

Revista  
Estudiantes de Filosofía  
λέγειν  
*Légein* 8

**REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA**  
enero - junio 2009

# Formulación de un criterio alternativo para distinguir entre “impresiones” e “ideas” en la obra de David Hume

*Jaime Andrés Sanclemente Trujillo*  
Universidad del Valle

---

**Recibido:** abril de 2009; **aprobado:** mayo de 2009

Revista *Légein* N° 8, enero - junio 2009: 69 - 84

ISSN 1794-5291

**Jaime Andrés Sanclemente Trujillo**

Estudiante de último semestre de Profesional en Filosofía de la Universidad del Valle. Adelanta trabajo de grado en la misma Institución en el área de Filosofía de la Ciencia. Miembro fundador del grupo de investigación *Analíticos*, adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del grupo de investigación *Episteme; Filosofía y Ciencia*, adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, clasificado por Colciencias categoría A.

Correo electrónico: [hadjsanclemente@yahoo.com](mailto:hadjsanclemente@yahoo.com)

# FORMULACIÓN DE UN CRITERIO ALTERNATIVO PARA DISTINGUIR ENTRE “IMPRESIONES” E “IDEAS” EN LA OBRA DE DAVID HUME

*Jaime Andrés Sanclemente Trujillo*

Universidad del Valle

## RESUMEN

Se exhibe críticamente la definición que hace Hume de su “Principio de Copia” (su definición de “impresiones” e “ideas”), y al exponer el uso que la crítica hace de las debilidades de su definición, se concluye la necesidad de una nueva formulación del Principio de Copia. Al final una tal formulación es propuesta

**Palabras clave:** Hume, principio de copia, impresiones, ideas.

## ABSTRACT

Hume’s definition of his “copy principle” (his definition of “impressions” and “ideas”) is showed along the use that critics make of its weakness. In this way, the need for a new formulation of the principle is concluded. At the end of this text such a formulation is proposed.

**Keywords:** Hume, copy principle, impression, ideas.

La filosofía de Hume se expone, con algunas diferencias, tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry*. Su núcleo se encuentra en la división que hace de todas nuestras percepciones entre *impresiones* e *ideas*. Este núcleo no es otro sino el “principio de copia” que en menor o mayor grado compartirán Locke y Berkeley, y que define históricamente a la escuela empirista. Según Hume, en el material de nuestro pensamiento, ya sea de sensación (experiencia externa) o de reflexión (experiencia interna), podíamos distinguir ciertas percepciones cuya gran “fuerza y vivacidad” las diferenciaba de otras, menos fuertes y vivaces<sup>1</sup>. Estas últimas, que Hume llama *ideas*, se derivarían de unas correspondientes *impresiones* que le precederían. De este modo las ideas serían copias “pálidas” de estas primeras impresiones. Para Hume esta aparentemente simple descripción de los procesos mentales es “el primer principio en la ciencia de la naturaleza humana”<sup>2</sup>, y su compromiso inquebrantable con tal principio marcará el talante de su filosofía. Tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry*, Hume afirma que es este principio el que puede dar respuesta a todas las preguntas legítimas en filosofía. Para Hume, negar el principio de copia e intentar ir más allá de las percepciones, era el defecto fatal de los sistemas metafísicos que intentaban hallar los últimos principios originales. Todas las ideas trascendentales de las que los filósofos solían hacer un extenso uso, como alma, Dios, materia, etc., debían comprobar su legitimidad por medio de una exposición efectiva de las impresiones de las que se habían derivado; de otro modo, se discutiría sin sentido sobre términos sin significado.

Aunque para Hume era evidente cómo nuestra imaginación podía combinar distintas impresiones para formar nuevas ideas, era también claro para él cómo esta capacidad no podía extenderse más allá de los materiales proveídos por la sensación o la experiencia.

