decir, no pueden existir sin un principio de unidad, por más que no tengamos una idea distinta de lo que ese principio sea. En este punto, como veremos luego, hay diferencias con la postura de Hume (ver Baxter, D., “Hume on Substance. A Critique of Locke”).

¹⁴ Baxter, D., “Hume on Substance. A Critique of Locke”, p. 46; Wilson C., “Hume and Vital Materialism”, p. 7.

¹⁵ LTRG 35 (59).

¹⁶ Ver Schuurman, P., “Vision in God and Thinking Matter: Locke’s Epistemological Agnosticism Used Against Malebranche and Stillingfleet”, p. 177.

¹⁷ E 2.23.2 (434).

¹⁸ Cf. E 2.23.5. Ver Schuurman, P., “Vision in God and Thinking Matter: Locke’s Epistemological Agnosticism Used Against Malebranche and Stillingfleet”, p. 177. Este es un tema sobre el que hay un extenso debate entre los intérpretes de Locke. Solo me interesa dejarlo esbozado. Para un panorama reciente del debate, ver Wörner, D., “Locke’s Equivocal Category of Substance”.

¹⁹ E 2.13.16 (264).

conjunto de cualidades [particulares] [que inhieren en] un algo desconocido. En consecuencia, la materia y el espíritu son en el fondo por igual desconocidos, y no podemos determinar qué cualidades sean [las que inhieren en] la una o [en el] otro”²⁰.

En este pasaje aparecen los dos postulados básicos de Locke: el primero, que la noción de sustancia general es confusa y alude a un soporte de cualidades desconocido; y el segundo, que nos son tan desconocidas la supuesta sustancia material como la espiritual. Sin embargo, la interpretación que Hume hace de ambos postulados no coincide punto por punto con la de Locke, sino que da cuenta de una perspectiva original respecto de la cuestión.

Comencemos por el primer postulado: ¿a qué se refiere Hume con que “la noción de sustancia es totalmente confusa e imperfecta”? A que la noción de sustancia como algo desconocido que continúa igual más allá de toda variación perceptible²¹ es una ficción, es decir una idea construida por nuestra imaginación que no se deriva directamente de ninguna impresión simple²². No podemos encontrar una impresión que represente una sustancia porque esta posibilidad contradice lo que la literatura especializada en Hume ha denominado como el “principio de la copia”. Hume sostiene que toda idea simple, en su primera aparición, es una representación exacta de una impresión simple²³. La prioridad de las impresiones simples prueba que son causa de las ideas, y no a la inversa. Don Garrett señala que, dadas estas características, el principio de la copia implica tanto una tesis de semejanza, en tanto postula que las ideas se asemejan a las impresiones, como una tesis causal, porque las ideas se derivan de las impresiones²⁴. Sin embargo, esto se aplica solo a ideas e impresiones simples. No sucede lo mismo en el caso de las impresiones e ideas complejas, ya que podemos componer ideas complejas que no se correspondan con impresiones complejas, así como hay impresiones complejas que no se ven reflejadas en ideas complejas²⁵. La idea de sustancia en general, que es la que Hume está criticando, concibe a la sustancia como sujeto de inhesión. En este marco, las percepciones se consideran solo como modificaciones o accidentes de la sustancia mental, y no pueden existir independientemente de ella²⁶.

²⁰ IS 590 (503).

²¹ Cf. T 1.4.3.4-5.

²² Ver Baxter, D., “Hume on Substance. A Critique of Locke”, p. 53.

²³ Cf. T 1.1.1.7, 1.4.5.3; EHU 2.6.

²⁴ Cf. Garrett, D., “Hume’s Naturalistic Theory of Representation”, p. 308.

²⁵ Cf. T 1.1.1.4.

²⁶ Cf. T 1.4.3.7.

De ahí que Hume afirme que una impresión nunca podría asemejarse a una sustancia en general²⁷, porque pertenecen a categorías ontológicas diferentes. Una impresión, que es un mero accidente de una sustancia, no podría representar adecuadamente o asemejarse a una sustancia²⁸.

Hume no solo critica la noción de sustancia como sujeto de inhesión, sino que también encuentra objeciones a la definición de sustancia como “algo que puede existir por sí mismo”²⁹. En este caso, considera que la definición es imprecisa porque se aplica a “cualquier cosa que concebirse pueda” y “nunca servirá para distinguir la sustancia del accidente, o el alma de sus percepciones”³⁰. Para llegar a esta conclusión, aplica dos principios que estableció anteriormente en el *Tratado*: el principio de separabilidad y la máxima de concebibilidad³¹. El principio de separabilidad plantea que todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación³². Veamos este principio con más detalle: al decir “diferente”, Hume alude a aquello que es numéricamente distinto. Entonces lo distinguible sería aquello que podemos pensar como numéricamente distinto de otra cosa. Algo es separable por la imaginación cuando es posible pensar en un objeto, mientras se deja de pensar en otro. Y esto implica que es posible pensar que una cosa puede existir sin que exista otra.

La máxima de concebibilidad consiste en afirmar que todo lo que la mente concibe claramente puede existir, y todo lo que podemos concebir que existe de cierta manera, puede existir de esa manera³³. Es decir que no existe una imposibilidad metafísica en que algo exista tal como puede ser concebido. Por el principio de separabilidad, si una cosa es distinguible de otra, entonces podemos concebir claramente que puede seguir existiendo sin otra³⁴. Y si podemos concebir a ambas cosas separadamente, entonces pueden existir de esa manera. Si aplicamos este principio al caso de la mente y las percepciones,

²⁷ Cf. T 1.4.5.3.

²⁸ Ver Inukai, Y., “Hume’s Self”, p. 137.

²⁹ T 1.4.5.5.

³⁰ T 1.4.5.5.

³¹ Para la reconstrucción de estos dos principios estoy siguiendo a grandes rasgos la exposición de Baxter, D., “Hume on Substance. A Critique of Locke”, p. 53-57.

³² Cf. T 1.1.7.3.

³³ Cf. T 1.2.2.8, ver 1.1.7.6, 1.2.6.4.

³⁴ Aquí implícitamente se está considerando que concebir es una forma de imaginar. El propio Hume lo entiende así cuando dice: “Es una máxima establecida en la metafísica *que todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible* o, en otras palabras, *que nada que podamos imaginar es absolutamente imposible*” (T 1.2.2.8 (124-125), las cursivas son del autor).

