

10
100
9

Facultad de Filosofía de la
UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

(Departamento de Metafísica)

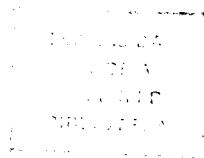
Razón y experiencia en Hume.

Tesis de doctorado de
Miguel CERECEDA SANCHEZ

Dirigida por el profesor
Doctor don Juan Manuel NAVARRO CORDÓN

Reg 30

42352



Indice.

Indice de abreviaturas.....	1
Introducción.....	4
I.- Anatomista fracasado.....	11
II.- Excursus sobre el método.....	25
III.- Los robinsones del saber.....	51
IV.- El fundamento de la experiencia.....	64
V.- Extranjeros en un país extraño.....	91
VI.- Contra el sentido común.....	99
VII.- La más ciega de las guías.....	114
VIII.- La esclava de las pasiones.....	134
IX.- Los abismos de la crítica.....	147
Conclusiones.....	161
Bibliografía.....	169

Indice de abreviaturas.

Abstract.- An Abstract of Human Nature: A Pamphlet hitherto unknown by David Hume. Ed. de J.M. KEYNES y P. SRAFFA. Cambridge, 1.938.

Traducido al castellano como Compendio de un Tratado de la Naturaleza Humana por Carmen García Trevijano y Antonio García Artal en Revista Teorema, Valencia, 1.977. Puesto que ésta es una edición bilingüe, las citas hacen siempre referencia a su paginación.

D.R.N.- Diálogos sobre la religión natural. Traducción de Angel J. CAPELLETI y Horacio LOPEZ. Ed. Sígueme, Salamanca, 1.974. A pesar de existir una edición crítica de Selby-Bigge, las referencias a esta obra se hacen, en primer lugar citando la versión en castellano y, a continuación, el original en inglés tal como aparece en la edición de Green & Grose.

E.- An Enquiry Concerning the Human Understanding. ed. SELBY-BIGGE.

Investigación sobre el conocimiento humano. Prólogo traducción y notas de Jaime de Salas Ortueta.

Al igual que en el caso anterior, las referencias se hacen en primer lugar a la sección, a continuación la página de la edición en castellano y finalmente la página de la ed. Selby-Bigge.

E.P.M.- Enquiry concerning the Principles of Morals. Contenido, junto con el anterior en Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Edición a cargo de L.A. SELBY-BIGGE, con texto revisado y notas de P.H. NIDDITCH. Oxford. Clarendon Press, 1.975.

Investigación sobre los Principios de la Moral. Traducción de Dalmacio Negro Pavón, contenida en David HUME. De la Moral y otros escritos, traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1.982.

Al igual que en los casos anteriores se cita en primer lugar la paginación de la edición en castellano y, a continuación la de la ed. Selby-Bigge.

G.G.- Edición de Th. H. GREEN y Th. H. GROSE de las Philosophical Works of David Hume en 4 vols. Londres, 1.886.

H.N.R. Historia Natural de la Religión. Trad. de Miguel A. QUINTANILLA. Ed. Sígueme, Salamanca, 1.974. Sucede aquí lo mismo que en el caso anterior y, del mismo modo, las referencias al original inglés se hacen por la edición de Green & Grose.

Letters. - The letters of David Hume. Ed. de J.Y.T. GREIG. 2 vols. Oxford, 1.932.

New Letters. - Ed. de R. KLIBANSKY y E.C. MOSSNER. Oxford, 1.954.

T.- A Trestise of Human INature. Edición de L.A. SELBY-BIGGE. Oxford, Clarendon Press, 1.888 (reimpresión de 1.967)

Tratado de la Naturaleza Humana. Prólogo, traducción y notas de Félix DUQUE. Editora Nacional, Madrid, 1.972.

Las citas de esta obra se indicarán por ejemplo: T.I.IV.2. pp.356-57; SB. 217. Lo que quiere decir que es una cita que se encuentra en la Sección 2ª de la 4ª parte del libro 1º del Tratado de la Naturaleza Humana. La paginación a la que se hace referencia es siempre en primer lugar la de la edición en castellano, pues por ella se cita habitualmente, aun cuando ocasionalmente se introduzcan modificaciones en la traducción. A continuación se cita la página de la ed. SELBY-BIGGE.

Introducción.

La obra de Hume es valorada en nuestros días de un modo sorprendentemente esquizofrénico. Por una parte, todavía son muchos los autores y los manuales de divulgación que siguen leyendo su pensamiento como si de un escepticismo hipercrítico y negativo se tratase. Hume así vendría a ser el destructor escéptico de la vieja metafísica, al negar nuestra posibilidad de conocer no sólo la existencia de Dios -lo que, en cualquier caso, ya contaba con sonados precedentes- sino incluso de llegar a alcanzar certeza con respecto a la existencia del mundo externo y, lo que es peor, con respecto a la existencia del propio yo. Esta negativa dada a nuestra posibilidad de conocer el mundo externo y la propia identidad personal ha procurado un nuevo nivel de lecturas para las que el pensamiento de nuestro autor se ha de caracterizar como "fenomenista", por cuanto reduce toda la experiencia a percepciones. Estas lecturas sugieren que el problema central del empirismo humeano es el de la subjetividad y, consecuentemente, proponen leer todo su pensamiento en términos subjetivistas, como si el conocimiento fuese incapaz de alcanzar algo más allá de las meras percepciones. Mas, por otra parte, nos encontramos con otros intérpretes que reivindican para Hume la paternidad del pensamiento positivo. Así en él se señala, como ilustre precedente del moderno positivismo lógico, la importancia que confiere al análisis lógico del lenguaje e, igualmente, se subraya su fundamentación positiva de las ciencias experimentales. Así las cosas, nuevos historiadores reivindican sus relaciones con la tradición escéptica y, al contra-ataque, nuevas generaciones de filósofos analíticos insisten en la influencia de Hume en la ciencia y la filosofía modernas.

Frente a estas interpretaciones unilaterales, nuestro trabajo propone un intento de comprensión general del pensamiento de Hume en su doble carácter escéptico y científico. Ello se concibió en la forma de un estudio de los conceptos humeanos de razón y experiencia, en la convicción de que el examen de estos dos conceptos proporcionaría no sólo una visión general de sus objetivos e intenciones, sino también del método utilizado, así como de los hallazgos y aportaciones de su filosofía. Una de las consecuencias fundamentales de este análisis consistirá sin duda en proporcionarnos una nueva imagen de Hume que, frente a su tradicional clasificación como empirista escéptico, nos permita una mejor comprensión de su pensamiento al calificarlo de racionalismo crítico. Desde luego no avanzaríamos mucho en la comprensión de este autor si nuestro trabajo se redujese a la propuesta de un mero cambio de etiquetas. Pero creo que esta propuesta se entenderá mejor si prestamos atención a la moraleja de una entretenida historia de la hermenéutica humeana:

