

**CONTRA UNA INTERPRETACIÓN
REDUCCIONISTA DEL MÉTODO
EXPERIMENTAL DE DAVID HUME***

***AGAINST THE REDUCTIONISTIC
INTERPRETATION OF DAVID HUME'S
EXPERIMENTAL METHOD***

Sofía Calvente

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

vicentesofia@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de La Plata

La Plata, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN *Existe cierta interpretación restringida de la metodología humeana que entiende su experimentalismo únicamente en términos de la reducción de los enunciados epistémicos a impresiones sensibles de carácter privado accesibles mediante la introspección. Nos proponemos revisar esta interpretación a partir de la crítica a la vinculación que establece entre la máxima de no ir más allá de la experiencia y el principio de la copia. Mostraremos que esta interpretación no se condice con el modo en que Hume concibe el método experimental, ya que hay evidencia textual para proponer que la experiencia no debe entenderse sólo en términos de impresiones sensibles, y que la ciencia de la naturaleza humana no se restringe al estudio de los contenidos mentales exclusivamente, sino que se nutre de la observación de la interacción social de igual modo. Finalmente, dejaremos en claro que el método que Hume propone*

* Article submitted on 08/01/2021. Accepted on 25/05/2021.

no impide la verificación intersubjetiva de la evidencia empírica, ya que el principio de la simpatía posibilita la comunicación de los estados mentales, lo que los despoja de su carácter privado.

Palabras clave: *Experiencia. Máxima metodológica. Introspección. Observación. Simpatía.*

ABSTRACT *A restricted interpretation of Humean methodology understands his experimentalism solely in terms of reducing epistemic statements to private sensory impressions accessible via introspection. My aim is to revise this interpretation by means of criticizing the connection it establishes between the maxim of not going beyond experience and the copy principle. I will show that this interpretation is inconsistent with the way Hume conceives the experimental method, since there is textual evidence to affirm that experience should not be understood in terms of sensory impressions only, and that the science of human nature is not restricted to the study of the mental contents only, but it is nourished in the same way by the observation of social interaction. Finally, I will argue that the method Hume proposes does not prevent intersubjective verification of the empirical evidence, since the principle of sympathy enables the communication of mental states, which makes them devoid of their private character.*

Keywords: *Experience. Methodological maxim. Introspection. Observation. Sympathy.*

En los últimos años se han publicado estudios profundos y exhaustivos que han contribuido a alcanzar una visión más adecuada de lo que Hume entiende por el método experimental y el modo en que lo implementa. Trabajos como el de Tamás Demeter (2016) y David Landy (2018) abordan la cuestión desde perspectivas diferentes: el primero ofrece una mirada historiográfica y el segundo, analítica. Sin embargo, su enfoque no pasa tanto por el modo en que Hume plantea que se obtiene el material empírico, sino por el modo en el que se lo procesa, es decir, por lo que atañe a la explicación científica propiamente dicha. En este artículo nos interesa abordar un aspecto relativo a la primera cuestión, es decir a la recolección de los datos empíricos, que es la introspección, y su vinculación con la famosa máxima humeana de “no ir más allá de la experiencia.” Nuestro objetivo apunta a revisar críticamente

cierta interpretación restringida de la metodología humeana, que entiende su experimentalismo únicamente en términos de la reducción de los enunciados epistémicos a impresiones sensibles de carácter privado que son accesibles mediante la introspección.

Nos enfocaremos en la *pars destruens*, es decir, en las dificultades que ocasiona esta interpretación reduccionista del método experimental en Hume con el fin de mostrar por qué es inadecuada.¹ En primer lugar, haremos una caracterización de los principales puntos programáticos mediante los que Hume formula lo que entiende por la investigación de la naturaleza humana desde una perspectiva experimental, para contextualizar adecuadamente el sentido que le confiere a su máxima de no ir más allá de la experiencia. A continuación, revisaremos la interpretación reduccionista de esta máxima, que consiste en asociarla al principio de la copia, y señalaremos los problemas metodológicos que acarrea, que tienen que ver con conferirle un carácter privado a las percepciones y considerar que su acceso se logra exclusivamente a través de la introspección. Finalmente, mostraremos de qué manera esos problemas pueden resolverse a partir de indicios que encontramos en la obra del mismo Hume: la combinación de la introspección con otras formas de observación, y la comunicación de los contenidos de la propia mente a partir del principio de la simpatía.

1. El experimentalismo de Hume

Resulta difícil cuestionar que el proyecto que Hume se propone desarrollar mediante la ciencia de la naturaleza humana se plantea en consonancia con el método experimental. Esto queda claro no sólo a partir del subtítulo de su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, que reza: “ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales,” sino también de las diversas alusiones al respecto que encontramos a lo largo de esa obra (T Intro. 10, SB xviii-xix; 1.3.15.11, SB 175; 2.1.10.2 SB 311; 2.2.2.13, SB 338, entre otras)² y en las obras subsiguientes (por ejemplo ABST 1; EHU 4.12, 8.7, 8.9; EPM 1.10, 5.45). Lo que resulta materia de discusión es qué entiende Hume por “método experimental” (ver Demeter, 2020). Algunos autores han insertado el experimentalismo de Hume en la tradición de las historias naturales baconianas (Wood, 1989, pp. 98-99; 1994, pp. 120-

1 Para una exposición de la *pars construens*, es decir de lo que consideramos que Hume entiende por método experimental y el modo en que lo implementa, remitimos a nuestro artículo, Calvente (2017b).

2 La modalidad de referencias y abreviaturas de las obras de Hume se aclaran en la bibliografía. Entre corchetes se indica la paginación de las ediciones en español.

121), otros han considerado que se inspiró en la propuesta de Robert Boyle (Barfoot, 1990, p. 167), y una abrumadora mayoría lo ha vinculado con la filosofía de Newton. Esto último no implica en todos los casos excluir las anteriores influencias, que son reconocidas por el propio Hume (ver T Intro. 7, SB xvi-xvii; ABST 2; HE 6.71, p. 541) sino considerar que la figura de Newton fue más prominente que las demás al momento de signar el modo en que Hume comprendió el método experimental. La cuestión de determinar la naturaleza y alcance de esta influencia ha dado lugar a un cúmulo enorme de literatura secundaria y no es nuestra intención ocuparnos en detalle de la cuestión aquí. Nos limitamos a señalar que algunos intérpretes consideran que la obra que tuvo mayor incidencia en el modo en que Hume concibe el método experimental fueron los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (Noxon, 1973; Sapadin, 1997; Hazony, 2014; De Pierris, 2015, pp. 148-150, entre otros), mientras que recientemente otros sostienen que fue más determinante el peso de la *Óptica* (Ott, 2009, p. 192; Demeter, 2012, 2016).³

Dadas estas divergencias interpretativas, nos interesa señalar algunos puntos clave del modo en que consideramos que debe entenderse el experimentalismo de Hume, con el propósito de confrontarlos en los próximos apartados con la interpretación reduccionista a la que nos hemos referido en la introducción. Las intenciones de Hume se vinculan con lograr en el ámbito moral los mismos avances que se habían alcanzado en la filosofía natural en el último siglo mediante la introducción del método experimental (T Intro 7, SB xvi-xvii; ABST 1; EHU 1.15). Así, el *Tratado* comienza buscando establecer la ciencia de la naturaleza humana exclusivamente sobre los fundamentos de la “experiencia y la observación” (T Intro 7, SB xvi [p. 81]). Hume concibe a la filosofía natural como un modelo a partir del cual pensar los fenómenos morales y a su metodología como la más adecuada para estudiarlos:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones (T Intro 8, SB xvii [p. 83]).