Hume asume que las percepciones son numéricamente distintas de cualquier otra cosa en el universo. Si son distintas, son mentalmente separables de toda otra cosa. Por la máxima de concebibilidad, si podemos concebir que algo puede existir separadamente, entonces es posible que exista de esa manera. Así, las percepciones son realmente separables de toda otra cosa y pueden existir por sí solas³⁵. Si cada percepción es autónoma, entonces, puede considerarse como una sustancia y no necesita de un sustrato de inhesión. Por ese motivo la definición de sustancia como algo que puede existir por sí mismo no ofrece un criterio que permita distinguir la sustancia de las percepciones. Podemos notar en este punto que la interpretación de Hume se aleja de la de Locke. Si bien Locke sostiene no es posible acceder al conocimiento de la sustancia, también afirma que no podemos concebir que los accidentes puedan existir “sin nada que los soporte”³⁶. Para Hume, por el contrario, no hay dificultad en concebir que las ideas o los accidentes existan independientemente de sustrato alguno³⁷.

Consideremos ahora cuál es su postura respecto del segundo postulado: ¿qué sucede con la posibilidad de conocimiento de la materia y el espíritu? Si entendemos a la primera como una sustancia extensa, compuesta y divisible, y a la segunda como una sustancia inmaterial, simple e indivisible³⁸ no podemos avanzar un ápice, ni afirmar si son mortales o inmortales, porque en tanto definamos lo material y lo espiritual en términos sustanciales, estamos tratando con nociones ininteligibles. Hume desestima las posturas materialista e inmaterialista por igual en tanto el enfoque de ambas es sustancialista: lo que buscan determinar es si las percepciones inhiere en una sustancia material o inmaterial³⁹, y es justamente la noción de sustancia la que Hume cuestiona.

3. Una metafísica de lo particular

Hume sostiene que, si bien no podemos tener una idea adecuada de la sustancia, sí podemos tenerla de las percepciones: “no tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción”⁴⁰. Quizás este sea, entonces, un buen punto de partida para determinar el estatus ontológico que la mente y la materia tienen para Hume. Ahora bien, aunque Hume considera que podemos tener certeza de

³⁵ Cf. T 1.4.5.5.

³⁶ E 2.23.2 (435).

³⁷ Cf. T 1.4.5.6. Ver Baxter, D., “Hume on Substance. A Critique of Locke”, p. 54, 57.

³⁸ Cf. T 1.4.5.35.

³⁹ Cf. T 1.4.5.6.

⁴⁰ T 1.4.5.6 (376).

la existencia de las percepciones, sostiene al mismo tiempo que no es posible determinar con certeza sus causas, que podrían ser nuestra propia mente, Dios o los objetos externos⁴¹. En este sentido, afirma que “podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos”⁴². Específicamente, lo que permanece indefinido es la causa remota de las impresiones de sensación, porque es un asunto cuya determinación escapa a nuestra capacidad racional, mientras que la causa eficiente se localiza de alguna manera u otra en el funcionamiento de nuestro cuerpo⁴³.

Como vimos en el apartado anterior, en el marco de la teoría de la sustancia que Hume critica, las percepciones se consideran como pertenecientes a una categoría ontológica diferente a de la sustancia espiritual o mental. Si prescindimos, como lo hace Hume, de la categoría de sustancia solo queda en pie una única categoría ontológica⁴⁴, dentro de la cual quedan comprendidas tanto percepciones como cualidades. Si el estatus ontológico de las cualidades es el mismo que el de las percepciones, entonces es lícito aplicar a las cualidades el principio de separabilidad. Esto quiere decir que pueden existir por sí mismas, tal como sucede con las percepciones⁴⁵. El propio Hume establece este paralelo entre percepciones y cualidades: “No conocemos más que cualidades y percepciones particulares. De este modo, nuestra idea de cualquier cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es solo la de un sabor, color, forma, tamaño, consistencia, etc. [Entonces nuestra idea de una mente es solo la de percepciones]⁴⁶ particulares, sin la noción de nada a lo que llamemos sustancia, ya sea simple o compuesta”⁴⁷.

No habría dificultad alguna en concebir que elementos discretos tales como cualidades y percepciones pueden estar agrupados sin un principio de unidad o de identidad que les de sustento, porque no necesitan de ningún sustrato para existir. Como notamos en la cita, la idea de cuerpo, en este caso, de un melocotón, es una colección de cualidades diferentes, distinguibles y

⁴¹ Cf. T 1.3.5.2. Ver EHU 12.16.

⁴² T 1.4.2.47 (351). Ver EHU 12.12.

⁴³ Ver T 1.2.5.16, 2.1.1.2.

⁴⁴ Cf. Falkenstein, L., “Hume and Reid on the Simplicity of the Soul”, p. 27.

⁴⁵ Cf. T 1.2.5.3, 1.4.3.7. Ver Baxter, D., “Hume on Substance. A Critique of Locke”, p. 57.

⁴⁶ En la traducción de Tasset se omite esta frase que es de gran relevancia para comprender que nuestras nociones tanto de los cuerpos como de las mentes no son más que colecciones de ideas extensas e inextensas. La inserté siguiendo el texto del *Abstract* establecido en la edición de Norton y Norton. La traducción es mía.

⁴⁷ ABST 28 (145).

separables⁴⁸. Y acto seguido, Hume dice que la idea de la mente es una colección con las mismas características: la mente no es más que “un sistema o sucesión de percepciones diferentes... todas juntas reunidas, mas sin simplicidad o identidad perfectas”⁴⁹.

Acabo de señalar que, en el marco de su metafísica, Hume conserva la categoría de cualidad. Podemos preguntarnos entonces si, aun habiendo renunciado a la noción de sustancia, mantiene la distinción a la que adherían muchos filósofos modernos, fundamentalmente Locke, entre cualidades primarias y secundarias. Podemos preguntarnos también si la noción de cualidad nos permitirá comprender cuál es la concepción que Hume tiene de la materia, dado que la “nueva” filosofía natural que se consolida en el siglo XVII sostenía, a grandes rasgos, que las características de la materia se reducen a las cualidades primarias.