En el año 1.959, uno de los más originales historiadores de la Historia de la Filosofía Moderna, Richard H. Popkin, publicó en el vol. 56 del Journal of Philosophy, un artículo con un título realmente provocativo: "Did Hume ever read Berkeley?" ("¿Leyó Hume alguna vez a Berkeley?"). La provocación residía obviamente en que, hasta entoces, poco menos que se había tenido como dogma de fe la pertenencia de David Hume, junto con Locke y Berkeley, al llamado Brithis Empiricism, de modo tal que parece como si Locke, Berkeley y Hume mantuviesen entre sí una relación de maestro discípulo, semejante a la que en la Grecia clásica se produjo entre Sócrates, Platón y Aristóteles. Esta triple relación ha sido tan insistentemente repetida por los manuales al uso, que ya ha habido quien se ha referido a ella en tono jocoso, con el nombre de "insular trinity"(1). Los argumentos que Popkin sugiere para sustentar su pregunta son los siguientes:

Es cierto que en los escritos de Hume se pueden encontrar algunas referencias directas al pensamiento de Berkeley, mas el conocimiento que estas referencias sugieren de los escritos del propio Berkeley es bastante dudoso. Este conocimiento era posible obtenerlo -señala Popkin- sin haberlo leído directamente (por ejemplo a través de la Cyclopaedia de Ephraim Chambers, o a través del Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain de Huet). Pero además Hume sólo cita a Berkeley tres veces a lo largo de todos sus escritos, y de estas tres, la tercera carece por completo de interés, pues es una mención puramente anecdótica en el ensayito "Of national Characters". Las otras dos aparecen en el Treatise y en la Enquiry concerning the Human Understanding y en ambas se ocupa de la teoría de Berkeley de las ideas abstractas. Ninguna de estas referencias -dice Popkin- recuerda ni en el lenguaje, ni en los ejemplos, el texto de Berkeley, sino más bien los de Huet o Chambers. Lo más sorprendente, sin embargo, es que en ninguna de las secciones del Treatise o de la Enquiry, en donde se supone que debería aparecer alguna mención a Berkeley, por el tipo de problemas que se discuten, éstas no aparezcan en absoluto. Así por ejemplo, en la discusión de nuestro conocimiento de la existencia del mundo externo, o en las secciones sobre la filosofía moderna, sobre la inmortalidad del alma, etc. Por el contrario, autores como Locke, Malebranche, Bayle, Leibniz o Spinoza, son citados y criticados con frecuencia. Tampoco aparecen menciones a Berkeley en la correspondencia conocida, ni en el Early Memoranda de 1.729-40, donde se recogen algunas de las notas de Hume durante el período de composición del Treatise y donde se menciona una extensa cantidad de autores, pero no a Berkeley.

Todo lo cual desde luego no prueba en absoluto que Hume no leyese a Berkeley, pero sí hace razonable considerar que, si lo leyó, nunca lo tuvo demasiado en cuenta; o lo

que es lo mismo, que el pensamiento de Berkeley carece de influencia efectiva sobre el de Hume; pues lo cierto es que, cuando se incluye a sí mismo en alguna tradición filosófica (la corriente escéptica procedente de Bayle y la filosofía moral de Shaftesbury y Hutcheson), Berkeley no es nunca mencionado.

Tras este primer artículo, Popkin esperó con bastante temor la publicación de alguna carta desconocida de Hume, en la que hablase de sus lecturas de Berkeley, o el hallazgo de algún volumen de Berkeley con anotaciones de Hume, o algo por el estilo, pero nada de esto sucedió (2). Además los intentos llevados a cabo por Mossner -el más importante biógrafo de Hume- y Wiener -un polemista crítico de las opiniones de Popkin- de encontrar alguna evidencia de la relación de Hume con Berkeley también se vieron frustrados. Todo lo cual parecía confirmar la hipótesis de Popkin de que presumiblemente el filósofo escocés nunca leyó obra alguna del obispo irlandés. Hasta que, cinco años después, en el Museo Czartoryski de Cracovia, Tadeusz Kozanecki encuentra y publica en el Archiwum Historii Filozofii i Mysli Społecznej del Instituto Filosófico y Sociológico de la Academia de las Ciencias de Polonia (vol.9, 1.963. pp.127-141) tres cartas de Hume a su íntimo amigo Michael Ramsay, dos cartas más a su sobrino David Hume, y otra carta de Adam Smith a Hume. En la primera de ellas (Hume to Ramsay, august 31, 1.737) Hume le explica a su amigo las lecturas que considera imprescindibles para entender su Tratado de la Naturaleza Humana. Entre estas recomendaciones se incluyen los Principios del Conocimiento Humano de Berkeley. Habida cuenta de que esta carta la escribe Hume muy poco después de abandonar La Flèche, cuando acaba de terminar el manuscrito del Treatise, y habida cuenta de la observación que Hume le dirige a Ramsay de que "estos libros te permitirán comprender más fácilmente las partes

metafísicas de mi razonamiento", parece razonable admitir, aun cuando el propio Hume no lo afirme explícitamente, que efectivamente leyó a Berkeley. Los otros libros que se mencionan en la carta son La Rechèrche de la Verité de Malebranche, las Meditaciones cartesianas y los artículos más metafísicos del Diccionario Histórico Crítico de Pierre Bayle (concretamente "Zenón" y "Spinoza").

Estas cartas fueron entregadas en 1.790 por David, el sobrino de Hume, a la princesa Isabella Czartoryski (1.742-1.835) en un viaje que ésta hiciera a Londres. Al parecer la mencionada princesa tenía una rica colección artística y literaria en Pulawy, lo que explica que aparecieran donde aparecieron.

Lo más gracioso de esta carta es que ciertamente nos confirma que Hume conoció y trabajó el pensamiento de Berkeley pero, para nuestras sorpresa, a la vez nos lo instala en el corazón de la mejor tradición del racionalismo continental.

Lo cierto es que la sugerencia de Popkin apunta precisamente en favor de la superación del rígido esquema, heredado de la historiografía alemana del siglo pasado, que dividía la historia de la filosofía moderna en racionalismo y empirismo, para concluir con la superación de esta dicotomía en el pensamiento de Kant. Por ello es bien poco lo que ganamos si lo único que conseguimos mediante nuestra sugerencia es cambiar a Hume del bando del empirismo al del racionalismo, como si de una mediocre historia de buenos y malos se tratase.

Lo que, con la calificación de la filosofía de Hume como racionalismo crítico pretendemos, no es al final sino un examen de sus conceptos de razón y experiencia o, en otras palabras, un examen crítico del significado de su empirismo. Este examen concluirá por mostrar que para Hume la arbitraria contraposición entre razón y experiencia

carece de sentido, y que no hay experiencia posible sino aquélla guiada por la razón, ni razón posible sino aquélla que se funda en la experiencia.

Por todo ello, esta interpretación tendrá que debatir forzosamente no sólo con esas lecturas que consideran su filosofía como un escepticismo puramente negativo o incapaz de trascender los límites de la mera subjetividad, sino incluso con aquellas otras que pretenden ver en nuestro autor la mejor muestra de un pensamiento fracasado.