En este pasaje podemos notar, en primer lugar, que Hume homologa la naturaleza de la mente, en tanto objeto de estudio, con la de cualquier cuerpo

3 Una de las razones que inclinan a Demeter (2016, cap. 4) a postular la afinidad con la *Óptica* es que Hume no está interesado en explicar matemáticamente los principios operacionales de la mente, sino que desarrolla un tipo de análisis cualitativo similar al que plantea Newton en la Cuestión 31, que consiste en descomponer los compuestos en sus ingredientes como un camino para llegar a la formulación de principios explicativos.

externo, lo que lo habilita a emplear el mismo método de conocimiento que usan los experimentalistas en el caso de los fenómenos naturales. En segundo lugar, vemos que Hume no renuncia a la noción de experimento, que es central dentro del método experimental. Pero en el marco de la ciencia de la naturaleza humana, los experimentos son resultado de la observación antes que de la experimentación propiamente dicha. Es decir que implican una actitud mental de atención, pero esa atención se dirige a los fenómenos tal como suceden habitualmente, antes que a aquello que el hombre produce deliberadamente alterando por definición ese devenir habitual (Biro, 2009, p. 42). Esta diferencia se debe a que es imposible obtener un conocimiento válido a partir de la producción artificial de situaciones en las que están involucrados los seres humanos, como sí sucede en el caso de los fenómenos naturales:

En esta ciencia, por consiguiente, debemos [recoger] nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal [del mundo] y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. (T Intro 10, SB xix [p. 85]).

Concretamente, por “experimento” Hume entiende cada uno de los casos o ejemplos [*instances*] individuales que, considerados en conjunto y en función de su grado de semejanza, sirven para establecer de forma adecuada o probar suficientemente una proposición o conjunto de proposiciones (ver T 2.1.10.2, SB 311; 2.2.5.16, SB 363; 2.2.8.7, SB 375; EHU 8.7, EPM 1.10, 5.45). Los experimentos se elaboran a partir de fenómenos pertenecientes tanto al ámbito natural como al moral y son los componentes básicos de toda investigación, ya que dan sustento a la explicación científica, desempeñando el papel de evidencia empírica. Los casos o ejemplos no provienen necesariamente de la observación directa por parte del investigador, sino que es lícito valerse también del testimonio de nuestros contemporáneos y de los historiadores.

En tercer lugar, la observación de la interacción social presente y pasada debe permitirnos extraer conclusiones acerca de las “capacidades y cualidades” mentales que son sus causas (T Intro 8, SB xvii, ver EHU 1.14). Esas conclusiones se obtienen en dos etapas. En una primera etapa, mediante un procedimiento inductivo que se ha denominado “reducción explicativa” y se ha asociado con el método del análisis y la síntesis (Demeter, 2012, pp. 584-587; Hazony, 2014, pp. 161-167): consiste en partir de un conjunto de casos o experimentos que se comparan para encontrar analogías entre ellos, las que se adscriben a causas semejantes. Así, se obtienen generalizaciones que se comparan nuevamente y se agrupan en base a su semejanza para extraer principios legaliformes de mayor generalidad. Una vez establecidos esos principios, se los emplea en la

explicación de nuevos fenómenos (ver EHU 8.9). El propósito es establecer la menor cantidad de principios que posean la mayor capacidad explicativa posible (ver ABST 1). En una segunda etapa, se propone una explicación de esas regularidades en términos de procesos y capacidades subyacentes, tales como los principios de asociación o las facultades mentales, que no son directamente observables, sino que se infieren a partir de lo observado. El punto de llegada no consiste únicamente en establecer un conjunto de generalizaciones empíricas, sino que, mediante el análisis comparativo y el razonamiento analógico, Hume realiza inferencias a la mejor explicación respecto de las causas de esas regularidades, en términos de capacidades y cualidades mentales (Landy, 2018, pp. 4-5; Demeter, 2020, pp. 260-261).

Hume nos advierte que el método de la ciencia de la naturaleza humana tiene las mismas limitaciones que el estudio de la naturaleza en general: no nos permite acceder a los principios últimos ni a la esencia de las cosas, sino a aquello que podemos establecer mediante observación y experimentación. En consonancia con estas limitaciones, la tarea del filósofo moral es explicar los fenómenos humanos que observamos con referencia a ciertos principios y facultades que los producirían. Pero esos principios y facultades de la naturaleza humana se proponen como construcciones teóricas que se infieren a partir de lo que consideramos como sus efectos observables, antes que como la esencia última de la mente (ver T Intro. 8, SB xvii; 1.2.5.19, SB 60; EPM 5.17; Landy, 2018, cap. 2). Se trata de principios definidos operacionalmente, que no pueden conocerse con independencia de su ejercicio (ver Demeter, 2016, pp. 88-89, 157).

Finalmente, el experimentalismo se caracteriza por la oposición a las suposiciones y especulaciones que carecen de sustento en los hechos. Los caminos que se abren son dos: o bien comenzamos por la experiencia para llegar, mediante el camino del análisis, hasta los poderes y facultades de la mente, los cuales no son directamente observables pero pueden ser inferidos a partir de sus efectos, o bien, partimos de la postulación hipotética de ciertos poderes y facultades mentales para explicar en base a ellos los fenómenos. Hume deja en claro cuál es la opción que considera válida:

Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando [*tracing up*] nuestros experimentos hasta el último extremo [*to the utmost*] y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas – y de las más simples – es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (T Intro 8, SB xvii [p. 83]).

Este pasaje resume buena parte de las premisas del método experimental que hemos ido desglosando: emplear la observación y la experimentación, elaborar los casos o experimentos, limitarnos a las conclusiones que podamos extraer de su comparación y generalización, y evitar las especulaciones que no estén sustentadas en ellos. La frase “no podemos ir más allá de la experiencia” condensa, de alguna manera esos rasgos fundamentales del experimentalismo. Por ese motivo, Hume la define como su “primera máxima” (T 1.2.5.20, SB 60) y podemos considerarla como “la” máxima metodológica.

Muchos, sino todos los rasgos que caracterizan el método experimental tal como Hume lo concibe están en consonancia con el modo en que el propio Newton indica que deben realizarse las investigaciones en filosofía natural. Más allá de la discusión respecto de si existen más afinidades entre la metodología humeana y la que propone Newton en los *Principios* o en la *Óptica*,⁴ lo cierto es que uno de los puntos centrales de esa afinidad se vincula justamente con la máxima metodológica, centralidad que está presente, por otra parte, en ambas obras de Newton. Toda suposición o razonamiento debe ser sometido al “tribunal” de la experiencia, que es la que tiene la última palabra en el ámbito de las cuestiones de hecho.