Para explicar ese poder creativo de la imaginación Hume distingue entre unas ideas simples, que son una copia directa de una impresión, y otras ideas complejas, compuestas por ideas simples que pueden formar ideas que no hemos experimentado. Hume pone como ejemplo el que nosotros, al tener una idea de “oro” y otra de “montaña”, podamos imaginar una “montaña de oro” aunque nunca hallamos visto tal montaña:

---

<sup>1</sup> *E*, § II; *T*, l.i.1-2.

<sup>2</sup> *T*, 7.

When we think of a golden mountain, we only join two consistent ideas, "gold", and "mountain", with which we were formerly acquainted. A virtuous horse we can conceive; because, from our own feeling, we can conceive virtue; and this we may unite to the figure and shape of a horse, which is an animal familiar to us. In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment: the mixture and composition of these belongs alone to the mind and will. Or, to express myself in philosophical language, all our ideas or more feeble perceptions are copies of our impressions or more lively ones<sup>3</sup>.

La mente forma como por naturaleza ideas complejas a través de ideas simples, y estas últimas por medio de impresiones. El principio de copia es entonces un recuento del origen de nuestras ideas en la experiencia. Pero ¿qué decir de la forma como estas ideas se combinan en nuestra mente? Nuestras ideas suelen además de relacionarse con sus respectivas impresiones, conectarse entre sí. La idea del fuego nos recuerda la idea de calor, la de noche, a las estrellas, y así cada idea que aparece en nuestra mente parece llevar de la mano otras tantas. ¿Cómo explicar esa conexión? Hume se pregunta esto cuando afirma: "there is a secret tie or union among particular ideas, which causes the mind to conjoin them more frequently together, and makes the one, upon its appearance, introduce the other"<sup>4</sup>. Hume llamará a esta conexión espontánea de las ideas entre sí el "principio de asociación"<sup>5</sup>, y afirmará, aunque sin insistir mucho en ello, que hay básicamente tres formas de conexión entre ideas: *resemblance, contiguity, and cause and effect*<sup>6</sup> (semejanza, contigüidad y causa-efecto), siendo esta última relación la más importante pues "there is no relation, which produces a stronger connexion in the fancy, and makes one idea more readily recall another, than the relation of cause and effect betwixt their objects"<sup>7</sup>.

Hume consideraba el principio de asociación tan importante para la filosofía como la ley de la gravitación universal de Newton lo era para la física. Esto tal vez se explica al entender que Hume consideraba al

---

<sup>3</sup> E, 13.

<sup>4</sup> T, 662.

<sup>5</sup> E, 19; T, §4.

<sup>6</sup> E, 19.

<sup>7</sup> T, 11.

principio de copia no del todo suyo, pues ya prefiguraba en las obras de Locke y Berkeley. De su “principio de asociación” podía presumir más libremente, siendo este una idea original sobre la que podía apoyar su extraña ambición de ser el “Newton de las ciencias del hombre”. Al comparar el principio de asociación con la ley de gravitación universal, Hume le atribuía una irreductibilidad propia de las relaciones primitivas de los sistemas axiomáticos; del mismo modo en que Newton se negaba a explicar las causas de la gravitación (*hipotesis non fingo*), para Hume el principio de asociación era irreductible a otros:

Here is a kind of Attraction, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms. Its effects are every where conspicuous; but as to its causes, they are mostly unknown, and must be resolv'd into *original* qualities of human nature, which I pretend not to explain<sup>8</sup>.

Sin embargo, no será la fidelidad al principio de asociación lo que llevará a Hume a su reconocida agudeza y profundidad. Por el contrario, la agudeza de su método será consecuencia de su apego estricto al principio de copia. Este apego, cuya receta es de fácil prescripción pero de difícil ejecución, le permitirá a Hume salvar el principal obstáculo para el avance filosófico: la obscuridad de los términos y conceptos usados en filosofía. Hume describe su método de este modo:

we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality<sup>9</sup>.

Muchas de las conclusiones de Hume descansan así en la validez del principio de copia. ¿Es este principio tan evidente como lo creía Hume? Más allá de entrar a juzgar la validez del principio de copia, varios

---

<sup>8</sup> T, 13.