Varios han sido, en efecto, los intérpretes que han sugerido que con Hume el empirismo concluye en la bancarrota, como parece demostrarlo una de las conclusiones del libro I del Tratado: "Yo había comenzado este asunto -nos dice allí Hume- sentando como premisa que debemos confiar implícitamente en nuestros sentidos, y que ésta sería la conclusión que se desprendería del conjunto de mis razonamientos. Sin embargo, si he de ser sincero, me siento en este momento de opinión totalmente contraria y más inclinado a no conceder fe en absoluto a mis sentidos o, más bien a mi imaginación, que a poner en ellos esa implícita confianza."(3) Si, en consecuencia, es el propio Hume el que reconoce el fracaso del empirismo, ¿por qué no admitir esta opinión sin más y concluir, como han hecho otros, que la filosofía de Hume es una filosofía fracasada y que este fracaso es lo que mejor explica su abandono escéptico de estas abstrusas cuestiones, en favor de temas más gratos y más populares, tales como la política, la moral o la historia? De hecho en nuestro autor se encuentra un claro cambio entre la dedicación juvenil a problemas puramente filosóficos y las obras de la madurez, en las que se ocupa de historia, de política y de religión. ¿Acaso no es ello una prueba suficiente del abandono de la filosofía y testimonio de su fracaso? (4)

notas

1. La broma es de John PASSMORE en su Hume's Intentions p. 84.
2. Esto nos lo cuenta Popkin en su segundo artículo sobre la misma cuestión titulado "So, Hume did read Berkeley", publicado en el Journal of Philosophy, nº 61, 1.964. pp. 773-78.
3. T.I.IV.2. pp. 356-57; SB. 217.
4. Varios han sido los autores que han defendido la opinión de que la filosofía de Hume es una filosofía fracasada. Es cierto que esta opinión tiene su origen en los propios textos de Hume y que ya fue defendida por el celo fanático de alguno de sus contemporáneos (en particular por James Beattie), pero también ha encontrado un cierto eco entre algunos de los comentaristas de nuestros días. Creo que T.H. Huxley es, de entre los críticos modernos, quien más se ha significado en esta dirección, al mantener la opinión de que Hume abandonó la filosofía después del Treatise y se orientó hacia aquellos temas políticos e históricos que habrían de proporcionarle con más facilidad la fama literaria que anhelaba. (vid. Huxley. Hume. London. 1.879). El capítulo 1 del libro de John Passmore, Hume's Intentions contiene un entretenido examen de estas opiniones y de otras semejantes.

I. - Anatomista fracasado.

¿Hasta qué punto se puede defender que la filosofía de Hume es una filosofía fracasada? Si uno se deja llevar por las melancólicas palabras que Hume propone como conclusión de su libro I del Tratado, tal vez esta convicción no nos parezca descarriada:

El examen intenso de estas contradicciones e imperfecciones de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré y qué furbres debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, rodeado de la más profunda oscuridad y privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades. (1)

El panorama, como se ve, no puede ser más desolador. No es frecuente encontrar confesiones tan hondas de angustia y de impotencia filosófica. Después de haber recorrido las distintas facultades del conocimiento, Hume parece sumirse en el miedo y la desconfianza: "me siento asustado y confundido -nos dice- por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía"(2). La conclusión, pues de esta sección, y con ella de todo el libro, parece, consecuentemente, que debería ser el rechazo de la filosofía y el refugio en el escepticismo: "siento todavía tales vestigios de mi anterior disposición que estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y decidido a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía, pues así son mis sentimientos en este instante de humor sombrío que ahora me domina"(3)

Por el contrario -y en contra de lo previsible- la sección no concluye con el rechazo de la filosofía, sino con su elogio y recomendación: "Pues ya que es casi imposible que, como hacen las bestias, la mente humana se limite a ese estrecho círculo de objetos de que versan la conversación y la acción cotidianas, lo único que tenemos que hacer es deliberar sobre la elección de nuestra guía, y preferir la más segura y agradable. Y en este respecto me atrevo a recomendar la filosofía, y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase o denominación."(4) Parece por ello extraño que se haya insistido tanto en el fracaso de la filosofía de Hume -tal como lo han hecho Rábade y Passmore- y no se haya observado que, sin embargo, en el contexto tan pesimista de esta conclusión del libro I, Hume haga valoraciones positivas o incluso moderadamente optimistas de la ciencia de la naturaleza humana:

Por mi parte, lo único que espero es poder contribuir un poco al avance del conocimiento, dando en algunos puntos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos, y señalándoles con mayor precisión aquellos únicos asuntos en que pueden esperar conseguir seguridad y convicción. La Naturaleza Humana es la única ciencia del hombre; y sin embargo ha sido hasta ahora la más olvidada. Me contento con poder ponerla un poco más de actualidad. (5)

Y ello sólo si nos referimos al Tratado, porque si lo que consideramos es la valoración que de su filosofía hace Hume al final de la Investigación sobre el entendimiento humano, los motivos para hablar del fracaso de su filosofía desaparecen. En efecto, el final allí no sólo tiene resonancias triunfales, sino que además concluye con una clasificación de las ciencias y una explicación de su fundamento; es decir, la Enquiry concluye con el sistema completo de las ciencias que el Tratado prometiera en su Introducción. Bien es cierto que en ella no aparece el problema de la

identidad personal, considerado por todos los críticos como el escollo fundamental del Tratado y por la mayoría como la principal fuente emocional del tono de fracaso de la filosofía de Hume o, al menos, de la desesperación en que este tema le sumió. Pero, en cualquier caso, si Hume concluye la Investigación sobre el entendimiento humano proponiendo ese sistema completo de las ciencias del que hablara en la Introducción del Tratado, ello quiere decir que no es posible que la ciencia de la naturaleza humana haya fracasado por completo, ni que el proyecto filosófico inicial se considere frustrado.

Hay sin embargo una diferencia importante entre el Tratado y la Investigación con respecto a la concepción de la filosofía: mientras que en aquél se hablaba de la ciencia del hombre como única fundamentación sólida de todas las demás ciencias (6), en ésta las ambiciones parecen restringirse considerablemente, y se habla sólo de describir y clasificar las operaciones de la mente. "Y aún si no vamos más allá de esta geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la, ^{mente} es por lo menos una satisfacción haber llegado tan lejos." (7) El paso pues de ciencia de la naturaleza humana a mera geografía mental parece sugerirnos un serio recorte de las pretensiones originales de Hume. Bien es cierto que también en el Tratado se describe esta ciencia en varias ocasiones como una anatomía de la mente (8), e incluso en una de ellas se utiliza la misma metáfora entre la anatomía y la pintura, que volverá a reaparecer en la sección I de la Enquiry, para referirse a las ventajas que se derivan de cultivar la filosofía difícil o metafísica. Lo que quiere decir que, si en ambos casos, tanto la ciencia de la naturaleza humana, como la geografía mental son descritas como anatomía mental, la concepción o el modelo de ciencia a que Hume se refiere no puede variar tanto de uno a otro. ¿Qué modelo de ciencia

tiene, pues, Hume en mente cuando pretende establecer esta ciencia de la naturaleza humana?

Se ha insistido y se ha hablado tanto de la relación de Hume con Newton, se ha repetido tanto esa etiqueta de que una de sus ambiciones fundamentales es la de llegar a ser el "Newton de las ciencias morales" que, en mi opinión, ello ha supuesto una desviación que impide entender correctamente la concepción humeana de la ciencia y que oculta incluso o desfigura en parte las verdaderas intenciones de Hume.