En los diversos momentos donde Hume apela a la máxima metodológica, siempre la presenta como contrapuesta al planteo de hipótesis, a las que entiende como principios de carácter supositivo asumidos sin sustento alguno en la experiencia. Así, afirma:

[El autor del *Tratado de la naturaleza humana*] se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis e insinúa que nuestros compatriotas que las han apartado de la filosofía moral [...] aunque difieren entre sí en muchas cuestiones, parecen estar todos de acuerdo en basar sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana por completo en la experiencia (ABST, 2 [pp. 117-119]).⁵

Pasajes como éste nos permiten establecer un claro paralelo entre la máxima metodológica y el célebre lema “*hypotheses non fingo*” de Newton (1952, p. 404; 1995, p. 621). En ambos casos se expresa la necesidad de no formular hipotéticamente principios explicativos a priori de los fenómenos sino de

4 No hemos señalado las divergencias entre Newton y Hume, porque escapan a los propósitos del presente trabajo. De entre la copiosa bibliografía al respecto, remitimos a Slavov (2016).

5 El *Resumen* está escrito en tercera persona porque se publicó de forma anónima con el propósito de resumir y matizar el contenido del *Tratado*. Hoy por hoy no quedan dudas de que Hume es su autor. Ver Tasset (1999, pp. 5, 11).

inferirlos a partir de la experimentación y la observación (ver De Pierris, 2015, p. 149, n213; Demeter, 2016, p. 76). Tal como Hume advierte, si excedemos los límites de lo que la observación y la experimentación nos permiten inferir, caemos en el terreno farragoso e inconsistente de las especulaciones “oscuras e inciertas” que no han sido formuladas ni confirmadas a partir de los hechos (T 1.1.4.6, SB 13), a la manera de lo que, a su juicio, había venido haciendo la metafísica hasta el momento (ver EHU 1.12).

Ahora bien, también es cierto que ni Newton ni Hume descartan de plano la utilidad de las hipótesis. Hume, siguiendo a Newton, postula un uso “positivo” o “constructivo” de las hipótesis, que consiste en entenderlas como supuestos explicativos que pueden someterse a la confirmación de la experiencia (Tasset, 1999; pp. 58-59; De Pierris, 2015, pp. 153-154). Si volvemos sobre el pasaje donde Hume formula la máxima metodológica, notaremos que no se opone a toda hipótesis, sino a aquellas que pretendan descubrir principios últimos, desligándose por completo de la experiencia (Landy, 2018, pp. 67, 71).⁶ El uso constructivo de las hipótesis puede verse también en pasajes como estos:

Esta conformidad exacta que muestra la experiencia con nuestro razonamiento es una prueba convincente de la consistencia de la hipótesis en que basamos nuestros razonamientos (T 2.2.2.13, SB 338 [p. 523]).

La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Sostiene que la moralidad está determinada por el sentimiento [...] Luego procedemos a examinar una cuestión de hecho clara, a saber, qué acciones tienen esta influencia: consideramos todas las circunstancias en las cuales estas acciones coinciden y a partir de allí tratamos de extraer algunas observaciones generales con respecto a estos sentimientos (EPM App 1.10 [p. 258]. Ver T 3.3.1.25 SB 588-9; EHU 5.7).

Mediante esta caracterización del método experimental humeano buscamos poner de relieve que la máxima metodológica debe ser puesta en contexto para comprender cabalmente su significado. Consideramos que cuando Hume afirma que no hay que ir más allá de la experiencia está haciendo referencia a un modo de investigar que remite a la tradición experimentalista, ligada al rechazo de las hipótesis de carácter especulativo y a la necesidad de fundamentar y/o justificar toda afirmación en los hechos. Lo esencial para los experimentalistas, más allá de los diversos matices que se ocultan detrás de ese rótulo, consiste en razonar a partir de hechos observables respetando un método específico (Demeter, 2020,

⁶ Landy propone incluso que Hume admite no sólo hipótesis que nos permiten ampliar el espectro de nuestras generalizaciones inductivas, sino también entidades teóricas (tales como las facultades mentales) que no son observables pero que se considera que existen porque permiten dar cuenta de fenómenos observados que necesitan ser explicados.

p. 258). Por lo tanto, las explicaciones sobre los fenómenos estudiados –sean éstos naturales o morales – no apelan a meras suposiciones ni a una deducción lógica a partir de principios axiomáticos, sino a hechos concretos que pueden establecerse, en líneas generales, mediante los pasos que Hume propone.

2. La máxima metodológica y el principio de la copia

Ahora bien, diversos autores han interpretado la máxima metodológica de manera reduccionista, en términos de una identificación directa con el principio de la copia (Rodríguez Valls, 1991, pp. 50-51; Owen, 2009, p. 73; Boehm, 2013, pp. 70-71), lo que implica, en el mejor de los casos, una concepción sesgada del experimentalismo humeano. Uno de los especialistas que plantea abiertamente esta interpretación es David Owen, quien afirma:

El principio de que las ideas simples se derivan de impresiones es el modo en que Hume expresa la determinación de limitar su investigación a la experiencia. Si tuviésemos ideas cuyo origen no fuera la experiencia, es decir, que no se derivaran de impresiones, estaríamos concibiendo mal la limitación de atenernos a la experiencia (1999, p. 67. La traducción es nuestra. Ver p. 72).

Una de las características de esta concepción de la máxima metodológica es que entiende, a nuestro criterio injustificadamente, que impresiones y experiencia son sinónimos. Esta es una interpretación bastante difundida entre los estudiosos de la obra de Hume, que incluso suele asumirse de manera acrítica. Ahora bien, la identificación entre impresiones – específicamente de sensación –, y experiencia ocasiona ciertas consecuencias problemáticas en el ámbito metodológico: las impresiones son percepciones de carácter mental cuya naturaleza es variable y efímera. Por lo tanto, si entendemos que la máxima metodológica debe entenderse en términos de “no ir más allá de las impresiones”, esto implica que la ciencia de la naturaleza humana se reduce en última instancia a estudiar de forma introspectiva los contenidos inmediatos y efímeros que aparecen ante la propia mente del investigador. Por otro lado, supone que la verificación de todas nuestras inferencias depende en última instancia de la introspección. Antes de abordar de lleno estas cuestiones, examinemos brevemente la identificación injustificada entre experiencia e impresiones.