Recordemos que Locke sostiene que las cualidades primarias son modificaciones de la materia tales como solidez, extensión, forma, cantidad y movimiento⁵⁰. Estas cualidades son inherentes a todos los cuerpos, es decir que no hay entidad material alguna que no las tenga. Locke afirma que nuestras ideas de estas cualidades se asemejan a ellas⁵¹. Las cualidades secundarias, por otra parte, son disposiciones que tienen los cuerpos para producir sensaciones en nosotros mediante sus cualidades primarias. A partir del tamaño, figura y movimiento de sus partes imperceptibles, los cuerpos generan en nosotros ideas simples de colores, olores, sabores y sonidos⁵². Nuestras ideas de las cualidades secundarias no se asemejan a ninguna cualidad existente en los cuerpos, pero se corresponden invariablemente con ellas, correspondencia que está garantizada por Dios⁵³.

Tanto en el *Tratado*⁵⁴ como en la *Investigación sobre el entendimiento humano*⁵⁵, Hume despliega un argumento escéptico acerca de la posibilidad de conocimiento del mundo extramental que se apoya en una crítica a la distinción

⁴⁸ Ver T 1.4.3.5.

⁴⁹ ABST 28 (145).

⁵⁰ Cf. E 2.8.9.

⁵¹ Cf. E 2.8.15.

⁵² Cf. E 2.8.10; 2.8.15.

⁵³ Cf. E 2.8.13, 2.32.14.

⁵⁴ T 1.4.4.6-15.

⁵⁵ E 12.15-16.

entre cualidades primarias y secundarias⁵⁶. Este argumento, tal como el propio Hume lo reconoce⁵⁷, tiene un claro precedente en una crítica semejante de George Berkeley⁵⁸. Se trata de uno de los argumentos que Berkeley emplea para criticar la “nueva” filosofía natural y abogar por una metafísica inmaterialista⁵⁹.

Mediante el argumento escéptico, Hume sostiene, en consonancia con Berkeley, que no podemos tener ideas de cualidades primarias separadamente de las ideas de cualidades secundarias: no podemos concebir la solidez, la extensión o el movimiento con independencia de cualidades secundarias o sensibles: “Si los colores, sonidos, sabores y olores no son sino percepciones, ninguna cosa que podamos concebir posee existencia real, continua e independiente; ni siquiera el movimiento, la extensión y la solidez, que son las cualidades primarias en que tanto se insiste”⁶⁰. La idea de movimiento implica necesariamente la idea de un cuerpo móvil, la idea de extensión, de ideas de colores y texturas, la idea de solidez, de las ideas de dos cuerpos presionando uno sobre el otro. Si todas las cualidades secundarias “están en la mente y no en el objeto”⁶¹, entonces las cualidades primarias, que no pueden concebirse sin referencia a las secundarias, son percepciones al igual que ellas. Así “no queda nada que pueda proporcionarnos una idea precisa y consistente de los cuerpos”⁶².

El principio de que las cualidades secundarias o perceptuales son solo impresiones de la mente y no propiedades de los cuerpos materiales es compartido por la mayoría de quienes adherían a la nueva filosofía natural⁶³. Sin embargo, filósofos como Locke afirman no solo que las cualidades primarias son inherentes a los cuerpos materiales, sino que tienen eficacia causal sobre

⁵⁶ Hakkarainen considera que el argumento del *Tratado* y el de la primera *Investigación* no presentan grandes diferencias, por lo tanto los consideraré como un único argumento al igual que él (Cf. Hakkarainen, J. “Hume on the Distinction between Primary and Secondary Qualities” p. 235-6, 239).

⁵⁷ EHU 12.15 n32.

⁵⁸ Berkeley, G. “A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, p. 26.

⁵⁹ Ver Hakkarainen, J. “Hume on the Distinction between Primary and Secondary Qualities” p. 235.

⁶⁰ T 1.4.4.6 (369).

⁶¹ EHU 12.15. Podemos notar que el modo en que Hume entiende las cualidades secundarias, como percepciones, no se corresponde exactamente con el modo en que las define Locke, para quien son disposiciones o poderes de los cuerpos para generar ideas en nosotros. Hakkarainen ha sugerido, por ese motivo, que Hume en realidad no habla de las cualidades secundarias en el argumento escéptico, sino de lo que Hakkarainen llama *proper sensibles* (Cf. Hakkarainen, J. “Hume on the Distinction between Primary and Secondary Qualities”, p. 237-239).

⁶² T 1.4.4.10 (371).

⁶³ Cf. Hakkarainen, J. “Hume on the Distinction between Primary and Secondary Qualities”, p. 240; Schmitt, F., *Hume’s Epistemology in the Treatise. A Veristic Interpretation*, p. 301.

nuestras ideas⁶⁴. Como señalé al principio del apartado, Hume es escéptico respecto de las causas remotas de nuestras percepciones. Por lo tanto, no puede afirmar, como lo hace Locke, que hay cualidades en los cuerpos materiales que causen nuestras percepciones, pero tampoco puede negarlo categóricamente, sino que deja la cuestión abierta o indefinida. Lo que niega es que tengamos razones para afirmar que las ideas de las cualidades primarias son semejantes a cualidades de la materia mientras que las de las cualidades secundarias son únicamente efectos de ellas en la mente. Al no contar con evidencia empírica de la conexión de las percepciones con su causa remota, no tenemos manera de establecer si se asemejan o no a ella⁶⁵. En suma, Hume no considera que sea posible mantener la distinción entre cualidades primarias y secundarias, como así tampoco que contemos con evidencia suficiente para localizar las cualidades primarias en los cuerpos materiales, para afirmar que esas cualidades causan nuestras ideas, y que nuestras ideas se asemejan a ellas.