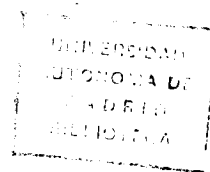
Que la obra de Newton marcó decisivamente su pensamiento no puede ya, seriamente, ser puesto en duda. James Noxon ha rastreado estas influencias, encontrando resonancias newtonianas en los escritos de Hume, incluso en ámbitos insospechables (9). ¿Quién podía imaginarse, por ejemplo, que en el punto de mira de las críticas humeanas al viejo argumento teleológico, que pretendía demostrar la existencia de Dios según el orden y la perfección del mundo, no se encontraban las cabezas escolásticas, sino filósofos newtonianos? Del mismo modo, no cabe duda de que la concepción humeana de la ciencia está constantemente surcada de elementos newtonianos. Sin ir más lejos, toda la psicología asociacionista, por la que Hume reclamaba en el Abstract el privilegio de inventor (10), es una trasposición de elementos mecánicos y físicos al terreno de lo mental. "Hay aquí -escribe Hume refiriéndose a los principios de asociación- una especie de ATRACCION, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural." (11) Es casi seguro también que las reglas presentadas por Hume para juzgar de causas y efectos, en la sección 15 de la tercera parte del libro I del Tratado, son una réplica de las Regulae Philosophandi del libro III de los Principia de Newton. Es incluso probable que la actitud que Hume defendía de considerar este fenómeno

de la asociación como un principio último de la naturaleza humana no susceptible de ulterior explicación, sea también de origen newtoniano. "Como Newton con la gravedad, él podía exhibir la asociación como un hecho de experiencia, sin la pretensión de formular por ello alguna causa oculta."(12)

Es seguro que el uso que hace Hume del término "hipótesis" está tomado de Newton; pues al igual que Newton proclamara su célebre hypotheses non fingo contra la cosmología cartesiana, Hume se refiere a sí mismo en el Abstract como aquél que habla con desprecio de las hipótesis (13). Al igual que Newton, Hume tampoco se preocupa de distinguir las hipótesis especulativas sin fundamento de las hipótesis de trabajo verificables. Con todo, la distinción está implícita en el uso (14).

Incluso me atrevería a sugerir que una buena parte de la actitud positivista o escéptica del pensamiento de Hume es de origen newtoniano y, del mismo modo que en Newton hay un atenerse a los datos experimentales y una prudencia metodológica que le lleva a rechazar las causas ocultas y a limitar sus investigaciones, sin pretender establecer las causas últimas de los fenómenos naturales, hay en Hume una voluntad de no rebasar los límites de la experiencia y de no interrogarse por las causas últimas de las cosas:

"Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen le conduciría a especulaciones oscuras e inciertas."(15) Que no es una sugerencia tan descabellada lo prueba el hecho de que el propio Hume relacionase su escepticismo con la filosofía de Newton.- Pues, "si se entiende correctamente



la filosofía newtoniana, se verá que no dice otra cosa (i.e. no llevar la investigación más allá de la aparición de los objetos a los sentidos)... Por ello nada le resulta más apropiado a esa filosofía que un moderado escepticismo, llevado hasta cierto punto, y una honrada confesión de ignorancia en los asuntos que exceden de toda capacidad humana" (16).

En este mismo sentido es muy probable que la llamada de Hume a estudiar experimentalmente la naturaleza humana, sea de origen newtoniano:

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 de la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones (nota 17).

Sin embargo, con respecto al uso que del término "experimental" hace Hume, conviene andar con pies de plomo. Pues, si uno presta atención a aquello a lo que él llama "experimentos", difícilmente podremos reprimir una sonrisa. Algunos de estos "experimentos" son francamente sorprendentes. Así, para demostrar que una impresión viva produce más certeza que otra débil, Hume observa que el borracho que ha visto morir a un colega queda muy impresionado al principio y esto le aparta temporalmente de la bebida, pero que al ir perdiendo la memoria del suceso, el peligro le parece menos cierto y fácilmente vuelve a las andadas. Para demostrar que la costumbre nos hace pasar con facilidad a objetos semejantes, Hume argumenta que "el que se ha convertido en borracho bebiendo vino tinto se entregará casi con la misma vehemencia al blanco cuando éste se le presente" (18).

Otros experimentos tienden a resolver problemas de la percepción o a aclarar sus elementos. Así, cuando sugiere que echemos una mancha de tinta en un papel y nos alejemos progresivamente (19), o cuando nos propone que hagamos girar un carbón encendido en la oscuridad (20), o cuando nos pide que nos apretemos un ojo para comprobar cómo se duplican los objetos (21).

Otros de sus "experimentos" son observaciones psicológicas penetrantes, como cuando habla de nuestra tendencia natural a antropomorfizar las cosas, como hacen los niños que dan patadas a las piedras con las que tropiezan o los filósofos cuando afirman que la naturaleza siente horror al vacío (22). Experimentos sorprendentes son los propuestos sobre el amor y el odio, sobre todo porque allí Hume pretende establecer un control sobre las distintas variables (23). En otras ocasiones podemos encontrar con el nombre de experimentos interesantes observaciones sobre la conducta de los animales, para demostrar que éstos aprenden con la experiencia (24). Pero los más divertidos de todos son siempre los "experimentos morales", como cuando nos propone imaginar qué sucedería con un virtuoso introducido por fatalidad en una sociedad de rufianes (25), o cuando afirma que "un hombre que al mediodía deje su monedero lleno de monedas de oro sobre la acera de Charing-Cross, puede en la misma medida esperar que vuele como una pluma, tanto como esperar encontrarlo tal como lo dejó una hora después" (26).

No obstante, también encontramos en Hume observaciones experimentales de otro tipo, tendentes a contrastar las opiniones especulativas elaboradas por la ciencia de la naturaleza humana. Así encontramos cientos de observaciones antropológicas tomadas de los libros de historia (que Hume conocía y leía con avidez) o de los libros de viajeros

tan frecuentes en el s. XVIII (que Hume no devoraba con la misma pasión de Rousseau, pero que desde luego conocía). Le vemos así, por ejemplo, haciendo uso y gala de sus conocimientos de historia en la Investigación sobre los principios de la moral (razón por la que seguramente se sentía tan orgulloso de ella, considerándola su mejor libro). Pero donde sobre todo se puede comprobar que Hume hace un uso magistral de estas observaciones es en su Historia natural de la religión, en donde sus opiniones son rigurosamente cotejadas con datos tomados de libros de historia y de libros de viajeros.

No cabe duda que el concepto que Hume tenía de lo experimental no se corresponde demasiado con el que nosotros tenemos hoy en día al respecto. "No es necesario comparar -ha escrito James Noxon- la imagen (...) de un Hume sentado en su mesa, apretándose un ojo con el dedo, con la representación de Robert Boyle que evocan sus New Experiment Physico-Mechanicall touching the Spring of the Air and its Effects Made for the most part in a new Pneumatical Engine, que nos lo presentan trabajando con sus cilindros de mercurio y su bomba de aire, su 'exacto par de balanzas' y su eolípila, para percatarse de la gran diferencia que existe entre las concepciones que ambos tenían de un experimento científico." (27)

Sin embargo, la burla fácil de Noxon de imaginar a Hume experimentando en su gabinete tapándose un ojo, frente a la alta complejidad especializada de los instrumentos necesarios para la observación en el laboratorio de Boyle, encuentra pronto su réplica en el propio Hume. No se ha de olvidar que lo que éste estudia es la naturaleza humana, lo que lleva consigo la dificultad de que, en temas morales, no es tan sencilla la experimentación como en las cuestiones naturales.