La tarea de elucidar qué quiere decir Hume con el término “experiencia” es central para comprender su filosofía, pero es una empresa vasta y compleja

que no puede ser abordada aquí en profundidad.⁷ En el apartado anterior hemos hecho algunos señalamientos al respecto. En lo que hace a la cuestión puntual que estamos analizando, podemos agregar que cuando Hume describe las características de las impresiones en la primera parte del *Tratado* y en la segunda sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* nunca usa como sinónimo de este tipo de percepciones el término “experiencia” (Carr, 2014, p. 13). Por el contrario, el término apenas aparece, y cuando lo hace, se refiere a una cantidad de casos semejantes y regulares que han sido observados, lo que es indicio, justamente, de que para Hume una cosa son las impresiones, y otra, la experiencia. Veamos con algo de detalle las ocurrencias de “experiencia” en el contexto de la primera parte del *Tratado*,⁸ para constatar la interpretación que proponemos. Cuando Hume explica el principio de la copia, afirma que

una tal conjunción constante [de impresiones e ideas], con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en el orden inverso (T 1.1.1.8, SB 4-5 [p. 91]. Las cursivas son del autor).

Más adelante, señala “hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea” (T 1.1.3.1, SB 8 [p. 96]), ya sea como idea de la memoria o como idea de la imaginación. A propósito de las primeras, sostiene que preservan el orden y posición originales, lo que “viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto” (T 1.1.3.3, SB 9 [p. 97]). Finalmente, al momento de explicar la naturaleza de las ideas abstractas, las define como ideas particulares asociadas a términos generales, los que, por medio del hábito, pueden rápidamente traer muchas ideas particulares semejantes a la mente. Afirma que “el modo más adecuado de dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente [mediante el cual la costumbre nos hace recordar un conjunto de ideas particulares similares] consiste en [producir] otros ejemplos análogos,” ya que si bien no podemos dar cuenta de las causas últimas de esas acciones mentales, es suficiente con

7 Ese ha sido el tema de nuestra tesis doctoral (2017a) a la que remitimos para un tratamiento exhaustivo de la cuestión.

8 A los fines de no extendernos demasiado, dejamos pendiente el análisis de los pasajes aludidos de *Investigación sobre el entendimiento humano*, que hemos desarrollado en Calvente (2017a).

explicarlas “gracias a la experiencia y la analogía” (T 1.1.7.11, SB 22 [p. 113]).

En los pasajes que acabamos de citar podemos notar que el término “experiencia” aparece vinculado, como dijimos antes, con una cantidad de casos o ejemplos observados que cumplen un rol justificatorio de lo que Hume está proponiendo. En el primer pasaje, un “número infinito de ejemplos” de “conjunción constante” avala la existencia de una dependencia entre los dos tipos de percepciones, dependencia que la “experiencia constante” muestra que es de las ideas respecto de las impresiones y no a la inversa. En el segundo pasaje, al momento de plantear la existencia de dos tipos de ideas, señala que esa distinción exhaustiva se basa en la “experiencia,” que es la que también avala la naturaleza de las ideas de la memoria como aquellas que preservan el orden y posición originales, ya que eso se manifiesta en “tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes” que hace innecesaria una ulterior justificación. En el tercer pasaje, sostiene que el origen de las ideas abstractas puede comprenderse mejor por medio de la producción de ejemplos similares, lo que equivale a apelar a “la experiencia y la analogía.”

Ahora bien, ¿podemos considerar que cuando Hume habla de casos o ejemplos se está refiriendo a impresiones de sensación sin más? Creemos que si bien es innegable que los componentes últimos de todo acto perceptual son las impresiones de sensación, entender a la experiencia únicamente como sinónimo de impresiones implica una sobresimplificación de lo que Hume propone tanto en los pasajes que acabamos de citar como en sus múltiples referencias a la experiencia en el contexto de su estudio de la naturaleza humana. Por un lado, esa opción sería poco informativa, ya que en última instancia, como el principio de la copia indica, toda idea simple es causada por una impresión simple. Entonces, en rigor, no podríamos tener contenidos mentales cuyos componentes últimos no fuesen impresiones. Por lo tanto, desde un punto de vista metodológico, “no ir más allá de las impresiones” no sería un criterio válido porque no nos permitiría distinguir cuál es la evidencia relevante para sustentar nuestras proposiciones, ya que el principio de la copia indica que, de hecho, en ningún caso es posible ir más allá de las impresiones. Por otro lado, un caso no es simplemente algo “dado”, como podría sugerir su identificación con las impresiones de sensación, sino algo que el investigador construye por medio de la intervención de diferentes facultades y operaciones mentales. En principio interviene la observación, que implica una actitud consciente y deliberada que orienta la actividad de la percepción sensible. Mediante la observación reconocemos una variedad de objetos: acciones y pensamientos humanos, fenómenos naturales y demás estados de cosas que

debemos identificar y clasificar, deslindando las circunstancias relevantes de las accesorias (T 1.3.15.11, SB 175), llegando así a la conformación de un caso. La observación reiterada de una cantidad y diversidad de casos nos permite construir conjuntos sistematizados, que Hume llama “colecciones” (T 1.3.13.20, SB 154; EHU 8.7), a partir de su comparación por medio de la razón y su interrelación a través de los principios asociativos de la imaginación (T 1.3.14.20, SB 165). La posibilidad de retener esos casos y colecciones de casos en la memoria hace que operen como esquemas interpretativos para compararlos con eventos similares o disimilares a futuro (Baier, 1991, p. 67; Carr, 2014, p. 33).

En definitiva, la experiencia entendida en sentido experimentalista, es decir como casos y colecciones de casos, remite a mucho más que un puñado de entidades mentales de carácter preconceptual. Alude más bien a un producto elaborado mediante una actividad consciente, deliberada y sistemática, que permite que esos casos puedan desempeñar un rol epistémicamente relevante como fundamento del conocimiento acerca de las cuestiones de hecho. Es decir que lo que la máxima metodológica señala es que las afirmaciones que no estén sustentadas en casos y/o colecciones de casos carecen de validez científica. Esta faceta de la noción de experiencia se ponen de manifiesto sólo si la ubicamos en el marco de la tradición experimentalista con la que Hume mismo se identifica y dentro de la cual cobra ese sentido técnico, pero se invisibiliza si nos limitamos a entenderla como sinónimo de impresiones de sensación.

Una consecuencia de la interpretación reduccionista de la máxima metodológica es limitar el experimentalismo de Hume a su costado semántico, pretensión que, en su momento, llevó a cabo el empirismo lógico (Ayer, 1965, pp. 35-36, 67, 166). Si bien es cierto que además de considerarlo como un principio descriptivo o genético de carácter general Hume emplea el principio de la copia como una herramienta de corte semántico –aclaratorio para resolver problemas relativos al significado de ciertos términos que impiden el avance de las ciencias morales (ver ABST 7, EHU 7.4) –, no podemos interpretar la ciencia de la naturaleza humana sólo desde esta última perspectiva. La función metodológica del principio de la copia consiste en clarificar y precisar ideas que en un principio se presentan como oscuras e inciertas, permitiéndonos constatar o no que los términos que empleamos en correlación con ellas tengan un contenido definido.⁹ En el mejor de los casos, podemos considerar que la

9 Ott (2009, pp. 200-201) sostiene que Hume no puede considerarse siquiera como un antecesor del empirismo lógico, porque argumenta, a nuestro criterio satisfactoriamente, que el principio de la copia no puede cumplir una función verificacionista.

utilidad de esta herramienta es eminentemente negativa: sirve para evaluar y desacreditar tesis de oponentes al método experimental que incurren en el uso de términos oscuros, pero no nos ofrece indicaciones acerca de cómo establecer hechos y justificar enunciados de manera adecuada.

