



Empirismo y campo fenomenal.

Respuestas humanas a las críticas de Merleau-Ponty al empirismo.¹

El propósito de este trabajo es reconstruir dos críticas de Maurice Merleau-Ponty al empirismo en *Fenomenología de la Percepción* para luego enfrentarlas a nuestra interpretación del empirismo desarrollado por David Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739/40). Con ello, pretendemos no sólo repensar la noción de empirismo en clave humeana sino, adicionalmente, indagar hasta qué punto puede pensarse al empirismo humeano en términos de descripción "fenomenológica" de la experiencia. Si el empirismo humeano puede esquivar las críticas del fenomenólogo, entonces podría abrir a su manera una suerte de "campo fenomenal" para el análisis de la consciencia. Nos concentraremos, por un lado, en la crítica a la noción de impresión pura, entendida como *quale* y, por otro lado, a la crítica de la denominada «hipótesis de constancia».

Crítica a la noción de impresión. En términos muy generales, esta primera crítica de Merleau-Ponty versa sobre la imposibilidad de distinguir en la experiencia, como sugeriría el empirista, un estrato de impresiones (cf. 1993: 25). Merleau-Ponty sostiene que el núcleo central de la tesis empirista es el intento de definir la consciencia por la sensación y la sensación por la impresión pura, entendida como *quale*, es decir como una unidad mínima de contenido discreto. Pero luego, como tal cosa sería imposible de hallar en la experiencia misma, entonces el empirista se engañaría pensando que puede hacer algo que es imposible, con lo cual se derrumba no sólo la forma

¹Las obras más mencionadas en este trabajo serán *Fenomenología de la Percepción* de Maurice Merleau-Ponty y *Tratado de la Naturaleza Humana* de David Hume. Para facilitar la lectura, las referencias a *Fenomenología de la Percepción* se harán en base a la edición castellana, con año de edición y número de página: (1993: 201). Las citas al *Tratado* se harán en base a la edición inglesa (con traducción propia) con las letras THN, seguidas de número de Libro, Parte, sección y párrafo, junto con el número de página de la canónica edición Selby-Bigge. Por ejemplo, THN 1.3.14.35, SB 172, debe leerse: *Tratado*, Libro 1, Parte 3, sección 14, párrafo 35, página 172 de la edición Selby-Bigge; THN Intro. 10, SB xix, debe leerse: *Tratado*, Introducción, párrafo 10, página xix de la edición Selby-Bigge.

que tiene de pensar la sensación sino también la forma que tiene de definir la consciencia.

La noción de impresión pura, pues, se muestra en realidad como un producto analítico, secundario, no como un fenómeno originario, y por ende, tergiversaría la noción de sensación y, con ella, la noción misma de consciencia (que para el empirista está determinada por la de sensación); por lo tanto, en lugar de revelar la subjetividad tal como pretende el fenomenólogo, la oculta, detrás del objeto o del contenido entendido como cualidad determinada (cf. 1993: 28).

Este ocultamiento sistemático del sujeto o de la vivencia original de la percepción (previa a cualquier trazado analítico o conceptual que pueda hacerse de ella para su explicación) se refleja en el fenómeno intencional del *sentido*. Cada parte anuncia más de lo que contiene, viene cargada de un sentido que excede a ese contenido atómico. Merleau-Ponty comienza a delinear su propia comprensión de la percepción en oposición dialéctica al empirismo según él lo entiende: la percepción para el fenomenólogo no es, pues, una suma o agregado de átomos sueltos de contenido, sino un «campo», es decir, una extensión, una estructura que se proyecta siempre en el contexto de algo más. Es por eso que lo propio de la percepción es la admisión de la ambigüedad (1993: 33): “la estructura original que hace que los aspectos ocultos sean, para el hombre normal, tan ciertos como los aspectos visibles” (1993: 47).

Según Merleau-Ponty, *empirismo* es aquella teoría que sostiene que toda determinación de la consciencia procede y, por ende, puede ser reducida a la sensación entendida como impresión pura o átomo de contenido determinado. Esta lectura entronca directamente con la tradicional lectura epistemológica del empirismo, de profunda raigambre kantiana (o, intelectualista, en vocabulario merleaupontiano). Para esta tradición, *empirismo* sería aquella tesis según la cual todos nuestros conocimientos se originan y se fundamentan en la experiencia sensible.