En múltiples ocasiones Hume se disculpa por esta dificultad, mas no por ello su aparato de investigación ha de alcanzar menor refinamiento que el de un Robert Boyle en su laboratorio. Prácticamente, la introducción del Treatise se dedica por completo a justificar, defender y explicar esta dificultad; justamente por eso concluye:

La filosofía moral tiene ciertamente la desventaja peculiar -que no se encuentra en la filosofía natural- de que al hacer sus experimentos no pueda realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir. Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales, que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de este fenómeno. En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre(28).

Con ello Hume debería quedar disculpado y justificado como filósofo experimental ante nuestros ojos. Por cierto que no es el de "taparse el ojo en su gabinete" el único experimento realizado por Hume. Son cientos las observaciones experimentales anotadas por él para dar mayor fuerza y validez a sus argumentos. Experimentos curiosamente más similares a los de Galileo que a los de Newton, es decir, con frecuencia meros experimento mentales u observaciones tomadas de la vida cotidiana. Experimentos mentales que, como sucede con Galileo, muchas veces son de imposible realización práctica, lo que en absoluto descalifica estas

observaciones. Es el caso, por ejemplo, de la célebre excepción admitida por David Hume a su principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas. Excepción según la cual podríamos imaginar a un hombre que no hubiera tenido nunca la impresión de un determinado matiz de una gama de colores y, sin embargo, al presentarle dicha gama faltándole el matiz nunca visto, es fácil pensar que le surgiría espontáneamente una idea simple, correspondiente a ese matiz que falta, aún y cuando no se hubiese tenido nunca la impresión correspondiente. El experimento, como se ve, es imposible de realizar. Por ello no hemos de admitir la conclusión que Hume decide como la más razonable. También podemos pensar -pese a Hume, o tal vez a su favor, dado que esta excepción ha servido de piedra de escándalo a sus comentaristas- podemos pensar, digo, que el sujeto en cuestión fuese realmente incapaz de percibir carencia alguna en dicha escala de matices. Nada hay de escandaloso en esto. En Galileo encontramos varios casos semejantes en los que se describen experimentos mentales -imposibles de realizar en la práctica, y a nadie se le ha ocurrido, sin embargo, recusar por ello la fertilidad de su método. El hecho de que Flew, por ejemplo, en su Hume's Philosophy of Belief, nos presente el modo de investigar de Galton frente al de Hume, constituye una incomprensión semejante del verdadero método humeano. No se ha de olvidar que Hume no es un científico experimental de laboratorio, sino que su formación científica es puramente literaria. No se debe reducir tampoco toda la ciencia a la ciencia natural, por más que el método utilizado por ésta sea el modelo a seguir. Hume está tratando de sentar las bases de la ciencia del hombre y, en consecuencia, reivindica un método propio y adecuado para ella. Cuando Flew exige investigaciones científicas serias, observaciones controlables en el terreno psicológico, está poniendo ciertamente a Hume frente a las icorrecciones de su método experimental, pero no se

muestra en absoluto comprensivo acerca de cuál sea éste en realidad. Así critica el modo humeano de establecer la relación entre las impresiones y las ideas o el modo de adquisición de estas últimas, sugiriendo lo que debe ser una verdadera investigación en psicología experimental, como alternativa a sus suposiciones hipotéticas. Pero esta actitud termina por ignorar que el verdadero método experimental propuesto por Hume en temas morales no es, propiamente, la investigación de laboratorio, sino más bien el estudio de la historia. De ahí esa insistencia humeana en la importancia de la historia y su dedicación posterior a ella como verdadera ciencia de la naturaleza humana. Para él la historia es el verdadero laboratorio experimental de las ciencias morales:

Su principal utilidad 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 humanos. Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experimentos con las que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o el filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos, por los experimentos que hace de ellos (29).

Está claro pues. Lo que Hume propone no es una metodología experimental, en el sentido de poder manipular la realidad a nuestro antojo, sino más bien una metodología observacional. Este es el verdadero sentido de la apelación humeana a la experiencia. Por ello es por lo que dedica sus esfuerzos posteriores al estudio de la historia. No -como quiere cierta crítica malintencionada- porque se dejase llevar por su ambición de fama literaria, para dedi-

carse al estudio de la historia, por ser más sencilla y popular; sino porque el estudio de la historia es el método propio para el estudio de la naturaleza humana. Hume así no habría abandonado su dedicación a la filosofía amargado y desesperado por sus estrepitosos fracasos sino, por el contrario, animado a proseguir sus investigaciones en el estudio de la naturaleza humana. De este modo, los estudios de historia por él emprendidos, encuentran su marco adecuado y su continuidad dentro del proyecto filosófico general tan ambicioso del joven Hume. Sus intereses de la madurez se corresponden así con las inquietudes de su juventud, y no debe pues permitirse fácilmente hablar de un Hume desencantado y abrumado por sus investigaciones filosóficas.

notas

- 1.- T.I.IV.7. "Conclusión de este libro". p.421; S.B. 268-69
- 2.- 2.- ibid. p.415; S.B.264
- 3.- ibid. p.422; S.B.269. | Compárese esta Conclusión del libro I del Tratado con la correspondiente de la Enquiry. Allí lo que se quieren quemar son los libros de los otros. Es curiosa esta pasión pirómana de David Hume, que todo lo que no le gustaba -como ya hicieran Cervantes y Platón- lo entregaba a la voracidad literaria de las llamas.
- 4.- ibid. p.424; S.B.271.
- 5.- ibid. p.426; S.B.273.
- 6.- T.I. Introducción p.81; S.B.XX.
- 7.- E.I. p.27-28; S.B.13.
- 8.- T.II.I.12. p.506; S.B.326 y T.III.III.6. p.877; S.B.621.
- 9.- NOXON, James. La evolución de la filosofía de Hume. Todo el libro constituye una magnífica exposición de las relaciones Newton/Hume.
- 10.- Abstract p.31.
- 11.- T.I.I.4. p.101; S.B.12.
- 12.- JESSOP, T.E. "Some misunderstandings..." p.47.
- 13.- Abstract p.67.
- 14.- NOXON. La evolución de la filosofía de Hume. p.96-97
- 15.- T.I.I.4. p.101; S.B.13.
- 16.- T.I.II.5. p.165 nota; S.B. III Apéndice. p.638, final del Treatise.
- 17.- T.I. Introducción. p.83; S.B.XXI.
- 18.- Estos ejemplos están tomados del T.I.III.13. "De la probabilidad no filosófica."
- 19.- T. pp. 119 y 136; S.B. 27 y 42.
- 20.- T. p. 128; S.B.35

21.- T. p.349; S.B.210

22.- T. p.365; S.B.224.

23.- T.II.I.2.

24.- T.I.III.16. "De la razón en los animales" y E.IX.
p.129; S.B.105.

25.- E.P.M. p.25; S.B.187.

26.- E. p.115; S.B.91.