3. El problema de la introspección

En el apartado anterior señalamos que la interpretación reduccionista de la máxima metodológica tiende a restringir la investigación de las cuestiones morales a la observación y análisis de las propias entidades mentales. Vamos a ocuparnos ahora de este problema. Diversos autores consideran que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana son las percepciones, a las que entienden en términos de ideas lockeanas, es decir, como entidades mentales que sólo pueden ser objeto para la mente que las percibe, lo que equivale a atribuirles un carácter privado (Rábade Romero, 1977, p. 34; Stroud, 1977, pp. 18-19; Flew, 1985, p. 184; Dicker, 1998, pp. 2-3; Carlin, 2009, p. 159). De esta manera, restringen el ámbito de investigación propuesto por Hume a los contenidos de su propia mente. Por lo tanto, si la máxima metodológica se entiende como “no ir más allá de las impresiones” y éstas son consideradas como entidades privadas, el método que Hume propone consistiría únicamente en la introspección. A su vez, esta interpretación genera una incompatibilidad entre el proyecto de construcción de la ciencia del hombre y la posibilidad de someter los contenidos mentales, que serían su objeto de estudio, a las pruebas verificatorias que son aceptables en las ciencias experimentales, en tanto lo que tiene carácter privado no es accesible a observadores externos.

Veamos con más detalle esta dificultad en los términos en los que la plantea James Noxon, que es quien la formula por primera vez. Si bien el autor reconoce que Hume se interesa por el método experimental como “un paradigma metodológico con el que debía modelar las investigaciones en torno a la vida intelectual y social del hombre” (Noxon, 1973, p. 124)¹⁰, al mismo tiempo identifica ese ámbito de investigación con el plano estrictamente psicológico o mental, es decir, con el “mundo interno” (Noxon, 1973, p. 125 [p. 125]). Noxon hace esta identificación a partir de considerar que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana se restringe a las percepciones porque, luego de la Introducción, Hume abre el *Tratado* hablando de ellas. En ese sentido, “lo que se trata de observar no es en absoluto semejante a los objetos públicos que

10 Estamos siguiendo la traducción de Carlos Solís (1987, p. 125). Indicaremos el número de página entre paréntesis, al lado de la paginación de la edición en inglés.

describen los enunciados de los físicos [...], las percepciones de que se ocupa la teoría de Hume son estrictamente privadas,” al igual que lo son los eventos mentales que ellas deben explicar. “Las percepciones pueden ser accesibles a la introspección, pero no son ‘observables’ en ningún sentido ordinario de la palabra” (Noxon, 1973, p. 121 [pp. 122-123], ver Eaker, 2009).

Creemos que es posible ofrecer una respuesta al problema planteado por Noxon mediante indicios que el mismo Hume ha dejado en sus textos. En primer lugar, no hay ninguna evidencia textual que indique que el objeto que Hume se propone estudiar sean exclusivamente las percepciones en cuanto tales, ni que por lo tanto sean lo único que deba ser observado. En segundo lugar, tampoco hay indicios acerca de que la teoría de las percepciones nos confine al solipsismo, en tanto Hume admite que pueden ser comunicadas a los demás partiendo del principio de la simpatía. Veamos con más detalle ambos aspectos de la respuesta.

En cuanto al primer aspecto, podemos comenzar señalando que la observación en el ámbito moral comprende tanto la percepción de los fenómenos mentales propios como el relevamiento de lo que sucede en la interacción social y con el entorno, por lo que Noxon no debería plantear objeciones respecto de la posibilidad de verificar las observaciones de este último tipo, en tanto son accesibles a cualquier persona porque son de carácter público. Más abajo veremos qué pasa con la verificabilidad de las del primer tipo, que presumiblemente son de índole privada.

Como señalamos en el primer apartado, el mismo Hume afirma que lo que nos permite acceder a los principios generales que rigen la naturaleza humana no es únicamente el escrutinio de nuestros contenidos mentales, sino “una observación cuidadosa de la vida humana” (T Intro 10, SB xix [p. 85]) lo que se manifiesta en gran medida en el estudio de la historia:

Su principal utilidad [la de la historia] es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humano (EHU 8.7 [pp. 107-108]).

Podemos constatar entonces que la observación de los fenómenos sociales pasados y presentes es la principal fuente de estudio para el investigador. El análisis, comparación, asociación y sistematización de estos fenómenos nos permite adscribirlos a ciertos principios de la naturaleza humana, que a su vez se remiten a las “capacidades y cualidades” (T Intro 8, SB xvii) que Hume caracteriza como las facultades de la razón, la memoria, la imaginación, el principio de la simpatía, el sentido moral, etc.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que, aunque conocer el funcionamiento del entendimiento humano es parte fundamental de la ciencia del hombre (T Intro 4, SB xv), dicha ciencia no se agota en ello – que abarca lo que Hume denomina “lógica”–, sino que también comprende la moral, la crítica y la política:

El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica artística [*criticism*] tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: *lógica*, *moral*, *crítica de artes y letras* [*criticism*], y *política*, está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana (T Intro 5, SB xv-xvi [p. 80]. Las cursivas son del autor).

Por lo tanto, si bien el estudio de la naturaleza humana consiste eminentemente en comprender cómo funciona nuestra mente, no podemos reducir la mente al entendimiento, sino que debemos incluir también el modo en que operan las pasiones y las motivaciones de la acción, es decir, la moral.¹¹ En definitiva lo que a Hume le interesa es conocer aquellos principios, poderes y cualidades que operan en la mente humana a partir del modo en que se manifiestan en diferentes circunstancias sociales, históricas e individuales (Demeter, 2016, p. 80). Por lo tanto, no es posible restringir, sin más, la investigación de la naturaleza humana al estudio introspectivo de los fenómenos mentales.

Además, dado que su propósito es describir el modo en que esos principios y cualidades operan regularmente, es decir de manera “normal”, es posible derivar a partir de allí consecuencias normativas en el campo de la moral y la política, ya que esa descripción nos permite delinear las circunstancias y acciones que son recomendables para mantener y mejorar el bienestar afectivo y cognitivo de la humanidad (Demeter, 2016, p. 147; Qu, 2016).¹²

Esto nos lleva a pensar que es al menos discutible que Hume haya propuesto a la introspección como “el” método a seguir, o que considere que el método experimental en el ámbito de la ciencia del hombre deba aplicarse sólo al estudio de los contenidos de la propia mente. Resulta asimismo materia de discusión que haya propuesto que la introspección nos permita acceder

11 En esta interpretación estoy en deuda con una sugerencia personal de Plinio Junqueira Smith.

12 La tensión entre los elementos descriptivos y normativos en la filosofía de Hume ha sido objeto de debate entre los intérpretes (Qu, 2016). Qu añade a los aspectos normativos que señalamos los méritos que Hume le atribuye a su método, porque permiten distinguir entre teorías mejores y peores.

infaliblemente a todos nuestros contenidos mentales, lo que implica, a su vez, postular la transparencia de la conciencia.¹³ No obstante, como suele suceder, quienes abogan por esta interpretación no lo hacen sin sustento en los textos del propio Hume. Uno de los pasajes que más fuertemente parecen respaldar la infalibilidad de la introspección es el siguiente:

Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* [una] percepción, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente: eso sería suponer que podemos estar equivocados aún en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes (T 1.4.2.7, SB 190 [p. 324]. Las cursivas son del autor).