Podemos preguntarnos, entonces, por qué, a pesar de criticar la distinción entre cualidades primarias y secundarias, Hume no renuncia a la noción de cualidad. Veamos un ejemplo para comenzar a elucidar la cuestión. Hume dice “la mesa que ahora mismo tengo delante es solo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción”⁶⁶. Esto nos sugiere que la referencia a cualidades en distintos pasajes de su obra no nos remite a modificaciones de la materia, sino a rasgos de las apariencias sensibles. Las cualidades de los cuerpos en la metafísica humeana son cualidades de impresiones sensibles: “como toda idea se deriva de una impresión precedente, es imposible que la idea que tenemos de una percepción y la que tenemos de un objeto o existencia externa puedan nunca representar algo específicamente diferente entre sí”⁶⁷. Dada esta situación, nuestra concepción de los objetos externos está condicionada por nuestras percepciones, más específicamente por nuestras impresiones sensibles, ya que no podemos acceder a la estructura interna de esos objetos ni explicar las causas de sus operaciones⁶⁸.

Un repertorio de las cualidades de las impresiones sensibles mencionadas por Hume puede acercarnos a una definición de lo que entiende por materia. Volviendo al ejemplo de la mesa, Hume dice que la cualidad más obvia es la

⁶⁴ Cf. E 2.31.2.

⁶⁵ Cf. T 1.4.4.4, 1.4.4.14.

⁶⁶ T 1.4.5.15 (383).

⁶⁷ T 1.4.5.19 (385), ver 1.2.6.8.

⁶⁸ Cf. T 1.2.5.26, 1.3.14.29.

extensión⁶⁹. La extensión no es nada más que “una composición de puntos visibles o tangibles dispuestos en cierto orden”⁷⁰. Las cualidades extensas, entonces, son aquellas que se vinculan con el tacto y la vista, ya que no hay nada que pueda ser percibido como extenso si no es visible o tangible⁷¹. Pero además de la extensión, Hume menciona otras cualidades sensibles que no están localizadas en el espacio, como sabores, sonidos u olores⁷². Estas cualidades no tienen ninguna figura ni cantidad y aun así forman parte de la composición de los objetos materiales. Hume ofrece el ejemplo del sabor dulce de un higo. Ese sabor coexiste de manera inseparable con la forma y color del higo, pero no ocupa ningún lugar, no es extenso y por lo tanto no está unido a la forma y color mediante una unión local, sino mediante otro tipo de relaciones, como la causalidad y la contigüidad en el tiempo de su manifestación⁷³.

En estos ejemplos podemos notar que las cualidades mediante las que Hume define los objetos materiales no son diferentes de las empleadas por otros filósofos de la época, pero su rechazo de la distinción entre cualidades primarias y secundarias nos indica que no considera que algunas cualidades sean básicas o fundamentales y otras derivadas. La definición humeana de materia es fenoménica, se refiere al “modo en que los objetos afectan mis sentidos, así como las conexiones que establecen entre sí, en tanto en cuanto que la experiencia me informe de ello”⁷⁴. En este sentido, todas las cualidades que se manifiestan a los sentidos son igualmente necesarias para configurar nuestras ideas de los cuerpos materiales. Esto no quiere decir que aquellas cualidades que se manifiestan agoten lo que los cuerpos materiales son. Sin embargo, no podemos concebir, sino solo suponer lo que está más allá de lo que se presenta en la experiencia⁷⁵. Esta interpretación nos sugiere que Hume no emplea el argumento escéptico de Berkeley con las mismas intenciones que su antecesor, es decir, para comprometerse con una metafísica inmaterialista. Las intenciones de Hume no parecen orientarse a señalar que puede prescindirse de la existencia de la materia, sino que las características y operaciones de los cuerpos materiales solo nos son accesibles en tanto percepciones. El

⁶⁹ Cf. T 1.4.5.15, ver 1.2.3.4.

⁷⁰ T 1.2.5.21 (162).

⁷¹ Cf. T 1.2.3.15, 1.4.5.9.

⁷² Ver T 1.4.3.5, 1.4.4.6, 1.4.5.9.

⁷³ Cf. T 1.4.5.11-12.

⁷⁴ T 1.2.5.26 (164).

⁷⁵ Cf. T 1.2.6.9, 1.4.5.20.

uso que Hume hace del argumento parece ser de carácter epistemológico antes que metafísico⁷⁶.

¿Qué podríamos decir del estatus ontológico de lo mental? Podemos recordar que, a partir del principio de la copia, Hume sostiene que toda idea simple es copia de una impresión simple. Hume aplica este principio a la idea de extensión –a pesar de que es una idea compleja– y afirma: “la idea misma de extensión no está copiada sino de una impresión y en consecuencia tiene que corresponder perfectamente a ésta. Decir que la idea de extensión corresponde a algo es decir que es extensa”⁷⁷. Por lo tanto, es posible afirmar que existen “impresiones e ideas realmente extensas”⁷⁸. Por supuesto que el principio de la copia se aplica también a las cualidades no extensas, por lo tanto, las ideas de olores, sabores y sonidos tampoco tienen localización espacial. En síntesis, tanto las impresiones como las ideas de cualidades sensibles, aun siendo de naturaleza mental, pueden ser tanto extensas como no extensas. Tenemos muchas otras impresiones tales como pasiones, emociones y sentimientos que no tienen localización espacial pero tampoco pueden considerarse como cualidades sensibles, sino que son percepciones secundarias o de reflexión, suscitadas a partir de las impresiones de sensación o de las ideas que las representan⁷⁹.

En este marco, la postura de Hume puede caracterizarse como un dualismo no cartesiano o no tradicional. Mentes y cuerpos son colecciones de elementos discretos y en este sentido comparten características ontológicas comunes, como dije recién. Hume no renuncia a una distinción ontológica respecto de esos elementos, que es aquella entre lo que tiene localización espacial y lo que no lo tiene⁸⁰. Es decir que su crítica a posturas materialistas e inmaterialistas no desemboca en un monismo sustancial como el de Spinoza⁸¹, porque lo extenso y lo no extenso son características ontológicamente irreductibles la una a la otra antes que atributos de una misma sustancia. Una percepción o una cualidad simple puede tener localización espacial o no tenerla, pero en ningún caso puede tener ambas características al mismo tiempo. Sin embargo,

⁷⁶ Schmitt sostiene que para Hume el argumento escéptico de Berkeley es abstruso e intrincado, lo que nos impide adherir a él de manera perdurable, aunque su conclusión sea válida (Cf. Schmitt, F., *Hume's Epistemology in the Treatise. A Veristic Interpretation*, p. 303).

⁷⁷ T 1.4.5.15 (383), ver 1.2.3.4, 16.

