



LA INVERSIÓN COPERNICANA Y LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO EN HUME Y EN KANT*

THE COPERNICAN INVERSION AND THE LIMITS OF KNOWLEDGE ON HUME AND KANT

JORGE ANDRÉS GARCÍA CUBILLOS†
Universidad del Valle - Colombia

Φ

Resumen

El objetivo del presente texto es mostrar que la revolución epistemológica, llamada por Kant “revolución copernicana”, no es de origen kantiano, aunque es Kant quien la plantea en todo su esplendor y la sistematiza. Es David Hume quien formula dicha inversión epistémica en el primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, cuando afirma que lo que podemos conocer no es un conocimiento sobre las cosas en sí mismas, sino que los objetos de dicho conocimiento, es decir, las cosas, las relaciones entre las cosas y la existencia del mundo en general, no depende de otra cosa que de la configuración con la que la naturaleza humana organiza el mundo cognoscible.

116

Palabras clave: Epistemología moderna, David Hume, Immanuel Kant, Revolución Copernicana.

Abstract

The main objective of this paper is to show that the epistemological revolution, named by Kant “Copernican revolution”, does not have a Kantian origin, although it is Kant who develops it in its entire splendor and systematize it. David Hume is the one who first approaches that epistemic inversion on the first part of A Treatise of Human Nature, when he claims that all we can get to know is not a knowledge about the things in themselves, but rather the objects on that knowledge, that is to say, the things, the relationships between the things and the existence of the world in general, don't depend on another thing than on the human's nature configuration to organize the cognizable world.

Key words: Modern epistemology, David Hume, Immanuel Kant, Copernican Revolution.

* Recibido, marzo 05 de 2012. Aceptado, octubre 18 de 2012

† Contacto: andgar@univalle.edu.co



Introducción

En Los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*, Kant confiesa de buen grado que “la advertencia de David Hume fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente” (AK, iv, 260). Esta declaración de Kant con respecto a que fue Hume quien lo despertó del sueño dogmático ha relegado a Hume a ser, en el mejor de los casos, el reloj despertador de Kant; sin embargo, hay que aclarar en qué consistió el sueño dogmático en el que estaba Kant y del que Hume lo despertó y también si, como afirma Kant en los *Prolegómenos*, Hume “no vislumbró nada de tal ciencia formal posible” (AK, iv, 262).

¿En qué consiste el sueño dogmático de Kant?

La *Crítica de la razón pura* se puede considerar como el punto más alto y la culminación en torno al problema y al objetivo trazado desde los albores de la filosofía moderna con Descartes. Este consiste en poder establecer un conocimiento con carácter de necesidad y por lo mismo universal sobre el mundo físico. Y esto se pretendía llevar a cabo teniendo como premisa no justificada la existencia continua e independiente de los cuerpos, y en segundo momento que la razón pudiera dar cuenta de dicha naturaleza externa a la mente humana y de ahí explicar las razones de todos los eventos del mundo. Es a esta pretensión a la que Kant se refiere por sueño dogmático.

El sueño dogmático, era el sueño de la razón de poder penetrar la naturaleza de las cosas, de poder conocer la estructura del mundo, pero del mundo no como es para nosotros sino como el mundo es en sí mismo, independientemente de cualquier sujeto cognoscente.

El problema de la metafísica es que sus problemas desbordan los límites de nuestras facultades cognitivas; y esto se presenta porque, en primera instancia, aplicamos los conceptos a



las cosas del mundo como son en sí mismas y esto nos lleva a lo que Kant va a llamar las antinomias de la razón:

- El mundo tiene, según el tiempo y el espacio, un comienzo (límite); el mundo, según el tiempo y el espacio, es infinito.
- Todo en el mundo consiste en lo simple; no hay nada simple sino que todo es compuesto.
- No hay en el mundo causas por libertad; no hay libertad, sino que todo es naturaleza.
- En la serie de las causas del mundo hay algún ser necesario; no hay en ella nada necesario, sino que en esta serie todo es contingente.