Este texto está inserto en el marco de un argumento donde Hume analiza si es posible que los sentidos nos engañen y representen nuestras percepciones como distintas a nosotros, es decir como objetos existentes en el mundo. A la luz de ese contexto, podemos notar que no está proponiendo que podamos conocer infaliblemente el contenido de toda percepción, sino su cualidad de entidad mental.¹⁴ Toda percepción es conocida mediante la conciencia y, al aprehenderla, deberá aparecer tal como es, o sea “como impresiones o percepciones” (T 1.4.2.7, SB 190 [p. 324]) y no como entidades del mundo. Hume plantea que esto es lo que ocurre si consideramos la cuestión como es debido (T 1.4.2.7, SB 190 [p. 324]), es decir, filosóficamente, mientras que, cuando adoptamos una actitud pre reflexiva o vulgar, solemos tomar lo que los sentidos nos ofrecen por objetos externos e independientes a nosotros. Es decir que la introspección nos permite conocer las percepciones en tanto percepciones siempre y cuando mantengamos una mirada filosófica.

Por otra parte, en la primera *Investigación*, añade que aun cuando adoptemos una actitud filosófica, la introspección no permite acceder a las actividades mentales sin que se presenten dificultades:

Es notable, a propósito de las operaciones de la mente, que aun estándonos más íntimamente presentes, sin embargo cuando se convierten en objeto de reflexión, parecen estar sumidas en la oscuridad, y el ojo no puede encontrar con facilidad las líneas y límites que las separan y distinguen (EHU 1.13 [p. 27], ver 7.1).

13 La infalibilidad de la introspección es una característica que le correspondería más bien a filósofos como Francis Hutcheson y George Turnbull, quienes usan la demostración matemática como modelo para la filosofía moral y se apoyan en algún tipo de garantía divina (Poovey, 1998, pp. 175-197).

14 Qu (2017) examina exhaustivamente los alcances y limitaciones de la transparencia mental en Hume y llega a la misma conclusión que proponemos: que se limita a lo que denomina como “transparencia cualitativa,” es decir, a percibir infaliblemente el carácter cualitativo de nuestras percepciones. Sobre las limitaciones del método introspectivo en Hume, ver también Landy (2018, p. 40).

Este pasaje nos muestra que la introspección no es un método infalible, sino que tiene sus limitaciones al igual que cualquier otro método, y que debe llevarse a cabo mediante “una penetración superior, derivada de la naturaleza y perfeccionada por el hábito y la reflexión” (EHU 1.13 [p. 27]). Los contenidos y operaciones de la mente, lejos de ser transparentes o inmediatamente accesibles a la conciencia, no se pueden distinguir y ordenar sin dificultad y esfuerzo. Es decir que, si bien Hume no niega la posibilidad de obtener conocimiento acerca de “las distintas partes y poderes de la mente,” el hecho de que esos contenidos y operaciones nos estén más íntimamente presentes no implica que resulten más fácilmente accesibles (EHU 1.14 [p. 28]) ni mucho menos que podamos conocerlos infaliblemente, lo cual, por otra parte, iría en franca contradicción con su actitud escéptica. Por el contrario, equipara la tarea de investigar acerca de los contenidos mentales con la de establecer el orden y posición de los planetas. Es decir que la descripción sistemática de aquello que es en apariencia lo más cercano y familiar resulta tan dificultoso como el conocimiento de lo que parece estar más alejado.

Ciertamente, la introspección es una de las vías de acceso a los contenidos y operaciones mentales, pero no es la única ni tiene un carácter privilegiado, sino que debe complementarse con la observación de la interacción entre los hombres en su vida cotidiana tanto presente como pasada. Ambas son fuentes válidas que pueden suministrar la evidencia empírica necesaria para la construcción de la ciencia de la naturaleza humana.

4. La comunicabilidad de los contenidos mentales

En cuanto al segundo aspecto de la respuesta, contrariamente a lo que la interpretación reduccionista sugiere, Hume no postula que los contenidos mentales sólo sean accesibles a la mente que los percibe, ni da indicios de que haya algo inefable o intransferible en ellos.¹⁵ Por el contrario, considera que pueden ser compartidos y confrontados con los de otras personas, es decir que si bien son accesibles por introspección – con las dificultades y limitaciones del caso –, son además comunicables. Este es un tema vasto que ameritaría un estudio aparte; sin embargo, podemos esbozar algunos argumentos que nos permitirán justificar nuestra interpretación. Al comienzo mismo del *Tratado*, cuando Hume se aboca a delinear los elementos y principios que conforman su teoría de las percepciones, ya plantea la posibilidad de compartir los contenidos mentales de cada uno:

15 Autores como Baier (1991, pp. 32-33) y Pitson (1996, p. 260) consideran que no hay una “desviación individualista” en la epistemología humeana.

Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo [i. e. que toda idea simple se asemeja a una impresión simple] con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente. Si no responde a este desafío – y es seguro que no podrá hacerlo – no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones (T 1.1.1.5, SB 3-4 [p. 90]).¹⁶

¿En qué se basa esta posibilidad de “mostrar” los contenidos mentales? Podemos apoyarnos en dos indicios que ofrece Hume. El primero nos señala que los contenidos mentales no son inherentemente privados y el segundo, que además son perfectamente pasibles de ser compartidos. Veamos ambos con más detalle. Hume afirma que las percepciones son entidades que pueden existir separadamente de cualquier cosa (T 1.4.5.5, SB 233), lo que incluye, por supuesto, las mentes consideradas como substratos de inhesión, en tanto la mente humana no es un sustrato sino sólo un haz o sistema de percepciones unidas por relaciones causales (T 1.4.6.4, SB 252; 1.4.6.19, SB 261). Si tomamos en cuenta esta característica – que se conoce en la literatura especializada como “principio de la separabilidad” – es difícil afirmar, entonces, como lo hacen Anthony Flew (1985, pp. 183-184) y el mismo Noxon (1973, pp. 121-123), que las percepciones sean estrictamente privadas, es decir, que pertenezcan únicamente a la mente que las piensa y por lo tanto sólo sean accesibles a ella.