⁷⁸ T 1.4.5.16 (385).

⁷⁹ Cf. T 2.1.1.2.

⁸⁰ Cf. Pitson 2002: 54-5.

⁸¹ Ver T 1.4.5.21.

la diferencia extensión/no extensión no es coextensiva con la diferencia entre mente y cuerpo, ya que tanto el ámbito de lo corporal como el de lo mental están compuestos por elementos extensos y no extensos⁸². Esto se debe a que el hecho de descartar la posibilidad de conjunción local entre lo extenso y lo no extenso no supone adscribirles incompatibilidad en otros planos. Así, Hume admite que pueden entablar relaciones causales y de contigüidad temporal⁸³. Una vez rechazada la teoría de la sustancia, no hay nada que impida la coexistencia de dos elementos de naturaleza diferente, siempre y cuando se excluya la conexión local.

4. La interacción causal entre lo material y lo mental

Hasta aquí, hemos visto que las críticas de Hume respecto de la teoría de la sustancia lo conducen a desestimar las posturas materialista e inmaterialista por igual. Este rechazo, como acabo de señalar, no implica la adopción de una postura monista porque Hume mantiene la diferencia entre lo extenso y lo no extenso, aunque esa diferencia no sea coextensiva con la distinción entre cuerpos y mentes, sino que, por el contrario, estos son sistemas en los que se combinan cualidades extensas y no extensas. Por lo tanto, el dualismo humeano no se plantea en términos de dos ámbitos con características opuestas entre sí, cuya interacción sería un problema a resolver. Teniendo esto en cuenta, veamos qué sucede cuando se ocupa de las causas del pensamiento. Para determinar esta cuestión, podemos esbozar la siguiente argumentación: las relaciones causales se determinan por medio de la experiencia, y la experiencia nos muestra que la acción causal puede darse tanto desde la mente hacia el cuerpo, como desde el cuerpo hacia la mente. Sin embargo, los argumentos por analogía con la naturaleza nos sugieren que la existencia del cuerpo es determinante para la existencia de estados mentales y, por lo tanto, un requisito previo para la consecuente interacción entre ambos. Veamos con más detenimiento estos argumentos.

⁸² Como sostiene Guerrero del Amo, las contradicciones que surgen de caracterizar cuerpos y mentes como sustancias materiales e inmateriales respectivamente no solo se deben a que esa caracterización apela al “concepto de sustancia que carece de una base empírica y, por tanto, es ininteligible”, sino a que se vale también de “la extensión y el pensamiento como el criterio para diferenciar unas de otras” (Guerrero del Amo, J.A., “El problema mente-cuerpo en Hume”, p. 60). Guerrero del Amo propone que cuerpo y mente serían sistemas de percepciones que se distinguirían entre sí porque los primeros serían sistemas de percepciones de sensación, y las segundas, sistemas de percepciones de reflexión (*Ibid.*, p. 64).

⁸³ Cf. T 1.4.5.12. Ver Pitson, A., *Hume’s Philosophy of the Self*, p. 64.

Como es bien sabido, Hume ubica tanto los fenómenos naturales como los humanos bajo la categoría epistémica de “cuestiones de hecho”. Esta categoría epistémica se distingue de otra, a la que Hume llama “relaciones de ideas”⁸⁴. Esta última consiste en comparar ideas independientemente de lo que pueda o no existir en el mundo, mientras que en el ámbito de las cuestiones de hecho obtenemos conocimiento a partir de la observación de fenómenos particulares para descubrir regularidades que nos conduzcan a la formulación de principios generales o leyes mediante inducción⁸⁵. Hume señala que todos los razonamientos relativos a cuestiones de hecho están fundados en la relación de causa y efecto. Las relaciones causales no pueden inferirse *a priori*, sino a partir de la experiencia, al observar que dos objetos particulares aparecen en conjunción constante⁸⁶. La observación nos muestra que hay una conjunción constante entre cuerpos y mentes en ambos sentidos, lo que nos lleva a concluir que existe una conexión causal entre ellos.

Más allá de las resistencias filosóficas que pudiera despertar esta afirmación entre los inmaterialistas, esta interacción es posible, en principio, porque en el plano de las cuestiones de hecho, “considerando el asunto *a priori*, cualquier cosa puede producir cualquier otra”⁸⁷. Es decir que no hay ninguna razón empírica que impida que lo corporal sea causa de estados mentales. Veamos con más detalle esta provocativa afirmación.

Hume observa que “al comparar las ideas de pensamiento y movimiento... estas cosas difieren entre sí”⁸⁸. Esto significa que, si nos ubicamos en el marco de las relaciones de ideas, el entendimiento percibe una diferencia entre pensamiento y movimiento corporal. Esta diferencia inclina a muchos a afirmar *a priori* que su interacción no es posible, porque la diferencia se interpreta en términos de oposición. Como mencioné sobre el final del apartado 3, Hume señala que tanto materialistas como inmaterialistas definen lo mental y lo corporal antagónicamente. Ahora bien, más allá de las definiciones que se puedan esbozar, lo cierto es que las relaciones de ideas no nos pueden indicar nada acerca de la conexión causal entre mente y cuerpo, porque esta solo se infiere a partir de la experiencia. Por ese motivo, Hume sostiene: “razonáis de

⁸⁴ EHU 4.1.

⁸⁵ Estamos esquematizando el método experimental tal como lo concibe Hume, que por supuesto es mucho más complejo. Para un tratamiento detallado de la cuestión remito a Demeter, T., *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism*, cap. 6.

⁸⁶ Cf. EHU 4.6.

⁸⁷ T 1.4.5.30 (392), ver 1.3.15.1.

⁸⁸ T 1.4.5.30 (393).

un modo demasiado precipitado cuando, de la mera consideración de las ideas, sacáis en conclusión la imposibilidad de que el movimiento pueda producir en algún caso el pensamiento”⁸⁹.