118

He aquí el fenómeno más extraño de la razón humana, fenómeno del cual no se puede mostrar ningún otro ejemplo en ningún otro uso de ella. Cuando concebimos, como ocurre ordinariamente, los fenómenos del mundo sensible como cosas en sí mismas; cuando tomamos los principios de su enlace como principios que valen universalmente para cosas en sí mismas y no solamente para la experiencia, como también es habitual, y hasta inevitable sin nuestra crítica: entonces se manifiesta un conflicto insospechado, que no se puede dirimir por el camino dogmático habitual, porque tanto la tesis como la antítesis pueden ser demostradas con pruebas igualmente evidentes, claras e irresistibles, y la razón se ve así en discordia consigo misma (AK, iv, 339 – 340).

Encontramos que la fuente de los problemas de la metafísica, por los cuales ella no ha podido consolidarse como ciencia, es que la razón no puede dar cuenta de la naturaleza de las



cosas, como cosas existentes por sí mismas; así, encontramos que los problemas de la metafísica traspasan los límites de la razón humana. Lo que va a hacer Kant es traer esos problemas de la metafísica dentro de los límites de la razón humana y dentro de sus límites dar una respuesta que sirva a la vez de fundamento para las ciencias.

La formulación de la inversión copérmicana

Kant, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, plantea la necesidad de que el abordaje de los objetos de conocimiento debe sufrir una inversión comparable a la establecida por Copérnico en los asuntos de los movimientos de los cuerpos celestes, es decir, cambiar el punto de referencia sobre el que gira el objeto de conocimiento. Así lo expresa Kant:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes de que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno al espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas. Ahora bien, en la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, en lo que concierne a la intuición de los objetos (KrV, B xxvi, 2008).

El principal objetivo de Kant es poder establecer un conocimiento *a priori* sobre los objetos del mundo, pero para poder conseguirlo propone la inversión de la relación epistémica



que entablamos con los objetos. Según Kant, dicha inversión epistémica no ha sido propuesta, pues siempre se ha entablado la relación epistémica como una relación ontológica, en otras palabras, la relación epistémica ha dependido de los objetos en cuanto lo que ellos son, lo que se propone ahora es establecer la relación epistémica independientemente de lo que realmente sean los objetos.

Lo que pretende esta inversión es hacer girar el universo que conocemos en torno a las facultades cognitivas del hombre, sin importar si existe o no un mundo externo más allá de lo que nuestras facultades nos pueden mostrar (aquí hay que recordar que Kant cree que hay tal mundo, pero está más allá de nuestras facultades), en otras palabras, todo lo que se nos presenta en la intuición y, por tanto, todo lo que podemos conocer no es más que lo que nuestras facultades (de la sensibilidad y el entendimiento) nos ofrecen; desde esta perspectiva, los objetos de nuestro conocimiento no son más que ideales, sin que por ello dejen de ser reales para nosotros.

120

Lo que se plantea con esto, es que no podemos intuir ni, por consiguiente, conocer las cosas tal como ellas son, sino como nosotros las percibimos, es decir, todos los objetos de nuestra intuición y conocimiento no son más que representaciones o fenómenos, en otras palabras, todo lo que se presenta a través de la sensibilidad humana (espacio y tiempo), que es lo único a lo que podemos tener acceso como objetos del mundo.

Kant plantea esta inversión y separa la relación epistémica de la relación ontológica, pero el principal objetivo de dicha separación es poder decir algo del mundo con carácter *a priori*, es decir, que implique necesidad y por lo tanto universalidad, y así ofrecer un fundamento a las ciencias naturales,

[...] si la intuición debiera regirse por la intuición de los objetos, no entiendo cómo se podría saber *a priori* algo sobre ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad (KrV, B xxvii).



Esta inversión en la manera de abordar el conocimiento va a cambiar radicalmente la concepción que se tiene del mundo, pues pasa de ser un mundo independiente de nosotros a ser un mundo absolutamente humano y regido por leyes humanas, pues las leyes de la naturaleza no son más que los principios organizativos de la mente humana aplicados a los objetos de nuestra intuición, que no son más que representaciones producidas por la facultad de la imaginación.

¿Qué es lo que despierta a Kant de su sueño dogmático?