<sup>9</sup> E, 22; T, 648-9.

críticos han considerado inválida la exposición que de él hace Hume. Dos son las críticas principales: que la exposición de Hume es una exposición genética en lugar de lógica y que Hume afirma el principio de copia como una verdad empírica en lugar de una analítica. Veamos estas dos críticas en detalle.

"Todas nuestras ideas simples... se derivan de impresiones simples que les corresponden y que representan exactamente"<sup>10</sup>. Tanto en el *Treatise* como en el *Enquiry* Hume deja claro cómo la prioridad de las *impresiones* sobre las *ideas* es una prioridad temporal, es decir, el origen temporal de las *ideas* en la mente se haya antecedido siempre por la aparición temporal de su respectiva *impresión*. Para sustentar tal prioridad, Hume propone varios experimentos mentales de los cuales concluye aparentemente el principio de copia:

I first make myself certain, by a new, review, of what I have already asserted, that every simple impression is attended with a correspondent idea, and every simple idea with a correspondent impression. From this constant conjunction of resembling perceptions I immediately conclude, that there is a great connexion betwixt our correspondent impressions and ideas... To give a child an idea of scarlet or orange, of sweet or bitter, I present the objects, or in other words, convey to him these impressions; but proceed not so absurdly, as to endeavour to produce -the impressions by exciting the ideas...<sup>11</sup>.

El problema con esta línea de argumentación que usa Hume para sostener el principio de copia es que este principio aparece así como una verdad empírica, susceptible a contraejemplos. ¿Cómo entender entonces el siguiente pasaje?

Suppose therefore a person to have enjoyed his sight for thirty years, and to have become perfectly well acquainted with colours of all kinds, excepting one particular shade of blue, for instance, which it never has been his fortune to meet with. Let all the different shades of that colour, except that single one, be

---

<sup>10</sup> T, 7.

<sup>11</sup> T, 7.



plac'd before him, descending gradually from the deepest to the lightest; 'tis plain, that he will perceive a blank, where that shade is wanting, said will be sensible, that there is a greater distance in that place betwixt the contiguous colours, than in any other. Now I ask, whether 'tis possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, tho' it had never been conveyed to him by his senses?<sup>12</sup>.

En este pasaje Hume propone un inteligente contra-argumento al principio de copia, el famoso “matiz de azul” (*shade of blue*), frente al cual sorpresivamente no opondrá una refutación, y que por el contrario descartará despreocupadamente: “the instance is so particular and singular, that 'tis scarce worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim”<sup>13</sup>. ¿Cómo interpretar esto?

Antes de intentar responder debemos señalar cómo esta imprecisión en la formulación del Principio de Copia que hace Hume no ha pasado inadvertida por los críticos de su obra. La desestimación del problema de la causalidad (el problema del fundamento de nuestras inducciones), y en general del pensamiento humeano, fue favorecida algunas veces por las dificultades expositivas que se encuentran en parte de la obra de Hume, (frecuentes en el *Treatise*), y especialmente por la descrita inconsistencia en la formulación del Principio de Copia (genetismo). Sin embargo, no debemos confundir esa desestimación causada por las imprecisiones iniciales de Hume con otra que es consecuencia de un recurrente prejuicio cuasi-lógico: si de los principios humeanos se sigue la imposibilidad de toda confirmación de la creencia, de esto se sigue la imposibilidad del éxito de la creencia; sin embargo, nuestras creencias, como constatamos diariamente (ciencia, sentido común, etc.) suelen tener éxito. Por tanto Hume debe estar equivocado. Esta línea de pensamiento es la que subyace en muchos de los intentos directos por superar la encrucijada humeana, incluyendo los primeros hechos por Thomas Reid y James Beattie. Por ejemplo en la obra del primero *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, leemos:

---

<sup>12</sup> T, 8.

<sup>13</sup> T, 8.

He [Hume] believed against his principles, that he should be read and that he should retain his personal identity, till he reaped the honour and reputation justly due to his metaphysical acumen. Indeed, he ingeniously acknowledge, that it was only in solitude and retirement that he could yield any assent to his own philosophy; society, like daylight, dispelled the darkness and fogs of skepticism<sup>14</sup>.