Crítica a la «hipótesis de constancia». Esta crítica versa sobre la persistencia de la tesis de la prioridad del mundo objetivo. En otras palabras, Merleau-Ponty critica, como es de esperar, la permanencia en la actitud natural, que en el caso del empirismo se muestra patentemente, según el fenomenólogo francés, en su creencia dogmática en el mundo externo. Esta creencia dogmática del empirista no sería otra cosa que un férreo realismo fisicalista, que explica cada impresión de los sentidos como el efecto de un estímulo externo que la causa. Esta creencia dogmática en la realidad en sí del mundo y en su eficacia causal torna al empirismo en un “naturalismo de la ciencia”. Esta actitud le daría la seguridad, al científico tanto como al empirista, de captar la “realidad” más allá de las apariencias, pues toma por dado el universo determinado por la ciencia (cf. 1993: 53, 54, 61, 68, 71, 77). Para el fenomenólogo, “el retorno a la experiencia perceptiva –si esta reforma es consecuente y radical– condena todas las formas de realismo, eso es todas las filosofías que abandonan la consciencia y toman como dato uno de sus resultados” (1993: 68).

El fenomenólogo no reniega de la psicología, pues parte de una descripción psicológica de los fenómenos de la consciencia (1993: 79-80, 84). Pero la psicología fenomenológica encuentra en esta crítica su punto de distinción más relevante respecto de cualquier otra forma de psicología introspectiva. Si bien ambas describen datos de la consciencia, aquélla lo hace precisamente poniendo en suspensión la tesis sobre la existencia absoluta del mundo que lo rodea. Los psicólogos introspectivos, que en el fondo continúan moviéndose en un plano meramente empírico, es decir, dogmático, conservan “el mundo objetivo como cuadro lógico de todas sus descripciones y medio de su pensamiento” (1993: 80). Esta actitud natural resulta, sin embargo, enceguedora para el psicólogo, ya que oculta el sentido original de esos mismos datos que pretende estudiar y lo mantiene preso “de las «evidencias» de las ciencia y del mundo”; lo cual implica

que “no puede escoger más que entre la razón y la causa” (1993: 71. Véase también p. 72, nota 46).

La psicología puede convertirse en método filosófico, puede convertirse en descripción pura de los datos de la consciencia, siempre que abandone el empirismo, la inducción y el pensamiento causal. Devenir psicología fenomenológica implica, pues, abandonar los intentos de explicar la experiencia y embarcarse, en cambio, en el desafío de despertarla; deshacerse de las relaciones de causa y efecto y dar paso a la relación de *motivación*. Pensar la relación entre los fenómenos de la percepción como una relación de *motivación* permite evadir el círculo vicioso que implica utilizar vocabulario causal para aprehender una experiencia que es ella misma fundamento de todo discurso causal y que, sin embargo, aunque lo olvidemos, es anterior a tales discursos (cf. 1993: 71-72).

La crítica a la hipótesis de constancia, reflejo de la suspensión de la actitud natural, parece adquirir (o *poder* adquirir -cf. 1993: 68) el verdadero valor de una reducción, pues implica el reconocimiento de los fenómenos en tanto tales y, a la vez, “un nuevo *cogito*” (1993: 72).

El empirismo en clave humeana

Todo el *Tratado* es, en palabras del propio Hume, “un intento de introducir el método experimental de razonamiento en temas morales”. Podría pensarse que ésta se trata de una proclama naturalista fuerte, que Hume estaría abogando por la adopción del método científico en filosofía y que, por ende, pensar a la filosofía como una *ciencia* del hombre, conlleva perpetuar una tesis realista y fisicalista del mundo. Efectivamente, Hume utiliza el rótulo de “ciencia del hombre” para caracterizar su filosofía, en oposición a otros sistemas filosóficos más estrechamente emparentados con la metafísica y la religión natural. Sin embargo, si leemos un poco más en profundidad dentro de los objetivos filosóficos de Hume y el

recorrido argumentativo que lleva el *Tratado*, es posible resignificar tanto la noción de *ciencia* del hombre como la de *experimento* y *método experimental*.