En los *Prolegómenos*, Kant ofrece una respuesta puntual a esta pregunta:

Hume partió, en lo principal, de un único pero importante concepto de la metafísica, a saber, del concepto de la conexión de la causa y el efecto y exigió a la razón, que pretende haber engendrado este concepto en su seno, que le diera cuenta y razón del derecho con que piensa ella que algo podría estar constituido de tal modo que, si es puesto, por eso mismo debiera ser necesariamente puesta también otra cosa, pues eso es lo que dice el concepto de causa. Demostró de manera irrefutable que es completamente imposible para la razón pensar *a priori* y a partir de conceptos tal enlace, pues este incluye necesidad; pero no se puede concebir cómo, porque algo es, deba existir necesariamente también otra cosa, cómo por tanto, se pueda introducir *a priori* el concepto de tal conexión. De aquí concluyó que la razón se engaña completamente con este concepto, que equivocadamente lo tiene por su propio hijo, pues no es sino un bastardo de la imaginación, la cual fecundada por la experiencia, ha conducido ciertas representaciones bajo la ley de la asociación y hace pasar la necesidad subjetiva que de allí surge, esto es, la costumbre, por la necesidad objetiva que surge de la inteligencia (AK. iv, 257-258).



Según Kant, lo que lo despertó del sueño dogmático es el análisis que realiza Hume sobre la relación de causa – efecto y sobre el concepto de necesidad que siempre acompaña a la relación. Sin embargo, para Kant esta es toda la labor que hay que reconocerle al filósofo escocés, pues de aquí se sigue su escepticismo con respecto a la posibilidad del conocimiento, y afirma sobre este punto que su conclusión es precipitada y errónea y, por lo mismo, sin querer lleva a la destrucción de cualquier posibilidad de conocimiento.

La inversión epistemológica de Hume

Se han formulado muchas hipótesis acerca del objetivo que tenía Hume al escribir *El tratado de la naturaleza humana*, sin embargo, hay un aspecto de esta obra que salta a la vista y que se hace mucho más claro en el subtítulo de la obra *Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales*. Aquí se hace claro cuál es el objetivo que persigue Hume cuando habla acerca de los asuntos morales; por asuntos morales debe entenderse todo aquello que se “[...] refiere al pensamiento, las acciones, los sentimientos, las pasiones y el lenguaje humanos. Hume se interesa por aquello en que consiste ser humano [...], por la naturaleza humana” (Stroud 13). Así, pues, la filosofía moral de Hume va a girar en torno al hombre y todo lo que tiene que ver con él, en contraposición a la filosofía natural que estudia las cosas de la naturaleza con independencia del hombre, es decir, que busca las leyes que rigen los objetos de la naturaleza analizando los objetos de la naturaleza.

122

En el libro uno del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume va a proponer que todos los objetos de la mente van a ser percepciones, y estas se van a dividir en *impresiones e ideas*, la diferencia entre estas es que las primeras van a presentarse a la mente con una mayor fuerza e intensidad, mientras que las ideas van a ser débiles y tenues; las impresiones son las que percibimos a través de los sentidos y las ideas las percepciones que se producen cuando pensamos, es por esta razón que Hume afirma que “no creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar dicha distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar” (1984 SB 1-2).



Sin embargo, Hume no nos va a decir cuál es el origen de las impresiones,

Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su última causa es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser (1984 SB 84).

Por otra parte, tampoco considera que el origen de las impresiones sea importante en el avance del conocimiento que tenemos sobre el mundo, pues seguidamente afirma que

Este problema no tiene importancia en absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencia a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean estas verdaderas o falsas, ya representen correctamente la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos (1984 SB 84).

123

Para Hume lo único que existe, entonces, son las percepciones, ya sean estas impresiones o ideas. Y son estas percepciones sobre lo que va a recaer la relación epistémica, es decir, la posibilidad del conocimiento va a estar limitada a meras percepciones humanas. El objeto de conocimiento no va a ser una cosa externa como independiente de nosotros, como algo substancialmente separado de nosotros; va a ser, por el contrario, un objeto que está dentro de la esfera humana y que por eso mismo lo va a denominar percepción.