Como hemos visto, en el ámbito de las cuestiones de hecho, los objetos que no son contradictorios entre sí son susceptibles de conjunción constante. Ahora bien, Hume nos dice que en este ámbito no hay objetos contradictorios, porque “*hablando propiamente no hay más objetos contrarios entre sí que existencia y no existencia*”⁹⁰. Es decir que no hay ningún objeto real que sea contrario a otro y, por lo tanto, nada impide que pueda estar en conjunción constante con cualquier otro objeto. Así, Hume afirma que “creación, aniquilación, movimiento, razón, volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar”⁹¹. Lo que la experiencia nos indica es qué es lo que regularmente es causado por qué, en función de lo que observamos que se presenta en conjunción constante. ¿Qué es lo que nos muestra la experiencia en el caso del pensamiento y el movimiento corporal? Que pensamiento y movimiento corporal “están constantemente unid[o]s”⁹². Ahora bien, ¿en qué sentido se da esa interacción causal? Hume observa que “es una cuestión de experiencia común que el movimiento de [nuestros miembros] sigue el mandato de la voluntad, como otros movimientos naturales. Pero el poder o energía en virtud del cual se realizan, como el que se da en otros acontecimientos naturales es desconocido e inimaginable [*inconceivable*]”⁹³. Es decir que, en primer lugar, la experiencia nos muestra que el pensamiento es causa del movimiento corporal. Esta afirmación no escandalizaría a ningún inmaterialista, sino que, por el contrario, podría perfectamente suscribir a ella. Ahora bien, Hume sostiene en segundo lugar que “todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos... [por lo que] podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción”⁹⁴. Así, la misma razón por la que afirmamos que el pensamiento puede actuar causalmente sobre el cuerpo, es decir, la “experiencia común”, nos lleva a concluir que la interacción se produce también en la dirección cuerpo-mente.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ T 1.3.15.1 (302), las cursivas son del autor.

⁹¹ T 1.3.15.1 (301-2).

⁹² T 1.4.5.30 (393).

⁹³ EHU 7.15 (91).

⁹⁴ T 1.4.5.30 (393), ver 1.4.5.33.

¿Por qué Hume considera que es lícito emplear la misma explicación causal para dar cuenta de la interacción entre la mente y el cuerpo, así como de la interacción entre el cuerpo y la mente? Porque sostiene que no tenemos evidencia empírica respecto de un poder activo que sea inherente a la mente, ni tampoco de uno que le pertenezca al cuerpo. No tenemos experiencia de poder causal alguno, ni físico ni mental. Incluso en el caso de la relación entre la volición y el movimiento de un miembro del cuerpo, relación a la que podría pensarse que tenemos un acceso más directo e inmediato que en el caso de las relaciones entre objetos externos, Hume sostiene que solo somos capaces de percibir que el movimiento sucede a la volición, pero no tenemos acceso epistémico a los medios mediante los cuales la voluntad incide sobre ese movimiento corporal⁹⁵. Por lo tanto, el único conocimiento que podemos tener de esta relación es el de su conjunción constante, que constatamos por observación: “En pocas palabras: las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan solo su conjunción constante, siéndonos imposible razonar más allá”⁹⁶. Lo que resulta “desconocido e inimaginable” en el pasaje que cité más arriba⁹⁷ es justamente el poder causal, y eso ocurre no solo en el caso de la interacción entre cuerpos y mentes, sino respecto de toda relación causal⁹⁸.

Hasta aquí, entonces, es claro que la mente puede ser causa del movimiento corporal y el movimiento corporal, causa del pensamiento, al menos en el sentido de que observamos la conjunción entre estados corporales y mentales. Esta conclusión, como el propio Hume afirma, le “otorga ventajas a los materialistas sobre sus adversarios”⁹⁹. Pero ¿podríamos avanzar un poco más en esta dirección e investigar si hay alguna de estas causas que sea determinante? En este sentido, la pregunta por la causa del pensamiento se vincula con la cuestión de la inmortalidad del alma, pues, si se admite que el pensamiento puede ser causado por la materia, entonces, como la materia es susceptible de disolución, el pensamiento podría correr la misma suerte. Y esto nos conduciría a negar la inmortalidad del alma. Hume se ocupa de esta cuestión en el ensayo “Of the Immortality of the Soul”.

⁹⁵ Cf. EHU 7.10, 25.

⁹⁶ T 1.3.14.12 (287).

⁹⁷ Cf. EHU 7.15.

⁹⁸ Cf. T 1.4.5.30.

⁹⁹ T 1.4.5.32 (395).

Al momento de determinar cuál es el origen del pensamiento, Hume sostiene que los argumentos “a partir de la analogía con la naturaleza son marcadamente favorables a la mortalidad del alma”¹⁰⁰, lo que indica que, una vez extinguido el cuerpo, se extingue también el pensamiento, como veremos a continuación. Pero antes, aclaremos brevemente a qué se refiere con la expresión “analogía con la naturaleza” en la que apoya su veredicto. Se trata de un recurso que aparece frecuentemente en los textos de la época, mediante el cual se propone que dado que constatamos la existencia de regularidades en un orden del universo –por ejemplo, en el natural–, tenemos razones para suponer la misma clase de regularidades en otro orden –por ejemplo, el moral¹⁰¹–. Diversos autores¹⁰² empleaban este tipo de razonamiento por analogía para explicar cuestiones que no era posible conocer *a priori*, como la vida futura y la inmortalidad del alma¹⁰³. Hume comparte la idea de que existe un funcionamiento regular en la naturaleza en sus diversos órdenes, lo que nos permite sostener que existe una uniformidad y operación regular tanto en cuestiones como la educación, el gobierno o la interacción social, como la que observamos en la acción mutua entre los elementos y poderes naturales: “existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima”¹⁰⁴. El funcionamiento regular de la naturaleza es el mismo en todo lo que está comprendido por las cuestiones de hecho: la materia, la mente y la organización social¹⁰⁵. Ese funcionamiento uniforme en los distintos órdenes del universo nos permite transponer, por analogía, las conclusiones alcanzadas en un ámbito a otros.

A diferencia de otros autores de la época, Hume emplea la analogía con la naturaleza para afirmar que no existen indicios que favorezcan la inmortalidad del alma o la vida futura. Los argumentos derivados de la analogía con la naturaleza, dice sobre el final de “Of the Immateriality of the Soul”, son

¹⁰⁰ IS 596 (507).

¹⁰¹ Ver Wolf, L., “The analogy of nature”.

¹⁰² Tales como Butler, J., *The Analogy of Nature, Natural and Revealed*, p. 81-2; Home, H., Lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, p. 201; Priestley, J., *Letters to a Philosophical Unbeliever*.