No muy diferente será la crítica del propio Kant, quien en la *Crítica de la razón pura* considera oportuna la famosa pregunta ¿Cómo son los juicios sintéticos *a priori* posibles? dada la supuesta —plausible en su época— necesidad tanto de la geometría euclidiana como de la física newtoniana<sup>15</sup>. Esta suposición kantiana es la que ha sido objeto de la mayores críticas por parte de la filosofía posterior a él, especialmente luego del descubrimiento de las geometrías no-euclideas y de la Teoría de la relatividad, que destrona los principios newtonianos de tiempo y espacio absoluto.

Aquí debemos entender la formal lógica que emparenta razonamientos aparentemente tan disímiles como los de Kant y Reid; defender la precedencia del sentido común no está muy lejos de defender la de la misma ciencia, pues es en general defender la existencia del *factum* del conocimiento, existencia que para Kant antes que ser negada, deberá ser explicada. Sin embargo, tanto Reid como Kant parecen estar pidiendo demasiado al afirmar que tanto o el sentido común o los principios de la ciencia son sendas seguras para el conocimiento (por no decir ya conocimiento). Este es ya un lugar clásico en la crítica kantiana. Por ejemplo, en un ensayo titulado *Toward a meta-critique of pure reason*, Lewis White Beck, un reconocido crítico inglés de la obra de Kant escribe:

In asking how synthetic judgments are possible a priori...Kant has been accused of begging Hume's question. He was supposed to

---

<sup>14</sup> REID, Thomas (2001), cap. 1.

<sup>15</sup> En *Crítica de la razón pura*, §VI de la "Introducción" leemos: "¿Cómo son posibles las matemáticas puras? ¿Cómo es posible la física pura? No se puede preguntar de estas ciencias más que como son posibles, porque al existir como reales demuestran ya que lo son" KANT, Immanuel (1985). Esto ha sido reconocido repetidas veces como una falacia convencionalista.

show that Hume was wrong in denying that our knowledge claims had any rational foundation that could give them certainty; but he seems rather, like Reid, Oswald, and Beattie, to have assumed what Hume had doubted<sup>16</sup>.

No hay duda de que defender la existencia del *factum* de algún conocimiento sería tenido al menos por ingenuo para la actual filosofía de la ciencia. Después de todo la escuela positivista, la cual se puede considerar heredera de la *Aufklärung* kantiana, se ha visto sucesivamente debilitada a través de la obra de filósofos como Karl Popper y T. Kuhn. El gran proyecto enciclopédico del Círculo de Viena se ha adivinado, casi definitivamente, imposible. Y ni siquiera la misma física, en su estado actual, carece de los problemas que acertadamente llama T. Kuhn “anomalías”, dejando muy poco espacio para la afirmación de la necesaria verdad de sus estructuras teóricas. Sin embargo, lo importante a señalar, es cómo ese “prejuicio” que anteriormente describí no puede tenerse por argumento lógicamente válido: es falso que de la imposibilidad de la confirmación de la creencias se siga la imposibilidad del éxito de las mismas (incluso concediendo a ese predicado “éxito” algún sentido). Si interpretásemos, por ejemplo, “éxito” con “conducta deseable” o mejor aun “útil”, sabríamos que de una relación de hecho —“imposibilidad de la confirmación de la creencia”— no podemos concluir una “distinción moral”, para utilizar un término del mismo Hume.

Los defensores de Kant, sin embargo, contarán con otra respuesta que no haría uso de este argumento por el éxito de nuestro “conocimiento”. Estos han observado que Kant distinguió entre una imaginación empírica que llamó *reproductiva*, y otra imaginación trascendental que llamó *productiva*, y que de ambas, la última juega un importante papel como condición de posibilidad del conocimiento y, por lo tanto, es de algún modo presupuesta en la afirmación del principio de copia. A esta línea de argumentación se le conoce bajo el nombre genérico de “argumentos trascendentales” y son reconocidos por ser típicamente “anti-escépticos”

Georges Dicker, en su libro *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction* hace una franca acusación a Hume:

---

<sup>16</sup> BECK, Lewis White (1978).