27.- NOXON, James. La evolución de la filosofía de Hume
p. 120.

28.- T. Introducción. p. 85; S.B.XXI-XXII.

29.- E. VII.1. p.107-108; S.B. 83-84.

II.- Excursus sobre el método.

Parece con todo bastante posible que nuestro autor anuncie nominalmente una metodología y sin embargo se sirva, a lo largo de la exposición concreta de la Ciencia de la Naturaleza Humana, de otra completamente diferente. Esto es, que en Hume haya en realidad dos métodos: uno meramente verbal en el que se alaban los éxitos de la moderna metodología experimental en las ciencias naturales y se prometen grandes hallazgos en las ciencias sociales, frente al método realmente utilizado mediante el que, de modo no explícito, nuestro autor fuese desarrollando las leyes y los principios de la Ciencia del Hombre. De hecho esta acusación ha sido formulada contra Hume, en un interesante examen de su concepción de la experiencia, por el profesor John Yolton (1). El esclarecimiento de esta acusación nos ha de llevar al contraste sistemático del método enunciado con el método realmente utilizado (en el supuesto de que sean diferentes) y, en la medida en que se ha de poder poner al descubierto la nervadura material de este último (si es que existe como tal método), nos ha de llevar a un recorrido detallado a lo largo de la exposición de la Ciencia de la Naturaleza Humana en sus elementos constitutivos fundamentales: sus leyes, sus principios y sus experimentos, tanto en el proceso de su elaboración, como en el seguimiento de sus consecuencias. Sólo de este modo será posible despejar la incógnita que se cierne en torno al método.

Por consiguiente, lo que en este excursus nos proponemos hacer es, en primer lugar, examinar atentamente las propuestas metodológicas de Hume, tal como aparecen en la Introducción del Tratado de la Naturaleza Humana y, en segundo lugar, contrastar sistemáticamente estas propuestas con el prometido

desarrollo de la Ciencia de la Naturaleza Humana en sus leyes, principios y experimentos.

Esta disputa acerca del método, como se verá, aparece íntimamente vinculada al modelo de ciencia del que Hume se sirve para elaborar la Ciencia de la Naturaleza Humana: ¿es ésta filosofía o más bien psicología? El resultado de este examen consistirá en mostrar, en la medida de sus posibilidades, que el método que propone es un sistema de observación desprejuiciada, adaptada para el estudio del comportamiento humano en su entorno social. Que por tanto el método de Hume -más parecido en esto al de Francis Bacon que al de Newton- consta de una parte negativa (o crítica) y de una parte positiva que fundamenta el conocimiento. Cada una de estas partes, se verá, se corresponde con principios diferentes de la Ciencia que, en su unidad sin embargo, consiguen explicar multitud de inconsistencias, a las que se ven abocados los numerosos intérpretes que valoran la metodología humeana de un modo unilateral.

En la Introducción del Tratado de la Naturaleza Humana es donde nos encontramos la exposición más clara, sucinta y ambiciosa de lo que podríamos denominar el programa de investigación de Hume. Este programa, es cierto, aparece expuesto en términos un tanto retóricos, mas en él se encuentran, junto con una cierta declaración de principios, las características generales de lo que sea la Ciencia de la Naturaleza Humana.

Esta Introducción comienza con el tópico lamento por el descrédito en que se encuentran la filosofía y las ciencias, pues en ellas "no hay nada que no esté sujeto a discusión y en que los hombres más instruidos no sean de pareceres contrarios" (T. p.78; SB.XVIII). De este descrédito -continúa la Introducción- surge ese prejuicio común contra la metafí-

sica, prejuicio que se ha extendido incluso entre los hombres más cultivados. Pero "lo cierto es que sólo el escepticismo más radical (the most determined scepticism), unido a una fuerte dosis de pereza (a great degree of indolence), puede justificar esta aversión hacia la metafísica"(p.79; SB.XVIII) El descrédito de la filosofía, es decir, el descrédito de la metafísica, se debe pues a la indolencia y al escepticismo radical. Contra ambos sin duda se dispone Hume a combatir.

Es evidente -continúa la Introducción- que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana. Incluso las matemáticas, la filosofía natural, y la religión natural, dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos. Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al razonar (2).

Sintomáticamente la Ciencia del HOMBRE parece reducirse, en boca de Hume, a lo que sabemos que no es más que una parte de ésta: el estudio del entendimiento humano, esto es, el estudio de la naturaleza de nuestras ideas y de las operaciones que realizamos al razonar. En cualquier caso podemos colegir que, al menos una parte esencial de lo que sea la Ciencia del HOMBRE, consiste precisamente en esto: estudiar el entendimiento humano, estudiar la naturaleza de nuestras ideas y estudiar las operaciones mediante las que razonamos. Sorprendentemente Hume considera que esta misma es la tarea de la lógica: "el único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas" (T.p.80; SB.XIX). Forzoso es pues concluir con Farhang Zabeeh que una buena parte de lo que el autor del Treatise entiende por Ciencia de la Naturaleza Humana es equivalente a la

lógica (3). En este sentido Zabeeh observa que "Hume pretende considerar todo el libro I del Tratado como una obra de lógica". Sin embargo, no sólo de ella se habla en esta Introducción:

la moral y la crítica artística 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 esas cuatro ciencias: lógica, moral, crítica de artes y letras, y política, está comprendido todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana (p.80; SB XIX)

¿Cómo debemos entender este pasaje? ¿Como que todos los intereses humanos se reducen a estas cuatro disciplinas, o como una exposición de los gustos e inquietudes personales de Hume, sirviéndose del plural mayestático para hablar de lo que Nos interesa? Parece, en cualquier caso por el contexto, que la ciencia del hombre es algo que tiene que ver con la lógica, la moral, la estética y la política, en contraposición a ciencias tales como la geometría, la botánica o la anatomía, a las que no se les concede el carácter de fundamento de las otras ciencias, sino que son "objeto de pura curiosidad" (p.80; SB.XX).

La capital o centro de todas estas ciencias es la naturaleza humana misma y por ello es por lo que la ciencia del hombre no se reduce a un mero estudio del entendimiento (lo que constituye la tarea del libro I del Tratado), esto es, no se reduce a una lógica, sino que se extiende a un estudio de las pasiones, de la moral, de la estética y de la política; todas ellas partes esenciales de los libros II y III del Tratado.

No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre, y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos de hecho, un sistema completo

de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad (p.81; S.B.XII).

De aquí podemos colegir que la ciencia del hombre consiste en explicar los principios de la naturaleza humana, que esta ciencia constituye el fundamento de las otras y que su estudio nos proporcionará un sistema completo de las ciencias.