Cuando Hume afirma que se propone introducir el método experimental sería inadecuado pensar que se trata de una aplicación directa de la física en filosofía. *Experimento* (*experiment*) en el sentido en que lo usa Hume, un tanto amplio y vago como para referirse a la experimentación científica estándar, resulta, en cambio, intercambiable con las nociones de *experiencia* y *observación*. Con ello, Hume afirma que no podemos ir más allá de la experiencia.

Difícilmente pueda pensarse que la adopción de esta perspectiva “experimental” conlleve alguna forma de realismo o fisicalismo científicista, desde el momento en que Hume se pronuncia escéptico con respecto a la posibilidad de que podamos alguna vez conocer la esencia no sólo de los objetos externos, sino también de la propia consciencia. “Experimentos”, pues, no son situaciones artificiales, de laboratorio, donde todas las variables son contempladas y manipuladas de antemano por el científico. La tesis humeana es, como adelantamos, una reivindicación del mundo de la experiencia común, un regreso al mundo de la vida diaria, a los fenómenos de la experiencia tal como éstos se dan, antes de que puedan ser reubicados en situaciones experimentales artificiales por parte de la ciencia.

Aquí se pone de manifiesto que Hume no se encuadra inmediatamente dentro del grupo de empiristas que fácilmente podrían ser objeto de la crítica merleauPontiana a la hipótesis de constancia. La filosofía humeana es una *ciencia* del hombre, pero en un sentido ligeramente diferente al sentido que podría adoptar el concepto de *ciencia* en, por ejemplo, la psicología gestáltica. No se trata de que la filosofía sea entendida como apéndice de la mecánica newtoniana, pues en la época de Hume cualquier rama del conocimiento tratada sistemáticamente era considerada una ciencia (Norton, 2000: 424). *Cienciadelhombre* se refiere al estudio y

descripción sistemáticos de la naturaleza humana, tal como puede espigarse a partir de la experiencia. Se trata de elaborar un sistema de las ciencias con la filosofía en el punto central: “La ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las restantes ciencias” (THN Intro. 7, SB xvi). Las tres disciplinas más relevantes de la época, la matemática, la filosofía natural (es decir, la física) y la religión natural, las ciencias que supuestamente tiene que develar los secretos del mundo natural (y, además, sobrenatural) están subordinadas a la filosofía, entendida como ciencia del hombre.

Ahora bien, si la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para las restantes ciencias, éstas mismas no pueden ser fundamento de aquella, lo cual sería un flagrante caso de circularidad. Hume, en este sentido, es explícito: “Por lo tanto, el único fundamento sólido que podemos darle a esta ciencia debe yacer en la experiencia y la observación” (THN Intro. 7, SB xvi). He aquí pues, dos tesis íntimamente relacionadas: la primacía de la filosofía como fundamento o centro neurálgico del sistema de las (restantes) ciencias y la idea de que, a su vez, la fundamentación de esta filosofía tiene que remontarse a los fenómenos tal como se dan en la experiencia común (no científica) del mundo. “No podemos dar ninguna razón de nuestros principios más generales y más refinados más allá de nuestra experiencia de su realidad, que es la razón del mero vulgo, y que no requería al principio ningún estudio para haber descubierto los fenómenos más singulares y extraordinarios” (THN Intro. 9, SB xviii).

Las impresiones de sensación, que son los objetos de nuestra percepción externa, aparecen en la mente de manera original a partir de causas enteramente desconocidas. El escepticismo de Hume corta cualquier posible afiliación de su filosofía con formas de realismo metafísico o de fisicalismo científicista. Ello no impide, sin embargo, que podamos estudiar, describir y extraer conclusiones a partir de la coherencia de nuestras percepciones (sin importar su causa primera u origen). Esto, adicionalmente, permite que Hume evada la otra pata

de la crítica merleau-pontiana, según la cual el empirismo permanece preso de las evidencias científicas y de las causas últimas (materiales). Explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales es imposible. Será suficiente si podemos dar cuenta de ellas satisfactoriamente a partir de la experiencia (cf. THN Intro 7, SB xvi; THN 1.1.2.1, SB 7/8; THN 1.1.7.11, SB 22; THN 1.2.5.26, SB 64; THN 1.2.6, SB 66-68; THN 1.3.5.2, SB 84, THN 2.1.1.2, SB 275-276).