Hume is tacitly appealing to a criterion for distinguishing between impressions of sensation and ideas other than vivacity, because he stills calls a deranged person's vivid hallucinations "ideas", but their vividness would force him to classify them as impressions, if vividness or vivacity were the operative criterion for distinguishing between impressions and ideas. ¿What other criterion, then, is appealing to?<sup>17</sup>.

Ese otro criterio sería el de la dicotomía objetivo/subjetivo, es decir, el que traduce "impresión" como "admisión sensorial del mundo objetivo". Esto por supuesto, no viene sino a confirmar la sospecha kantiana de que en la formulación del principio de copia se presupone la existencia de ciertos conceptos, intuiciones o "categorías", que vendrían a ser condiciones de posibilidad de la experiencia, conceptos entre los que se encontraría por supuesto, la causalidad.

No es este el lugar para responder sobre la validez de los argumentos trascendentales. Baste con decir que tales argumentos han sufrido a través de la historia más de un revés, pues lo que se ha creído en un momento como "verdad a priori" (el espacio euclidiano, por ejemplo), se ha visto una y otra vez redefinido gracias al avance de la ciencia, especialmente de la lógica. Esas misteriosas cualidades de la estética trascendental kantiana, el espacio y el tiempo, fueron redefinidas gracias a los potentes desarrollos en la axiomatización del cálculo y la lógica, lo que nos permite hablar hoy en día de hasta "diez dimensiones" y de un "espacio curvo" con toda propiedad. Sin embargo, sí parece haber algo de razón en la acusación que se le hace a Hume de usar implícitamente un criterio basado en el concepto de objetividad para distinguir entre "impresiones" e "ideas". ¿Cómo responder a esto?

Antes de intentar responder a tal cuestionamiento debo aclarar la naturaleza de aquella "inconsistencia" en la formulación que hace Hume del principio de copia. Es realmente curioso encontrar cómo un hombre que ha decidido ser "el Newton de las ciencias del hombre" inicia su tratado con tal número de supresiones y retractaciones, que nos hacen dudar ya de la naturaleza de ese "tratado". Su estilo poco sistemático adquiere por momentos un tono epistolar impropio de un tratado. Esto es especialmente escandaloso al inicio del *Treatise*, en donde para

---

<sup>17</sup> DICKER, Georges (1998), p. 6.

mayor gravedad son establecidos los principios básicos de su sistema, dentro de los cuales se encuentran la ya famosa definición en medida de la “fuerza y vivacidad”, según las cuales las percepciones se clasificarían o en ideas o en impresiones. Es curioso constatar cómo esta definición no ha sido rescatada ni por los más enconados humeanos del siglo XX, entre ellos Alfred Ayer, que en su libro sobre Hume la criticará. Pero debe también notarse como nunca ha sido considerada esta imprecisión como un defecto de su sistema, pues siempre se ha considerado que una reformulación más precisa es siempre posible<sup>18</sup>.

Casi todas las definiciones que da Hume han sido puestas en duda, y sin embargo el nivel de su discusión no ha sufrido mella. Para Bennett esto no puede ser una coincidencia, pues la obra humeana exhibe tal grado de coherencia que realmente invita a pensar en un esquema oculto que supera la floja presentación “genetista del sistema”. En el apartado 48 de su libro *Locke, Berkeley, Hume: temas centrales*, Bennet nos dice que el “problema crucial es que la teoría de Hume es genética más bien que analítica; él la expresa como una teoría acerca de lo que debe suceder antes de que pueda haber entendimiento, más bien acerca de lo que es el entendimiento”<sup>19</sup>. Según Bennet entonces, Hume yerra al querer entregarnos la descripción completa del proceso del entendimiento, cuando sólo puede afirmar efectivamente un criterio para distinguir lo que es el entendimiento de lo que no. Sin embargo para Bennett, como para la gran mayoría de críticos, la teoría de Hume puede reinterpretarse fácilmente para corregir ese defecto de exposición. Esta reinterpretación es admirablemente resumida por Bennet en las siguientes líneas:

podemos decir, en taquigrafía, que Hume acepta (1) “las ideas siguen a las impresiones”, (2) “el entendimiento es tener ideas”, (3) “el entendimiento sigue a las impresiones”. Si vemos (3) como inferido de (1) y (2), entonces (1) se sostiene por sí mismo, así no puede evaluarse y el significado de (3) lo dicta (2) de tal manera que tampoco se puede evaluar (3). Así que mejor haremos en tomar (3) como aceptado por sus propios méritos, esto es, como una teoría que realmente es acerca del entendimiento<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. AYER, Alfred (2001).

<sup>19</sup> BENNETT, Jonathan (1971), §48.

<sup>20</sup> BENNETT, Jonathan (1971), p. 298.

Esta reinterpretación es la que hizo posible que los filósofos analíticos vieran en Hume un importante antecesor. Bennett se encuentra tan persuadido de la corrección de su reinterpretación, que incluso aventura una traducción entera de la obra de Hume: "Gran parte de lo que Hume dice al presentar su empirismo de significado puede modelarse alrededor de una teoría que no es genética y no es acerca de las ideas [...] esto ciertamente puede hacerse en gran medida como para que sea una coincidencia"<sup>21</sup>. Esta es la posición no sólo de Bennett, sino de un gran número de filósofos analíticos que atribuyen muchas de las inexactitudes de Hume a su uso del término "idea", común en la época de Hume, término oscuro bajo el que se combinaban nociones lógicas y psicológicas, y que por su oscuridad fue reemplazado por los términos de la lógica moderna: nombre, descripción, predicado, etc. Bajo esta posición Bennett reinterpretará la distinción que hace Hume entre *impresiones* e *ideas* en base al criterio de "fuerza y vivacidad":

Yo he señalado que él tiende a igualar "impresión" con "admisión sensorial del mundo objetivo"; a él no le importa si un ciego pueda tener una alucinación vívida de algo púrpura. Traduzcamos "vívido" como "perteneciente al reino objetivo" y también convirtamos la teoría de Hume en una acerca del entendimiento más bien que de las ideas e interpretemosla como analítica más que como genética. Bajo esta "traducción" triple, el enunciado "las ideas deben estar precedidos por percepciones vívidas" se convierte en "lo que se entiende debe ser posible conectarlo con la experiencia del reino objetivo"<sup>22</sup>.

En esta traducción encontramos a Hume anticipándose a Wittgenstein cuando hablaba de la imposibilidad de una experiencia privada (lo que deber ser muy atrayente para Bennett), pero aun más importante, encontramos que Hume haría un uso implícito de la dicotomía Objetivo/ Subjetivo. Concediendo todo esto hasta aquí ¿hemos de creer que lo que Hume pensaba en realidad estaba tan cerca del empirismo lógico del siglo XX? Creo que pensando de este modo, uno no alcanzaría a entender cómo Hume no escribió el *Tractatus* en lugar del *Treatise*. Es evidente

---

<sup>21</sup> BENNETT, Jonathan (1971), p. 302.

<sup>22</sup> BENNETT, Jonathan (1971), p. 303.

que la interpretación de la obra humeana necesita estar libre de este tipo de anacronismos tanto como de presupuestos.


Nos encontramos entonces ante una disyuntiva: debemos elegir entre aceptar la definición literal que hace Hume del Principio de Copia, dejándolo expuesto a las críticas Kantianas, o interpretarlo al modo de Bennett, enmarcándolo innecesariamente en el pensamiento analítico del siglo XX (que a pesar de sí mismo sigue siendo en realidad kantiano). Para superar tal disyuntiva es menester proponer un nuevo criterio que cumpla con la siguiente desiderata: 1) usar las herramientas conceptuales que Hume tuvo a la mano en su tiempo (para evitar anacronismos). 2) explicar la relación entre impresiones e ideas. Y, por último, 3) definir sin apelar a su origen entre las percepciones que pueden ser calificadas de “impresiones” y las “ideas” (evitar el genetismo).