Sin embargo, como observa Saul Traiger (1998), sostener que las percepciones existen de manera separada puede conducirnos a la tesis radical de que no estén ligadas a ninguna mente en particular sino que formen una especie de fondo común de percepciones del mundo, lo que genera el problema de determinar cuáles percepciones pertenecen a cada quién. Traiger nos recuerda que, al mismo tiempo que Hume sostiene el principio de la separabilidad, también señala que las percepciones dependen causalmente entre sí, ya que las ideas son causadas por las impresiones. Por ese motivo, propone entender la separabilidad en términos metafísicos, no causales: las impresiones son independientes de los objetos que – aparentemente – las generan, y las ideas, una vez producidas por las impresiones, pueden reaparecer separadamente de las impresiones que las causaron. En consecuencia, la independencia de las percepciones no implica que pueden surgir por “generación espontánea” o menos aún, que existen desde toda la eternidad, es decir sin un sujeto que

16 Está claro que aquí lo que resulta imposible no es el hecho de mostrar una impresión simple en tanto contenido mental, sino una impresión simple a la que no le corresponda una idea simple. El interlocutor de Hume guardará silencio a este respecto, pero no al pedido de mostrarle una impresión.

las cause. Además, en tanto la causalidad es un principio de asociación de la imaginación, necesariamente debe producirse en una mente particular. Sin embargo, el hecho de que las percepciones se generen causalmente mediante una operación mental concreta y tengan, por así decir, un autor, no implica que sean propiedad privada, es decir que su acceso esté vedado a otras mentes.

Hasta aquí, nos hemos limitado a dar cuenta de que las percepciones no tienen un carácter inherentemente privado, pero aún nos resta mostrar en qué reside su posibilidad de ser comunicadas. Puntualmente, el segundo indicio se manifiesta cuando Hume explica en qué consiste el principio operativo de la simpatía, mediante el cual es posible acceder a las percepciones ajenas. La simpatía es la tendencia a recibir de los demás sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y contrarios que sean a los nuestros (T 2.1.11.2, SB 316). Este principio nos lleva a compartir con quienes nos rodean no sólo sus estados de ánimo y emociones, sino también sus opiniones y modos de pensar (T 2.1.11.9, SB 320-321; 2.3.6.8 SB 427; 3.3.2.2, SB 592). A su vez, la simpatía se funda en el carácter universal de la naturaleza humana (ver EHU 8.1, 8.7), la que se establece a partir de la semejanza que Hume observa entre los individuos de nuestra especie (T 2.1.11.5, SB 318; 2.2.5.4, SB 359; 2.2.7.2, SB 369)¹⁷ y se expresa en el hecho de que “las mentes de los hombres son espejos unas de otras” (T 2.2.5.21, SB 365 [p. 555]). Esta uniformidad observable entre los seres humanos permite explicar por qué los demás pueden comunicarnos “todas las acciones de su mente” y confiarnos “sus más íntimos sentimientos y afecciones,” además de dejarnos “[ver] en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto” (T 2.2.4.4, SB 353 [pp. 540-541]).

El acceso a las percepciones de los otros se plantea por vía de un mecanismo asociativo,¹⁸ antes que por medio de la observación directa de esos contenidos tal como aparecen en la mente de los demás – lo que, por otra parte, sería literalmente imposible –, o de una transferencia o “migración” de percepciones de una mente a otra. Hume explica que los estados mentales de una persona se traducen en su conducta y discurso, los que se toman como signos externos de esos estados mentales (Pitson, 1996, p. 258):

17 Tal como sostiene Demeter (2012, pp. 586-587), Hume no postula la universalidad de la naturaleza humana como la existencia de una esencia humana o algo similar, sino que se trata de una condición metodológica para explorar la categoría de un ser moral, al igual que en filosofía natural se presupone la uniformidad o regularidad de la naturaleza.

18 La cuestión de determinar si el mecanismo de la simpatía involucra o no una inferencia causal es un tema complejo sobre el que no hay acuerdo entre los especialistas. Ver, por ejemplo, Pitson (1996, pp. 264-266). Nos limitamos a señalar la cuestión, ya que abordarla excedería los límites de este trabajo.

Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás. Del mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones [*affections*], originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de esos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar [...] Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas*, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía (T 3.3.1.7, SB 575-576 [p. 821]. Las cursivas son del autor).

Lo que sienta las bases de la comunicación es la uniformidad estructural de la naturaleza humana, que asegura que podamos encontrar un correlato propio de las pasiones o principios que inferimos que están presentes en la mente de los otros. La comunicación se da, como Hume lo explica en la cita, mediante la observación del comportamiento de los demás, es decir, de la percepción atenta de ciertos rasgos relevantes que el otro manifiesta, lo que constituye un conjunto de impresiones de sensación complejas. Esas impresiones causan sus correspondientes ideas en la mente del observador. Las ideas son tan vivaces que pueden convertirse en impresiones de reflexión, es decir, en pasiones propias que se corresponden con las de la persona observada. La simpatía consiste justamente en esto: genera un nivel de comunicación tan profundo con el otro, que no sólo nos permite observar y comprender lo que busca trasmitirnos, sino que nos lleva a sentir lo mismo que él siente.

Al igual que en el caso de la introspección, la comunicabilidad de las percepciones entre distintas personas tiene sus limitaciones. Como acabamos de notar, sólo podemos conocer esas percepciones en la medida en que podamos establecer una asociación entre los signos externos que expresan las motivaciones, emociones y opiniones de los otros, y nuestros propios estados mentales. Esto implica que no podemos acceder a aquello que los demás no manifiestan externamente de algún modo u otro, porque no puede convertirse en objeto de nuestra observación: “Mientras esos sentimientos estén ocultos en la mente de los demás, nunca podrán ejercer un influjo sobre nosotros” (T 3.3.2.3, SB 593 [p. 842]).

No obstante estas limitaciones, lo que el principio de la simpatía sugiere es que, lejos de ofrecer una imagen de la mente como una esfera estrictamente privada, Hume la concibe como un ámbito con características comunes a toda la especie humana, al que puede accederse por medio de métodos comparativos. Es

decir que si bien los contenidos de la propia mente no se encuentran disponibles al acceso directo de los demás, ni pueden trasladarse de una mente a otra, existen medios que hacen posible su comunicabilidad. Los signos externos como el lenguaje y los gestos son indicadores que permiten revelarnos los estados mentales de los otros de manera confiable, permitiéndonos inferir qué es lo que están pensando o sintiendo (Ott, 2009, pp. 205-206).

La comunicabilidad de pensamientos, emociones y motivaciones abre la posibilidad de fijar criterios compartidos que permiten la validación intersubjetiva de los contenidos de una mente particular; validación, que, como plantea Noxon, es necesaria para la viabilidad de una ciencia de la naturaleza humana. Así se explica que no sólo puedan verificarse hechos “exteriores” a la mente, tales como acontecimientos históricos o relativos a la vida diaria de los seres humanos por medio de la observación, sino que también sea posible “mostrar,” como Hume le pide a su interlocutor en el pasaje que citamos más arriba, una percepción determinada de la propia mente.