¹⁰³ Wolf propone el siguiente ejemplo inspirado en Butler, J., *The Analogy of Nature, Natural and Revealed*, p. 81-2. Este aclara el uso de la analogía con la naturaleza: así como una oruga se convierte en mariposa, o un pichón sale de un huevo, nuestros cuerpos humanos podrán transformarse y renacer en la resurrección (Wolf, L., “The analogy of nature”).

¹⁰⁴ T 2.3.1.10 (346).

¹⁰⁵ Cf. Demeter, T., “Sympathies for Common Ends: The Principles of Organization in Hume’s Psychology and Political Economy”, p. 10.

“fuertes y convincentes”¹⁰⁶. Sin embargo, concluye esta sección del *Tratado* sin dar un veredicto respecto de si dichos argumentos nos inclinan a creer en la mortalidad o en la inmortalidad del alma. Ese veredicto aparece recién en el ensayo –publicado póstumamente– “Of the Immortality of the Soul”, donde ofrece la fundamentación que dejó pendiente en el *Tratado* acerca de la naturaleza mortal del alma. Esa fundamentación se realiza por la negativa, es decir que, para establecer la causa del pensamiento, analiza qué es lo que determinaría su extinción: “Cuando dos objetos cualesquiera están tan estrechamente relacionados que toda alteración que hayamos podido observar en uno de ellos va unida a una alteración proporcional en el otro, tendríamos que concluir, según todas las reglas de la analogía, que, cuando se producen alteraciones todavía mayores en el primero, y su total disolución, seguirá una total disolución del segundo”¹⁰⁷.

Como vimos hace un momento, tenemos evidencia empírica de que el cuerpo y la mente están estrechamente relacionados, ya que hay interacción mutua entre ambos. En este pasaje de “Of the Immortality of the Soul” Hume sugiere que no solo hay interacción, sino también mutua dependencia entre ambos. Esta interdependencia se constata por experiencia, cuando observamos que el desarrollo del cuerpo es acompañado por un desarrollo mental equivalente: debilidad en la infancia, vigor en la madurez y decadencia en la vejez. Así, concluye: “Todo es común al alma y al cuerpo. Los órganos de una son todos ellos órganos del otro. Por lo tanto, la existencia de la una debe depender de la existencia del otro”¹⁰⁸. La cuestión que debe resolverse entonces es en qué sentido se da esa dependencia. Para ello, Hume apela a la analogía de la naturaleza.

Observamos en la naturaleza que ninguna forma de vida puede persistir cuando se la traslada a unas condiciones muy diferentes de las que originalmente tenía: los árboles mueren en el agua y los peces, en el aire. Por lo tanto, trasladando esta observación al problema de la dependencia mente-cuerpo, no podemos suponer que, dada la estrecha correlación que existe entre ambos, la disolución del cuerpo no pueda tener repercusión alguna en el alma: “¿Qué razón hay así pues para imaginar que una inmensa alteración como la que produce

¹⁰⁶ T 1.4.5.35 (397).

¹⁰⁷ IS 596 (507-508).

¹⁰⁸ IS 596 (508).

en el alma la disolución de su cuerpo y de todos sus órganos de pensamiento y de los sentidos, puede tener lugar sin la disolución del todo?”¹⁰⁹.

La lectura de “Of the Immortality of the Soul” nos inclina a pensar, entonces, que la relación entre alma y cuerpo es más bien de dependencia causal de lo mental respecto de lo material que de mutua dependencia. Más aun, si tenemos en cuenta que detrás de las afirmaciones de Hume no subyace una metafísica sustancialista, sino que propone una metafísica de lo particular, en la que tanto cuerpos como mentes son concebidos como sistemas de elementos discretos, ambos son, por el principio de separabilidad, divisibles. Tanto lo mental como lo material comprenden en su composición elementos extensos e inextensos, entonces no hay nada que indique que la mente deba ser indivisible y pueda perdurar más allá de la disolución del cuerpo. Tenemos experiencia de la disolución de cuerpos, y de la interdependencia de cuerpos y mentes. Si lo mental es divisible al igual que lo corporal, entonces, podemos concluir que la disolución de los cuerpos conlleva, por ende, la disolución de las almas y representa la extinción del pensamiento. De esta manera, entonces, la respuesta a la pregunta por la causa del pensamiento termina acercando la postura de Hume al materialismo.

Conclusión

Luego de este recorrido, contamos con elementos para caracterizar al materialismo de Hume como restringido. Tomando en cuenta que sigue el camino del agnosticismo respecto de la naturaleza de la sustancia de Locke, hemos podido comprender con más precisión desde qué perspectiva se ubica en el marco del debate: la de afirmar algo únicamente acerca de las percepciones y las cualidades particulares antes que de la existencia de sustancias materiales o inmateriales. Es decir que su materialismo no es ontológico, no pretende establecer qué tipo de sustancias existen en el mundo ni cuál es su naturaleza, como así tampoco reducir todo lo que existe a una única sustancia. En este marco, la disociación que plantea entre lo corporal y lo mental respecto de lo extenso y lo inextenso resulta una propuesta de una notable originalidad, al mismo tiempo que impide encasillarlo en alguna de las posturas predominantemente asumidas en el debate mente-materia. El materialismo de Hume se restringe a la relación mente-cuerpo y se expresa en su afirmación de que la materia y el movimiento suelen ser causa del pensamiento. Además, a partir

¹⁰⁹ *Ibid.*

de la analogía con la naturaleza concluye que nuestra existencia como sujetos pensantes depende en última instancia de nuestra existencia corporal. A pesar de su carácter restringido, los argumentos de Hume proporcionaron elementos para que autores abiertamente asumidos como materialistas pudieran justificar su postura a partir de la observación de la conjunción constante entre estados corporales y mentales.