Hume supera el escepticismo al postular su escepticismo

El escepticismo de Hume con respecto a la posibilidad de establecer un conocimiento que sea absoluto y necesario en la esfera de los eventos de la naturaleza, o mejor, como él los llama, *matter of fact*, se convierte en el punto de partida de la superación de los problemas epistemológicos de la modernidad; teniendo en cuenta que cuando Hume postula su escepticismo, este radica en poner en tela de juicio la relación que hay entre la razón y las cosas



de la naturaleza, que comúnmente llamamos independientes de nosotros. En otras palabras, Hume no cree que los razonamientos de corte deductivo (pertenecientes a la matemática) sean válidos para describir de la misma manera y con los mismos criterios los eventos de la naturaleza.

Esta es la razón por la cual va a postular dos clases de relaciones de ideas y a cada clase le va a asignar una clase epistémica: las relaciones de ideas (semejanza, contrariedad, cualidad, cantidad) que nos van a proporcionar conocimiento; y las *matter of fact* (identidad, contigüidad y causalidad) que nos van a proporcionar probabilidades. Las primeras valen para los razonamientos matemáticos y las segundas para todos los juicios sobre la naturaleza.

Con respecto a las relaciones que nos proveen conocimientos Hume no tiene mucho que decir salvo que estas relaciones van a mostrar relaciones que se perciben inmediatamente y de manera absoluta, pues se puede decir que son relaciones analíticas. Así se puede apreciar en las palabras de Hume:

A la primera clase pertenecen las ciencias de la geometría, álgebra y aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados* es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. (1988 25)

Vemos cómo las proposiciones acerca de relaciones numéricas y geométricas, se pueden considerar como analíticas, pues no tenemos que ir al mundo para verificar si lo que afirman las proposiciones sobre ellas son verdades o no, pues dichas verdades son independientes de la experiencia del mundo externo.



Por el contrario, las proposiciones acerca de las *matter of fact*, los segundos objetos de la razón humana, como los llama Hume, no cuentan con una evidencia acerca de su verdad. No podemos afirmar algo acerca del mundo sin tener en cuenta que su contrario es siempre posible (cuestión que no puede pasar con las relaciones de ideas: aritmética) y, por lo mismo, no podemos afirmar algo de una manera necesaria y absoluta y, por lo tanto, con pretensión de universalidad.

Lo contrario en cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente. (1988 25-26)

125

Podemos estar de acuerdo con Hume en que las proposiciones de la primera clase son *a priori* en cuanto que no necesitan de la experiencia para saber si son ciertas o no, mientras que las proposiciones de la segunda clase “[...] en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia” (1988 27). El carácter *a priori* va a otorgar la necesidad a las proposiciones aritméticas y la no refutación de dichas proposiciones por parte de la experiencia, en cuanto que dichas relaciones que se descubren, se descubren por medio del análisis del pensamiento y no de la experiencia.

El análisis sobre la relación causal

Como el paradigma del conocimiento científico en la modernidad radica en la aplicación del método deductivo matemático a los eventos del mundo, Hume trata de analizar las relaciones causales a partir de dicho método.



Analiza el objeto A (al cual va a denominar causa) y analiza el objeto B (que va a llamar efecto), esto en virtud de que hay un consenso de que cuando se presenta A se presenta B. Y descubre que el análisis de A no arroja ninguna información acerca de B, y cuando analiza B no encuentra nada que enlace B con A. Así, pues, llega a la conclusión de que la relación causal entre A y B no se adquiere, ni se puede explicar por medio de un análisis de las ideas en cuestión, pues cada una de ellas posee una existencia totalmente independiente de la otra.

Con este análisis demuestra Hume que cualquiera que sea la relación que hay entre los objetos de la experiencia no se puede descubrir por medio de la razón, pues los conceptos de la razón no son de la misma naturaleza que los objetos de la experiencia y, por lo tanto sus relaciones no se pueden descubrir por medio de la razón. En otras palabras, no podemos decir que la relación causal se presenta en las cosas mismas (pues las cosas mismas no tienen sentido si no en relación con el sujeto que posee en sus percepciones tales cosas), ni tampoco es un principio racional puro *a priori*.