6. Conclusión

Mediante este recorrido esperamos haber ofrecido elementos suficientes para abandonar la interpretación reduccionista del método experimental humeano. Consideramos que sólo es posible hacerlo insertando la máxima metodológica en el contexto de la tradición experimentalista, lo que vincula a la noción de experiencia con prácticas de investigación que le confieren un sentido técnico ligado a los casos y colecciones de casos, y le dan un rol central que delimita los alcances de lo que se considera como una explicación científica válida, en contraposición a métodos de carácter predominantemente especulativo. Como hemos mostrado, este importante trasfondo se diluye si nos limitamos a vincular la máxima metodológica al principio de la copia, limitación que además trae aparejados serios problemas para el estudio de la naturaleza humana, como la restricción del ámbito de investigación a la propia mente. Una mirada cuidadosa a la obra del propio Hume nos ofreció las alternativas necesarias para resolver esos problemas por vía de la diversificación de las fuentes de observación y la comunicabilidad de los contenidos mentales. Esto nos da un indicio de que nunca estuvo en sus planes la intención de que la ciencia de la naturaleza humana fuese una investigación privada e individualista, pero también nos permite constatar que esa tampoco es una consecuencia de los principios metodológicos que Hume propone.

Referencias

- AYER, A. (1936). “Lenguaje, verdad y lógica.” Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- BAIER, A. “A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise.” Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BARFOOT, M. “Hume and the Culture of Science”. En: M. A. Stewart (ed.), 1990, pp. 151-190.
- BIRO, J. “Hume’s New Science of the Mind.” En D. F. Norton y J. Taylor (eds.), 2009, pp. 40-69.
- BOEHM, M. “Hume’s Foundational Project in the *Treatise*.” *European Journal of Philosophy*, 24 (1), 2013, pp. 55-77.
- CALVENTE, S. “La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume. Niveles personales, sentidos y funciones.” Tesis para acceder al grado de doctora en filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2017a. Recuperada de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1364/te.1364.pdf>
- _____. “Algunas precisiones acerca de la filosofía moral experimental de David Hume.” *Manuscrito. Revista internacional de filosofía* 40 (3), 2017b, pp. 51-86.
- CARLIN, L. “The Empiricists: A Guide for the Perplexed.” Londres: Continuum, 2009.
- CARR, D. “Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World.” Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DE PIERRIS, G. “Ideas, Evidence and Method. Hume’s Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation.” Oxford: Oxford University Press, 2015.
- DEMETER, T. “Hume’s Experimental Method.” *British Journal for the History of Philosophy*, 20 (3), 2012, pp. 577-599.
- _____. “David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism.” Boston, Brill, 2016.
- _____. “The Science in Hume’s Science of Man.” *The Journal of Scottish Philosophy*, 18 (3), 2020, pp. 257-271.
- DICKER, G. “Hume’s Epistemology and Metaphysics. An Introduction.” Londres: Routledge, 1998.
- EAKER, E. “Public and Private Meaning in Hume: Comments on Ted Morris’ ‘Meaning (fullness) without Metaphysics: Another Look at Hume’s Meaning-Empiricism’.” *Philosophia*, 37, 2009, pp. 455-457.
- FLEW, A. “Impressions or Experiences: Public or Private?” *Hume Studies* 11 (2), 1985, pp. 183-191.
- HAZONY, Y. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences.” En Z. Wiener y E. Schliesser (eds.), 2014, pp. 138-170.
- HUME, D (1739-40). “A Treatise of Human Nature” [T]. Editado por D. F. Norton y Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2007. Traducción al español de F. Duque, Orbis: Buenos Aires, 1984. Citado por libro, volumen, sección, párrafo y paginación de la edición de Selby-Bigge.

- _____. (1740). “Resumen del Tratado de la naturaleza humana” [ABST]. Edición bilingüe de J. L. Tasset. Barcelona: Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999. Citado por número de párrafo.
- _____. (1748) “An Enquiry Concerning Human Understanding” [EHU]. Editado por T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999. Traducción al español de J. Salas Ortueta, Alianza: Madrid, 1980. Citado por sección y número de párrafo.
- _____. (1751). “An Enquiry Concerning the Principles of Morals” [EPM]. Editado por T. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998. Traducción al español de M. Mendoza Hurtado, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015. Citado por sección y número de párrafo.
- _____. (1754-62). “History of England,” 6 vols [HE]. Indianapolis: Liberty Fund, 1983. Citado por volumen, capítulo y número de página.
- LANDY, D. “Hume’s Science of Human Nature. Scientific Realism, Reason, and Substantial Explanation.” Nueva York: Routledge, 2018.
- NEWTON, I. (1687). “Principios matemáticos de la Filosofía natural.” Estudio preliminar, traducción y notas de A. Escotado. Madrid: Tecnos, 1995.
- _____. (1730). “Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light.” Nueva York: Dover, 1952.
- NORTON, D. F. y Taylor, J. (eds.) “The Cambridge Companion to Hume. Second Edition.” Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- NOXON, J. “Hume’s Philosophical Development. A study of his methods.” Londres: Oxford University Press, 1973. Traducción al español de C. Solís, Madrid: Alianza, 1987.
- OTT, W. “Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy.” Oxford: Oxford University Press, 2009.
- OWEN, D. “Hume’s Reason.” Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- _____. “Hume and the Mechanics of Mind. Impressions, Ideas and Association.” En D. F. Norton y J. Taylor (eds.), 2009, pp. 70-104.
- PITSON, A. “Sympathy and Other Selves.” *Hume Studies*, 22 (2), 1996, pp. 255-272.
- POOVEY, M. “A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society.” Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- QU, H. “Prescription, Description, and Hume’s Experimental Method.” *British Journal for the History of Philosophy*, 24 (2), 2016, pp. 279-301.
- _____. “Hume on Mental Transparency.” *Pacific Philosophical Quarterly*, 98 (4), 2017, pp. 576-601.
- RÁBADE ROMERO, S. “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume.” *Diálogos*, IX (24), 1977, pp. 33-51.
- RODRÍGUEZ VALLS, F. “Experiencia y conocimiento en David Hume.” *Thémata. Revista de filosofía*, 8, 1991, pp. 45-67.
- SAPADIN, E “A Note on Newton, Boyle, and Hume’s ‘Experimental Method’.” *Hume Studies*, 23 (2), 1997, pp. 337-44.
- SLAVOV, M. “Newtonian and non Newtonian Elements in Hume.” *The Journal of Scottish Philosophy*, 14 (3), 2016, pp. 276-296.

- STEWART, M. A. (ed.) "Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment." Oxford: Oxford University Press, 1990.
- STEWART, M. A. y Wright, John P. (eds.), "Hume and Hume's Connexions." Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- STROUD, B. "Hume." Londres: Routledge & Keagan Paul, 1977.
- TASSET, J. L. "Estudio introductorio." En Hume, D., 1999, pp. 35-108.
- TRAIGER, S. "The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics." *History of Philosophy Quarterly* 5 (1), 1998, pp. 41-51.
- WIENER, Z. y Schliesser, E. (eds.). "Newton and Empiricism." Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- WOOD, P. "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment." *History of Science*, 28, 1989, pp. 89-123.
- _____. "Hume, Reid, and the Science of the Man". En M. A. Stewart y J. P. Wright (eds.), 1994, pp. 119-139.