Mi formulación de tal criterio va como sigue: cuando Hume hablaba de las impresiones como “vívidas” se refería a que estas sensaciones eran la materia de la que se componen los deseos de la voluntad. En este modo de entender “impresión”, esta clase especial de sensaciones son la “condición de posibilidad” del fenómeno mismo del desear, es decir, de la voluntad. En efecto, si tan sólo contásemos con “ideas” sería imposible explicar el fenómeno mismo del desear, pues el consenso claro que tenemos sobre las ideas nos indica que estas pueden producirse “a voluntad”. No podríamos desear un auto imaginario del mismo modo que un auto “real”, pues el primero se presenta “instantáneamente” a la mente, respondiendo a un deseo no formulado. Para que el fenómeno de la voluntad sea entendible, es menester distinguir entre impresiones e ideas. Y como podemos constatar, en esta formulación no hago ninguna mención a la objetividad, tan sólo a la “voluntad” como concepto. Así pues, no importa cuan loco se encuentre aquel que sufre de alucinaciones, tendrá que hacer él mismo una distinción entre “impresiones” e “ideas” que le permita distinguir entre un pan “real” (que satisface el hambre) y uno imaginario (que es la representación de lo deseado, y por tanto también del deseo en general.), de otro modo no podrá ni siquiera “sentir hambre” en sentido estricto. En concreto, la deducción del principio de copia según esto sería algo como lo que sigue:

1. La existencia del fenómeno del desear es apodíctica.
2. Tal existencia (presupone o implica) dos tipos de percepciones: impresiones (lo deseado) e ideas (la representación de lo deseado, que es también la formulación del deseo).
3. Por tanto, para que el fenómeno del desear se dé efectivamente, es menester un criterio que permita distinguir entre impresiones e ideas.

Y por último, lo que haría diferente este criterio al de Bennett (que es el de la tradición analítica) es:

4. La existencia del fenómeno del desear no implica necesariamente la existencia de un "mundo objetivo" (aun engañados por el "genio maligno" de Descartes, o siendo "cerebros en un barril", podemos imaginarnos deseando, sintiendo "hambre").

¿Qué consecuencia traería asumir tal criterio? Las consecuencias, se puede adivinar, son amplias y de larga discusión. El primer problema sería, por supuesto, el crear una estructura lógica que nos permita describir los procesos volitivos (¿se tiene que hablar de "sujetos" al hablar de "deseos"? ¿deseamos "cosas" o más bien "estados de cosas"?). Esa tarea es por supuesto demasiado extensa como para siquiera bosquejarla en este pequeño ensayo. Pero la virtud del criterio radica en que, por un lado, explica la relación entre impresiones e ideas, y por otro, no apela a ningún genetismo escondido. De este modo la corrección de esta formulación debe ser examinada bajo dos preguntas diferentes ¿pudo haber tenido Hume realmente este criterio en mente cuando escribió el *Treatise*? Y también ¿es esta formulación suficiente para crear un sistema filosófico coherente como el de Hume? Tales tareas deben ser asumidas con mayor espacio en el futuro. 



### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYER, Alfred.

(2001) *Hume: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

BECK, Lewis White.

(1978) *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 20-37.

BENNETT, Jonathan.

(1971) *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press, Oxford [Versión en español: (1988) *Locke, Berkeley, Hume : Temas centrales*. México: IIF-UNAM].

DICKER, Georges.

(1998) *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. New York: Routledge.

KANT, Immanuel.

(1985) *Crítica de la razón pura* (José del Perojo, trad.). Barcelona: Orbis.

HUME, David.

[T] (1975) *A Treatise of Human Nature* (ed. L. A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press. [Versión en español: (2005) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos].

[E] (1975) "Enquiry concerning Human Understanding", en *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge). Oxford: Clarendon Press. [Versión en español: (1994) *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Barcelona: Altaya].

REID, Thomas.

(2001) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.