126

Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, va a estar de acuerdo con Hume con respecto a que la explicación de la relación causal desde la perspectiva de las cosas como en sí mismas, es una relación ilusoria (*KpV*: 92).

Ahora bien, la razón no puede explicar las relaciones que se presentan entre los objetos de la experiencia o percepciones. Entonces, ¿cuál va a ser el camino por el cual vamos a intentar explicar las relaciones que nosotros atribuimos como causales? Hume aborda esta cuestión a partir de la siguiente pregunta “¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otras, y de la *creencia* por la que confiamos en esta inferencia?” (1984 SB 78).

Si ponemos cuidado a la pregunta encontramos que Hume va a colocar el peso de la relación causal en los sujetos que perciben, esto es claro en la segunda formulación, cuando pregunta por la naturaleza de la *inferencia*. Son los sujetos que perciben los que realizan la



inferencia de que a raíz de un evento se va a presentar otro, ligado con el anterior y proveniente del mismo. Ahora bien, ¿Cuál es la naturaleza de dicha inferencia?

Hume nos dice que la naturaleza de la inferencia no es otra que el haber percibido en varias oportunidades que cuando se presenta A se sigue B y dicha repetición va a hacer que cuando estemos en presencia de A infiramos que se va a presentar B. Sin embargo, la sola repetición de unos eventos precedentes y contiguos no fundamenta el paso que da la mente de un objeto presente a un objeto que no está presente. Se necesita, todavía de unos “principios” de la mente que actúen como el cemento de dichas percepciones, pues recordemos que uno de los principios del entendimiento enunciados en el *Tratado* afirma que toda percepción distinta es una existencia independiente y separada de cualquier otra; entonces la mente debe de contar con ciertas funciones mínimas que sirvan para conectar las diferentes percepciones.

127

Los principios que asocian o conectan percepciones

En la sección IV de la primera parte del libro I del *Tratado*, Hume empieza hablando de la facultad de la imaginación y de cuál es su función, además de presentar unos principios universales que hacen posible que dicha facultad nos presente siempre ideas idénticas (en estricto sentido semejantes), o nos lleve siempre de una idea a otra, como si se presentara una unión necesaria entre ellas.

Como todas las ideas simples pueden ser separadas de la imaginación y unidas de nuevo de la forma que a esta le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuvieran guiadas por algunos principios universales, que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir las; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas – como suelen hacerlo- si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por



la que una idea lleva naturalmente a otra. [...] Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: *semejanza*, *contigüidad* en tiempo o lugar, y *causa y efecto*.

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introduce de modo natural la otra (1984 SB 10-11).

Encontramos, pues, que la mente posee ciertos principios o cualidades, que Hume llama universales, se puede entender que estos principios sean universales en cuanto hacen parte de la naturaleza humana y, por lo tanto, todo hombre las posee de manera natural. Es decir, no provenientes de la experiencia; pues ellos son imprescindibles para la posibilidad de la experiencia.

Surge una cuestión importante a esta altura ¿se pueden considerar estos principios universales de la mente humana como una especie de categorías, semejantes a lo que van a ser las categorías kantianas?

128

Cualidades originarias de la mente

Hume hace referencia a la estructura o propensiones de la mente humana y dicha estructura es la más segura responsable de la forma en que nosotros tenemos nuestras experiencias; parecida, en cierta forma, a las categorías kantianas.

Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana – cualidades que yo no pretendo explicar (1984 SB 13).



Wolff en su artículo “Hume’ s theory of mental activity” (1960) formula una posible tabla de categorías, que en palabras de Hume, serían llamadas propensiones de la mente:

Hume describes in Book I of the *Treatise*. Hume never groups them together in this fashion, but if he had, the result might well have been labeled a “Table of Categories” , for the propensities actually play a role quite similar to that of the categories in the *Critique of Pure Reason*. The list is as follows (309).

1. La propensión a reproducir una idea a partir de la presentación de una impresión.
2. La propensión a reproducir las impresiones juntas y confundiendo las series de impresiones semejantes, nos lleva a reproducir las percepciones como idénticas.
3. La propensión de concebir un objeto ausente como existente y esto nos lleva a creer en la existencia continua de los objetos.
4. La propensión a reproducir las series de percepciones como si fueran continuas, rellenando el vacío (la no percepción) con las ideas adecuadas; esto nos permite atribuir identidad y continuidad a la serie de percepciones.
5. La propensión que concibe unas percepciones asociadas con una gran firmeza de creencia. La percepción presente más fuerte es la asociación entre ellas.