Aún podría pensarse que Hume continúa siendo vulnerable a la otra crítica de la que hemos hecho mención, pues, al fin y al cabo, su distinción entre impresiones simples y compuestas e ideas simples y compuestas es de las más conocidas en la historia de la filosofía y explícitamente dispuesta por Hume desde las páginas iniciales del *Tratado*. Obviamente es imposible negar que tal división exista, sin embargo, ofreceremos algunos elementos interpretativos para ver en qué medida no son enteramente vulnerables a la crítica del fenomenólogo francés.

En primer lugar, cabría comenzar sugiriendo que el empirismo de Hume define la conciencia no tanto por la sensación sino por la *percepción*, en el sentido específico que adquiere el vocablo dentro de la teoría humeana. Las percepciones, para Hume, son el contenido de conciencia. No se trata sólo de percepciones en el sentido actual, entendida como percepción *externa*, de los *sentidos*. Las impresiones y las ideas son ellas mismas percepciones. Ver un objeto y luego recordarlo o imaginarlo en otro contexto, es decir tener una impresión y, luego, una idea de la memoria o de la imaginación, todo ello son percepciones de la mente.

Ahora bien, la diferencia entre una impresión de sensación y su idea correspondiente no es ni de naturaleza, ni de contenido, sino, en palabras de Hume, de “fuerza y vivacidad” (THN 1.1.1.1, SB 1). Con lo cual, por ende, la sensación tal como la entiende el empirista humeana no puede definirse por el contenido, pues la impresión sensible y su idea correspondiente no se diferencian en cuanto al

contenido.² Las impresiones (de sensación o de reflexión) se definen por la vivacidad.³ En otras palabras, lo que quisiera sugerirse es que desde el empirismo humeano podría pensarse que lo que define a la consciencia no es un contenido (sensible) sino un orden,⁴ una forma, una intensidad. La consciencia, por ende, está definida por estas dinámicas de intensidad y vivacidad que la inclinan naturalmente a formar determinados juicios y creencias sobre lo percibido. No por *lo concebido*, sino por los *modos*, por la *manera* de la concepción. Una misma idea puede ser concebida de distinta manera, con distintas intensidades, tal que sea en algunos casos pensada como una mera ficción de la fantasía o, en cambio, juzgada o incluso *sentida* como un hecho real.

En segundo lugar, caben ciertas aclaraciones sobre las nociones de *impresión simple* e *idea simple*. Hume aclara explícitamente que se trata de una distinción analítica o, en otras palabras, un término abstracto que el filósofo utiliza para explorar la mente y la estructura dada de sus contenidos (cf. THN 1.1.7.7 n.5, SB 637).

Una prueba irrefutable de ello es la descripción que hace Hume de la *distinción de razón*. Distinción de razón se denomina, precisamente, a la capacidad que tiene la imaginación, por medio de la comparación de diversas experiencias de realizar determinadas distinciones abstractivas entre sus contenidos perceptuales. La mente no puede separar figura de cuerpo figurado, ni movimiento de cuerpo movido en la experiencia; se dan unidos, son indisociables: si eliminamos la figura de un cuerpo, con ello eliminamos al cuerpo, si eliminamos el color de una superficie, desaparece también la

²Las ideas son imágenes similares en todo respecto a las impresiones que copian, excepto en su vivacidad.

³Otras dos características relevantes son la constancia y la coherencia de nuestras impresiones de sensación, claves en la discusión humeana sobre nuestra creencia en la existencia de objetos externos independientemente de nuestra percepción de los mismos (cf. THN 1.4.2.18-19, SB 194-195). Se tratan, asimismo, de dos características que tampoco refieren directamente al contenido discreto de estas percepciones, sino a su estructura y disposición.