A continuación afirma Hume: "la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y en la observación" (id.). ¿Por qué? La Introducción del Tratado invoca los progresos que la actitud empirista ha aportado a las ciencias naturales desde Francis Bacon y los avances conseguidos en las ciencias del hombre desde que, gracias a Locke, Shaftesbury, Bernard de Mandeville, Francis Hutcheson y Joseph Butler, también ellas utilizan el método experimental de razonamiento. Pero, salvo este argumentum ad auctoritatem, poco más es lo que se alega en favor de esta pretensión de fundar la ciencia del hombre en la experiencia y la observación. Acaso un par de razones que legitimen esta primacía de lo experimental sean las siguientes: 1.- "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"; y 2.- que "es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia" (p.83; SB.XXI). Por tanto, acaso la ciencia del hombre, en cuanto consiste en el estudio de la esencia de la mente, ha de fundarse en la observación y en los experimentos, porque el estudio de los cuerpos físicos así lo hace. Lo que de nuevo constituye un argumento de autoridad: las ciencias del hombre deben fundarse en la observación y en la experiencia porque sólo así han conseguido evolucionar las ciencias naturales. En

cuanto a lo segundo (que de hecho no podemos ir más allá de la experiencia) también cabe preguntarse de nuevo por qué. Hume alega que "toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica" (p.83; SB.XXI). Pero, si de nuevo preguntamos por qué, nuestra búsqueda de fundamento nos llenará de estupor:

Por si creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar, lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en las tiendas de los más humildes artesanos. Ni unos ni otros pueden ir más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad (p.84-85;SB.XXII)

No deja de ser sorprendente que se afirme que la ciencia que debe suministrar los principios y el fundamento de todas las otras ciencias no pueda, sin embargo, dar explicación de sus primeros principios, alegando que éste es un defecto común a las otras ciencias. Pues en efecto, parece que la ciencia del hombre no sólo debe suministrar los principios generales de las otras ciencias, sino también los principios de la propia naturaleza humana, en la medida en que en ello consiste justamente su carácter de cientificidad. Pero la Introducción del Tratado no nos da más explicaciones al respecto y concluye con la dificultad ya señalada en el capítulo anterior de que la filosofía moral no pueda diseñar sus experimentos con antelación, tal como hace la filosofía natural, y tenga por ello que contentarse con espigar sus experimentos "a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres" (p.85; SB.XXIII).

Por tanto, si ponemos al margen el hecho de que, por

lo que respecta a la Introducción del Tratado, la fundamentación de todas las ciencias en la observación y en la experiencia parece quedar sin justificación, podemos resumir las principales características de la ciencia del hombre en las siguientes: la ciencia del hombre se propone estudiar los principios generales de la naturaleza humana a través de la observación y de la experiencia; la ciencia del hombre constituye el fundamento de todas las demás ciencias y de hecho nos ha de proporcionar un sistema completo de éstas; la ciencia del hombre rechaza cualquier pretensión de conocer los principios últimos de la naturaleza humana, como hipótesis presuntuosas y quiméricas; y finalmente la ciencia del hombre, al no poder elaborar sus experimentos con anterioridad, declara que ha de tomarlos "a partir de una observación cuidadosa de la vida humana".

Hasta aquí todo lo que Hume anuncia explícitamente como su programa de investigación y todo lo que de él puede entresacarse acerca de su método. Bien poco, como se ve. Pues, en efecto, sólo se nos dice que la ciencia del hombre debe remitirse a la observación y a la experiencia, pero por desgracia no se nos explica ni cómo (en qué sentido debe ser cuidadosa esta observación), ni por qué (por qué no se admiten otras fuentes de conocimiento distintas de la experiencia y por qué ésta es el único fundamento válido). Al no aclarar más su método, Hume nos deja en la ignorancia con respecto a la cuestión de en qué sentido es ciencia la Ciencia de la Naturaleza Humana, cuáles son sus pretensiones de validez y en qué medida se funda en la experiencia y en la observación.

En la sección 1ª del libro I del Tratado se expone el llamado primer principio de la ciencia de la naturaleza humana: el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas (p.93; SB.6). Este principio es primero al menos en un sentido genético, por cuanto ha sido el prime-

ro en ser elaborado por la ciencia del hombre. En la sección 3ª nos encontramos con lo que Hume denomina "nuestro segundo principio: la libertad de la imaginación para trastocar y alterar sus ideas" (p.97; SB.10). En la sección 4ª, y siguiendo con esta tónica general de cientificismo, nos habla de "principios universales de la imaginación". Estos se presentan como aparentemente contradictorios con lo expresado por el segundo principio; puesto que, después de afirmar la libertad absoluta de la imaginación, se pretende establecer en ella principios universales de conexión. Sin embargo se nos advierte que esta conexión no es necesaria, pues nada hay más libre que esta facultad y que, por tanto, debemos considerar estos principios más bien como una tendencia, una gentle force que prevalece normalmente. Estos principios son semejanza, contigüidad en tiempo y lugar, y causa y efecto. De ellos dice Hume que son "los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria" (p.101; SB.12).

La interpretación de estos principios universales de la imaginación ha suscitado las más encendidas polémicas entre los comentaristas: ¿son principios de conexión lógica o principios de conexión psicológica? ¿Son conexiones universales a nivel neuronal y tienen su sede en el cerebro o son más bien patrones de inferencia? Comentando sus características especiales como principios de conexión escribía nuestro autor:

Hay aquí una especie de ATRACCIÓN, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades originarias de la naturaleza humana -cualidades que yo no pretendo explicar-. (p. 101; SB.12-13)

Al caracterizar estos principios como "cualidades originarias de la naturaleza humana" no susceptibles de explicación ulterior, Hume parece comportarse de modo descriptivo. Se

limita a constatar algo que se da de hecho en la naturaleza, si bien en la naturaleza humana, pero no aparenta estar proponiendo reglas, ni métodos, ni cosas semejantes. Por tanto, si partimos de que pretende describir algunas de las leyes generales de la naturaleza humana, lo que hay que preguntarse es de qué modo han sido constatadas tales leyes.

Lo primero que hay que señalar es que, cualquiera que sea el uso que Hume haga de ellos, todos estos principios son inmediatamente presentados junto a sus excepciones, es decir son siempre formulados en forma de principios blandos. Así, el denominado primer principio de la ciencia de la naturaleza humana, según el cual las impresiones preceden siempre a las ideas, es presentado junto a una curiosa excepción "que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible preceder a las impresiones correspondientes" (p.92; SB.5-6). Esta excepción consiste en un experimento imaginario en el que es necesario suponer que alguien, que ha disfrutado de la vista a lo largo de su vida, no ha podido percibir nunca, sin embargo, un determinado matiz de un color, pero que si le presentásemos una escala de colores en la que faltase dicho matiz, nuestro hombre notaría su falta y, por tanto, mostraría que posee la idea sin haber tenido nunca la impresión correspondiente. Otro tanto sucede con el segundo principio, el de la libertad de la imaginación que, como ya vimos, se presenta como mutuamente inconsistente con los llamados "principios universales de la imaginación", pero que sin embargo no llega a invalidarlos, al ser formulados como principios blandos.

La segunda observación que hay que hacer es que el autor del Treatise no parece excesivamente comprometido con la tarea de constatar empíricamente estos principios. Con respecto al primer principio afirma: "hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre

a sus correspondientes ideas; sin embargo nunca aparecen en orden inverso" (p.91; SB.5). Pero de inmediato propone la excepción mencionada. Con respecto al segundo principio, el de la libertad de la imaginación, lo único que nos dice es que: "las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible". Finalmente, por lo que respecta a los principios de la imaginación, Hume no muestra en ningún momento la intención de buscar el origen en la experiencia ni de la semejanza, ni de la contigüidad en tiempo y lugar. Se limita a constatarlos de hecho. Del mismo modo, tampoco demuestra que éstos sean los únicos principios asociativos de la imaginación, ni tan siquiera por qué son los más importantes.