129

The first propensity is responsible for our causal inferences. The second, dealing with the “principle of union” , the third, which depends on “coherence” , and the fourth, whose stimulus is “constancy” , are jointly responsible for our conception of unified, independent, continuous objects. The fifth propensity is the source of the *belief* in causal influence and an external world. Taken together, these five propensities comprise the principles which Hume calls “permanent, irresistible, and universal. The first four propensities determine *which* perceptions the mind reproduces, and the fifth determines the *manner* in which they are reproduced (WOLLF 309 – 310).



Esta lectura acerca de los principios naturales de la mente como pre-categorías kantianas del entendimiento presentes en Hume, es bastante coherente con lo que Hume dice acerca de la existencia de unas cualidades originarias de la mente, las cuales ejercen una especie de fuerza de *atracción* que sirve de enlace a sus contenidos (las percepciones), pues recordemos que las percepciones son absolutamente pasivas y, por lo tanto, es necesario que la mente misma sea quien ejerza un poder de combinación entre ellas para que podamos experimentar lo que denominamos la experiencia del mundo, tal y como lo percibimos.

Lo que hay que dejar en claro es que las cualidades originarias o propensiones de la mente trabajan sobre las impresiones, que podemos llamar *senses data*, y como tal ya han sido procesadas por las cualidades de la mente y por consiguiente guardan una coherencia entre ellas. Según lo anterior, las cualidades de la mente sistematizan el contenido de la experiencia.

El espacio y el tiempo como formas de las percepciones

130

La idea de espacio como la de tiempo no son descubiertas analizando el contenido de nuestras percepciones, es decir, nunca vamos a encontrar estas ideas aisladas de cualesquier otras percepciones; solamente llegamos a ellas por medio de la sucesión de nuestras percepciones. Veamos la manera como Hume presenta la idea de tiempo.

La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el modo de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea de tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión manifiesta al oído o a otro de los sentidos. Tampoco es una sexta impresión que encuentre la mente por sí misma por reflexión. Esos cinco sonidos hacen su aparición de un modo particular; no excitan ninguna emoción en la mente ni producen afección de ningún tipo que al ser observada por la mente pudiera dar origen a una nueva idea. Y como esto es necesario para producir una nueva idea de reflexión, la mente aunque repase



mil veces todas sus ideas de sensación, es incapaz de extraer de ellas ninguna nueva idea original, a menos que la naturaleza haya constituido de tal modo las *facultades de la mente* que esta sienta que de esa contemplación surge alguna nueva impresión original. Pero en el caso que estamos tratando la mente se da cuenta sólo del modo en que los diferentes sonidos hacen su aparición, así como que puede considerar después de ese modo sin atender a esos sonidos particulares, pudiendo unirlos en cambio a otro cualesquiera. La mente debe poseer, ciertamente, las ideas de algunos objetos; de otro modo le sería imposible llegar a concebir el tiempo, que, dado que no se manifiesta como una *impresión primaria y distinta*, es posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas, impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto modo; esto es, sucediéndose uno tras otro (1984 SB 36-37).

Hume parece afirmar que el tiempo es precisamente el *modo* mismo en el que se perciben los objetos o percepciones, pues este no es una idea más que se adquiera a partir de las otras percepciones, tampoco es una idea de reflexión. Así, la idea de tiempo es la que organiza las percepciones que percibimos. “Time is the name proper to that other manner or order of arrangement, which though no less specific and no less unique yet holds in the case of all our perceptions, or outer senses and reflection alike” (KEMP SMITH 274).

131

Lo que se ha dicho para el tiempo tiene el mismo valor para el espacio.