⁴“El ejercicio principal de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su *orden y posición*” (THN 1.1.3.3, SB 9). El énfasis es añadido.

superficie.⁵ El color o la forma como *ideassimples*, pues, son un producto natural de la abstracción humana y pueden ser aplicados nuevamente sobre la experiencia para separar diversos campos perceptuales y facilitar su estudio, pero en un principio la impresión pura no se muestra inmediatamente y en la totalidad de la impresión sensible como un componente distinguible por los sentidos o la mente.

En este sentido, contra la crítica merleau-pontiana, podría decirse que la noción de impresión simple sí es pensable, en efecto no como un momento efectivamente separable de la percepción sensible, pero al menos sí como un elemento de la percepción siempre compuesta y compleja. Esto no indica que, en principio, sea imposible de hallar o discriminar (por la consciencia reflexiva). Sin embargo, sí podría indicar que para Hume el lenguaje atomista en su totalidad es producto de una abstracción analítica. Hume utiliza el lenguaje atomista para señalar la imposibilidad de construir sobre él una psicología adecuada a la complejidad de la naturaleza humana (cf. Deleuze 1977). La experiencia humana siempre supera al atomismo del contenido, pues siempre proyecta (expectativas, sentido) más allá de lo dado. Entre el atomismo del contenido y la proyección que supera ese contenido dado es donde brotan, precisamente, algunas de las estrategias escépticas más notables de Hume. Aunque, epistemológicamente hablando, toda proyección que juzgue más allá de lo dado está injustificada para el empirista, sin embargo, Hume cuidadosamente elabora una serie de criterios normativos que nos permiten pensar formas legítimas del juicio y formas ilegítimas. La experiencia y la vivacidad de las impresiones se vuelven originadoras de sentido, legitiman ciertas tendencias del sujeto y no otras (como ejemplo paradigmático podemos mencionar determinados razonamientos causales).

En este sentido, esa proyección que excede ese contenido puro o atómico se da en la intersección entre naturaleza y naturaleza

⁵Véase en relación a esto la crítica a la distinción moderna entre cualidades primarias y secundarias (THN 1.4.4, SB 225-231).

humana. La experiencia funciona como un principio, pues la repetición regular y uniforme de determinadas características como la semejanza o la contigüidad *motivan* (aunque no quepa justificación epistemológica alguna) la contracción de hábitos. El hábito funciona como otro principio, que permite concretar esa proyección. El hábito, además de ser motivado por la experiencia, encuentra su origen en los principios de la naturaleza humana.

En definitiva, ya no parece tan evidente que esta forma de pensar la experiencia perceptual oculte al sujeto. Muy por el contrario, parece más bien revelar la subjetividad: elaborar sobre lo dado una proyección que trascienda lo dado, que intencione como “real” algo que es en definitiva “invisible” (en un sentido quizás próximo al merleauPontiano) es la característica distintiva de la subjetividad. Cuando leemos en *Fenomenología de la Percepción* que para el hombre normal los aspectos ocultos del mundo percibido son tan ciertos como los visibles (1993: 47), podríamos pensar que Hume, en este sentido último que hemos reconstruido en su filosofía, no podría estar más de acuerdo. Otra cuestión, sin embargo, es cómo cada uno de estos filósofos ha dado cuenta de esta (sensación de) certidumbre.

Conclusión: un campo fenomenal para el empirismo humeano

Por un lado, la suspensión escéptica del juicio respecto de la esencia y las causas últimas de aquello que nos es dado fenomenológicamente a la consciencia, como hemos visto, parece (al menos en cierto sentido) cumplir con la sospecha merleauPontiana respecto de la hipótesis de constancia: su crítica profunda y sistemática adquiere el valor de una genuina reducción fenomenológica (1993: 68).

Por otro lado, haber opuesto a la concepción merleauPontiana de la consciencia empirista (definida por la impresión pura) una lectura

más satisfactoria del empirismo humeano, según la cual la consciencia está definida por las diversas dinámicas de vivacidad o intensidad de las concepciones, parece ofrecer una noción de consciencia más sólida, capaz de contener en ella una dimensión agente o activa, además de la típica lectura pasiva de la consciencia empirista. Se trata, sin embargo, de disposiciones y actos mentales que tiene su origen, en efecto, en ciertas formas de la pasividad (repetición, contracción irreflexiva de hábitos).