Bibliografía

- Ainslie, D., *Hume's True Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Baxter, D., "Hume on Substance. A Critique of Locke", en: Lodge, P. y T. Stoneham (eds.), *Locke and Leibniz on Substance*, Nueva York: Routledge, 2015, pp. 45-62.
- Berkeley, G., "A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge", en: *Principles, Dialogues, and Philosophical Correspondence*, Nueva York: MacMillan, 1965, pp. 1-101.
- Buckle, S., "Hume's Skeptical Materialism", en: *Philosophy*, 82 (2007), pp. 553-578. <https://doi.org/10.1017/S0031819107000150>
- Butler, J., *The Analogy of Nature, Natural and Revealed*, Londres: George Bell and sons, 1886.
- Chávez Tortolero, M., "Sobre la existencia de las percepciones en el pensamiento de Hume", en: Benítez Grobet, L. y L. Ramos-Alarcón Marín (eds.), *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*, México: UNAM, 2018, pp. 267-288.
- Demeter, T., *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism*, Boston: Brill, 2016. <https://doi.org/10.1163/9789004327320>
- Demeter, T., "Sympathies for Common Ends: The Principles of Organization in Hume's Psychology and Political Economy", en: Biró Gábor (ed.), *Humanity and Nature in Economic Thought*, Londres: Routledge, 2021, pp. 3-23. <https://doi.org/10.4324/9781003138655-2>
- Falkenstein, L., "Hume and Reid on the Simplicity of the Soul", en: *Hume Studies*, XXI, 1 (1995), pp. 47-56.
- Garrett, D., "Hume's Naturalistic Theory of Representation", en: *Synthese*, 152 (2006), pp. 301-319. <https://doi.org/10.1007/s11229-006-9007-2>
- Guerrero del Amo, J.A., "El problema mente-cuerpo en Hume", en *Thémata. Revista de filosofía*, 26 (2001), pp. 55-65.
- Hakkarainen, J., "Hume on the Distinction between Primary and Secondary Qualities", en: Jalobeanu, D. y P. Anstey (eds.), *Vanishing Matter and the Laws of Motion. Descartes and Beyond*, Nueva York: Routledge, 2011, pp. 235-259.
- Home, H., Lord Kames, *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, 3ra edición, Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Norton, D.F. y M.J. Norton (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Duque, F. (trad.), Madrid: Orbis, 1981.

- Hume, D., “An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, *A Treatise of Human Nature*, etc. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained”, incluido en *A Treatise of Human Nature*. Tasset, J.L. (trad.), Barcelona: Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999.
- Hume, D., *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book Lately published, intituled, A Treatise of Human Nature*, etc. Edinburgh, 1745. Mellizo, C. (trad.), Madrid: Alianza, 1985.
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Beauchamp, T. (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, Salas Ortueta, J. (trad.), Madrid: Alianza, 1980.
- Hume, D., “Of the Immortality of the Soul”, en: Miller, E.F. (ed.), *Essays Moral, Political, Literary*, Indianápolis: Liberty Fund, 1987, pp. 590-601.
- Hume, D., “De la inmortalidad del alma”, en: Ramírez, C.M. (trad.), *Ensayos morales, políticos y literarios*, Madrid: Trotta, 2011, pp. 503-511.
- Inukai, Y., “Hume’s Self”, en: Coventry, A. y A. Sager (eds.), *The Humean Mind*, Nueva York: Routledge, 2019, pp. 136-147. <https://doi.org/10.4324/9781138323032-11>
- Landy, D., *Hume’s Science of Human Nature. Scientific Realism, Reason and Substantial Explanation*, Nueva York: Routledge, 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315145242>
- Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, Nidditch, P.H. (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Rábade, S. y M.E. García (trads.), Madrid: Editorial Nacional, 1980.
- Mazza, E. y Mori, G., “How Many Atheists at d’Holbach’s Table?”, en: Nicoli, L. (ed.), *The Great Protector of Wits. Baron d’Holbach and his Time*, Leiden: Brill, 2022, pp. 173-201. https://doi.org/10.1163/9789004516847_012
- McIntyre, J., “Hume and the Problem of Personal Identity”, en: Norton, D.F. y J. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*, New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 177-208. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.006>
- Noonan, H., “The Self and Personal Identity”, en: Bailey, A. y D. O’Brien (eds.), *The Continuum Companion to Hume*, Londres: Continuum, 2012, pp. 167-180.
- Pitson, A., *Hume’s Philosophy of the Self*, Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
- Priestley, J., *Letters to a Philosophical Unbeliever*. Bath: Cruttwell, 1780.
- Russell, P., “Hume’s Treatise and the Clarke-Collins Correspondence”, en: *Hume Studies*, XXI, 1 (1995), pp. 95-116.
- Russell, P., *The Riddle of Hume’s Treatise. Skepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford: Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195110333.001.0001>

- Schmitt, F., *Hume's Epistemology in the Treatise. A Veristic Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199683116.001.0001>
- Schuurman, P., "Vision in God and Thinking Matter: Locke's Epistemological Agnosticism Used Against Malebranche and Stillingfleet", en: Hutton, S. y P. Schuurman (eds.), *Studies on Locke. Sources, Contemporaries and Legacy*, Dordrecht: Springer, 2008, pp. 177-193. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8325-9_11
- Thomson, A., *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Wilson C., "Hume and Vital Materialism", en: *British Journal for the History of Philosophy*, XXIV, 5 (2016), pp. 1-20. <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1149444>
- Wolf, L., "The analogy of nature". Entrada de blog. Gröninggen Centre for Medieval and Early Modern Thought, 18/8/2018. <https://www.rug.nl/filosofie/organization/departments/history/gcment/blog/the-analogy-of-nature?lang=en>
- Wolfe, Ch., *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht: Springer, 2016. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-24820-2>
- Wörner, D., "Locke's Equivocal Category of Substance", en: *European Journal of Philosophy*, XXVIII, 4 (2020) 1-14. <https://doi.org/10.1111/ejop.12544>
- Wright, J.P., "Materialism and the Life Soul in Eighteenth Century Scottish Physiology", en: Wood, P. (ed.), *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, Rochester: The University of Rochester Press, 2000, pp. 177-197.
- Wright, J.P., *Hume's A Treatise of Human Nature. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Wunderlich, F., "Varieties of Early Modern Materialism", en: *British Journal for the History of Philosophy*, XXIV, 5 (2016), pp. 797-813. <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1223012>
- Yolton, J., *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Yolton, J., *Locke and French Materialism*, Oxford: Oxford University Press, 1991. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198242741.001.0001>

Recepción: 19/03/2022

Aceptación: 19/01/2023.