Advertimos que la idea de tiempo, al igual que la de espacio, es una forma que posibilita la aparición de las percepciones, es por medio de ellas que podemos tener percepciones en nuestra mente, es por esto que dicha idea no se alcanza por medio del análisis convencional (establecido por Hume) que se aplica a todas las otras ideas, no se puede encontrar su idea simple y por consiguiente su impresión, porque ella no es una cosa más de la que tengamos impresión independientemente de todas las demás percepciones. (GARCÍA 59)



Ahora bien

Podemos preguntar cuál es la naturaleza de las ideas de espacio y tiempo, ya que de ellas sólo sabemos que las percibimos a través de otras ideas distintas a ellas y que, sin embargo, son ellas las que posibilitan la percepción de las otras ideas o impresiones. No podemos decir que ellas son de naturaleza empírica, pues no encontramos una impresión simple que les corresponda, y al parecer son ellas las que posibilitan la percepción de las impresiones (e ideas), podemos decir, entonces, que son de naturaleza *a priori*. (GARCÍA 60)

Since de only impression which (Hume) has allowed are impressions lacking in any element of extension or duration, the spacial or temporal features so undeniably apprehended by the vulgar consciousness have to be treated as non-empirical, and therefore, by implication, *a priori* (KEMP SMITH 276).

132

Lo que podemos plantear de acuerdo a la lectura que se ha realizado de Hume es que él, más que socavar los cimientos de la ciencia moderna (su lado escéptico) también abre el camino, perfila las líneas en el mármol que tiempo después Kant va a darles forma en la *Crítica de la razón pura*.

Colofón

Kant afirmó que un espíritu brillante lo despertó del sueño dogmático, pero no contó con la suficiente habilidad o sutileza para edificar un albergue para la ciencia que había quedado a la intemperie. Hume dejó a la ciencia y a todo el conocimiento sobre el mundo sin bases sólidas que le permitieran ser consideradas como ciencias, pues relegó todo conocimiento a la mera creencia. Una creencia que no implica nada de necesidad y por lo mismo no puede optar a la universalidad.



Kant se alza como el gran “salvador” de la ciencia y el conocimiento en general sobre el mundo, devolviéndole o, mejor, brindándole a la ciencia una fundamentación que le brinda un carácter de necesidad y por lo mismo puede considerarse como universal.

Ahora bien, Kant, al igual que Hume, no va a entablar la relación epistémica con objetos que sean independientes de nosotros, sino que dichos objetos tienen que girar en torno a las facultades humanas (facultad de la sensibilidad: espacio y tiempo, y a la facultad del entendimiento donde vamos a encontrar las categorías); y a estos objetos que se ajustan a nuestras facultades los va a llamar fenómenos y al origen de los fenómenos, es decir, las cosas de las que provienen los llama Noúmenos.

El conocimiento, va a girar en torno a los fenómenos y no a los noúmenos, es decir, no conocemos las cosas como son en sí mismas, sino en tanto nosotros las percibimos, es por esto que el mismo Kant va a admitir, guardadas las proporciones, la misma conclusión a la que Hume llegó:

Sigue siendo un escándalo de la filosofía, y de la razón humana universal, que debamos admitir sólo sobre la base de una *creencia* la existencia de las cosas fuera de nosotros (de las que obtenemos toda la materia de nuestros conocimientos, incluso para nuestro sentido interno), y que si a alguien se le ocurre ponerla en duda no podamos oponerle ninguna prueba satisfactoria (KrV B XL, nota al pie No. 58) Φ



Referencias

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, Trad. José Antonio Robles. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

García, J. A., (2008). “Hume: más que el reloj despertador de Kant” , *Revista Logos* 14 (2008): 49-61.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, Segunda edición. Barcelona: Orbis, 1984.

_____. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza, 1988.

_____. *Abstract of a treatise of human nature*. Barcelona: Libros de Er, 1999.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa- Calpe, 1975.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica*. Barcelona: Istmo, 1999.

_____. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue, 2008.

Kemp Smith, Norman, (1983). *The philosophy of David Hume: a critical study of its originis and central doctrines*. London: Macmillan & co, 1983.

Stroud, Barry. *Hume*. Mexico D. F.: Universidad Autónoma de México, 1986.

Wolff, Robert. “Hume’ s theory of mental activity” , *The philosophical review* 69/3 (1960): 289 – 310.