La conjunción de ambas condiciones parece abrirnos un campo fenomenal para el estudio y la descripción de un sujeto diametralmente opuesto a la imagen del sujeto ofrecida por el cartesianismo. Al igual que la propuesta merleau-pontiana, la filosofía humeana es claramente una forma de inversión del cartesianismo, es una teoría que propone redefinir no sólo la noción de subjetividad, sino con ella otras nociones clave como reflexión, razón, imaginación, percepción. “El reconocimiento de los fenómenos implica, pues, una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*” (1993: 72). “La memoria, los sentidos y el entendimiento están, pues, todos ellos fundados en la imaginación o vivacidad de nuestras ideas” (THN 1.4.7.3, SB 265).

Memoria, sentidos, entendimiento, es decir, las facultades de la consciencia, se fundan para el empirista humeano en la imaginación, es decir, en esa capacidad de proyectar, de intencionar un sentido más allá de lo dado y, por ende, irreductible a lo dado. Esta forma embrionaria de intencionalidad, de origen pasivo, instintivo y sensitivo, aporta un sentido, que, en primer lugar, se sostiene originalmente en lo dado, pero a la vez *lo* sostiene, pues repone una coherencia al mundo que no podría nunca explicarse meramente desde lo dado a la consciencia sino que tiene que reposar en la intención de lo no-dado como real.

Pero a diferencia de lo que sucede en el caso del fenomenólogo francés, ese sustrato anterior a las representaciones objetivantes de la consciencia, no da cuenta completa de todas esas ideas. No puede funcionar como condición trascendental. Por eso cuando volvemos

con esas ideas a un forma de percepción anterior, al haz de impresiones, encontramos sombras, ilusiones, ciertas *formasdevivenciar (peronocontenidos)* que *motivan* determinadas disposiciones objetivantes de la consciencia pero que no pueden dar cuenta en sentido estricto de ellas.

El campo fenomenal del empirista humeano, por lo tanto, aunque guarde algunos objetivos en común con el campo fenomenal teorizado por la fenomenología, tiene una diferencia clave con éste: no puede, por principio, funcionar como condición trascendental de ningún tipo. Términos como *ficción* o *ilusión* en Hume parecen reponer eso mismo: todos esos fenómenos que motivan determinadas disposiciones de la mente (como las disposiciones a razonar causalmente) son ellos mismos inexplicables (o quizás, mejor dicho, injustificables) por esas disposiciones y, por ende, se muestran intrínsecamente contingentes.

Bibliografía consultada

- Baier, A. C. (1991), *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge (Mss.), Harvard U.P.
- Carman, T. & Hansen, M.B.N. (eds.) (2004), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: CUP.
- Deleuze, G. (1977), *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona:Gedisa. [1953]
- Dufourcq, A. (2012), *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire*, New York: Springer
- Guillaume, P. (1975), *Psicología de la Forma*, tr. A. Beret, Buenos Aires: Psique. [1937]
- Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford: OUP. [1739/1740]
- Mall, R.A. (1973), *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*, The Hague: MartinusNijhoff

- Merleau-Ponty, M. (1993), *Fenomenología de la Percepción*, tr. J. Cabanes, Barcelona: Planeta Agostini. [1945]
- Mendoza Hurtado, M., "Imaginación y crítica empirista de la metafísica en la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume", en: Claudia Jáuregui (ed.) (2010), *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 145-172.
- Moran, D. (2000), *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge.
- Norton, D.F. (2000), "Introduction" & "Supplementary Material" en: Hume, D. (2000), *A Treatise of Human Nature*, ed. D.F. Norton & M.J. Norton, Oxford: OUP.
- Salmon, C.V. (1929), *The Central Problem of David Hume's Philosophy. An Essay towards a Phenomenological Interpretation of the First Book of the Treatise of Human Nature*, Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Smith, N.K. (1941), *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, MacMillan, New Cork.
- Waxman, W. (1994), *Hume's theory of consciousness*, Cambridge: CUP.