Desde luego, si su metodología pretende ser una sistemática y cuidadosa observación experimental, no está nada claro en qué sentido los principios de la Ciencia de la Naturaleza Humana han sido cuidadosamente deducidos a partir de la observación y la experiencia. Y puesto que la formulación de estos principios no se ha mostrado muy útil a la hora de revelarnos en qué consiste el método, hemos de pasar entonces a examinar su uso, por ver si esto nos resulta más esclarecedor.

1.- El uso que hace Hume del principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas parece ser siempre un uso crítico. En efecto, en él se funda la llamada "navaja de Hume", que permite separar los conceptos significativos de aquéllos que carecen de significado (4). Es en el Abstract donde se nos presenta con mayor evidencia esta aplicación del primer principio de la ciencia del hombre:

Nuestro autor piensa que "ningún descubrimiento podría haber sido más feliz, para decidir sobre todas las controversias acerca de las ideas, que éste: que las impresiones siempre las preceden, y que cada idea de que se provee la imaginación primero hace su aparición en una impresión. Estas últimas percepciones son todas tan claras y eviden-

tes, que no admiten controversia, a pesar de que muchas de nuestras ideas son tan oscuras que casi es imposible, hasta para la mente que las forma, decir exactamente su naturaleza y composición". De acuerdo con esto, cuando alguna idea es ambigua tiene siempre el recurso a la impresión que ha de convertirla en clara y precisa. Y cuando el autor sospecha que un término filosófico no está aparejado a ninguna idea (como es muy común) siempre pregunta ¿de qué impresión se deriva esta idea? Y si no puede remitirse a ninguna impresión, concluye que el término en cuestión carece de significado. De esta manera examina nuestra idea de sustancia y esencia; y sería de desear que este método riguroso se practicara más amenudo en todos los debates filosóficos (Abstract pp. 10-11)

2.- El segundo principio también parece tener una aplicación específica en la Ciencia de la Naturaleza Humana, pues él permite fundar lo que se ha dado en llamar el atomismo humeano (5), según el cual "todo objeto diferente es distinguible y todo objeto distinguible es separable por la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su conversa: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente" (T.p.107-108; SB.18). Cabe observar que Hume se sirve de este principio de la libertad de la imaginación como instrumento analítico, como si de un escalpelo se tratase con el que se diseccionan las ideas o las percepciones en general, separando y distinguiendo sus distintos elementos. Como estimo que el uso analítico de este segundo principio no ha sido hasta ahora señalado por nadie, me demoraré un poco más mostrando algunos ejemplos de tal uso, a lo largo del libro I del Tratado de la Naturaleza Humana. Sugiero que Hume se sirve de este principio en su análisis crítico de las ideas abstractas, de las ideas de espacio y tiempo, de la idea de causa y de nuestros juicios de existencia, incluida la existencia de Dios. Igualmente se sirve de este principio en su análisis de la idea de sustancia y en el estudio del problema de la identidad, incluida la identidad personal. Citaremos ejemplos de cada caso:

a/ Al examinar las ideas abstractas escribe Hume:

Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere un significado más extenso, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas. Como me parece que éste ha sido uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo aquí aduciendo algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y disputa (T.p.106; SB.17).

Para confirmar este descubrimiento propone el examen de la idea de hombre, la cual representa a todos los hombres sin tener, sin embargo, todos los tamaños y cualidades característicos de los particulares. Tal vez, entonces, la idea general no tenga ninguna de las características de las particulares. Pero esto -dice Hume- es imposible. La idea general no puede representar todos los tamaños (esto es, a los gordos y a los flacos, a los altos y a los bajos a la vez), pero tampoco puede no representar a ninguno, pues "es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado" (p.107; SB.18). Para demostrar esto se servirá de este principio de distinción:

Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su conversa; todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente. ¿Cómo sería posible, en efecto, que podamos separar lo que no es distinguible y que podamos distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica separación necesitamos tan sólo considerarlo desde este respecto, examinando si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son, en cuanto tales, distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes senciales de esas ideas (p.108; SB.18).

La consecuencia de la aplicación de este segundo principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana, al no poder distinguir entre una idea general y su representación particular, es que: "Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal" (p.110; SB.20).

b/ La crítica de las ideas de espacio y tiempo también se funda en este principio analítico de distinción. Se debe recordar a este respecto que los problemas relativos al espacio y al tiempo aparecen en Hume como consecuencia de sus opiniones sobre la divisibilidad infinita (6), pues él parte de la convicción de que "la mente es limitada y no puede alcanzar jamás una comprensión completa y adecuada del infinito" (T.I.II.1. p.117; SB.26) y que, por tanto, la idea que nos hacemos de una cualidad infinita no es infinitamente divisible. A partir de esto elabora su doctrina del minimum perceptible que es, a la vez, el minimum imaginable y, como se sabe, esta doctrina de los minima perceptibilia es esencial para su explicación de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Es cierto que la imaginación alcanza un minimum y que puede dar lugar a una idea de la que no podamos concebir una subdivisión ulterior ni pueda disminuirse sin ser completamente aniquilada. Cuando alguien me habla de la milésima y de la diezmilésima parte de un grano de arena, tengo una idea precisa de estos números y de sus diferentes proporciones, pero las imágenes que formo en mi mente para representar las cosas mismas no son en nada diferentes entre sí, ni inferiores a la imagen por la que me represento incluso el grano de arena, supuestamente más grande. Lo que consta de partes es distinguible en ellas, y lo que es distinguible es separable. Y con independencia de lo que podamos imaginar con respecto a la cosa misma, la idea de un grano de arena no es distinguible ni separable en veinte ideas, y mucho menos en mil, diez mil, o en un número infinito de ideas diferentes (p.118; SB.27).

El mismo principio es de nuevo utilizado específicamente en el análisis de la idea de tiempo (T.I.II.3), para demostrar que la idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras:

Toda cosa que es diferente es distinguible, y toda cosa que es distinguible puede ser separada, de acuerdo con las máximas arriba aplicadas. Si, por el contrario, no son diferentes, no son entonces distinguibles; y si no son distinguibles no pueden ser separadas. Pero esto es precisamente lo que sucede por lo que respecta al tiempo comparado con nuestras percepciones sucesivas. La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea de tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión manifiesta al oído o a otro de los sentidos. Tampoco es una sexta impresión que encuentre la mente en sí misma por reflexión (p.130; SB.36).

c/ Pocos comentaristas han señalado esta utilización del principio de distinción en el análisis de la doctrina de la causalidad, aún cuando la mayoría haya señalado acertadamente el uso que aquí se hace del principio de prioridad de las impresiones (la búsqueda de la impresión correspondiente a la conexión causal) o del principio de asociación (la explicación psicológica de nuestra creencia en la idea de causa). Sin embargo también aquí Hume se sirve de este segundo principio como instrumento de análisis, del modo más explícito. En efecto, al tratar de discernir el fundamento del principio filosófico según el cual "todo lo que empleza a existir debe tener una causa de su existencia" (T.I.III.3 p.182; SB.78), nuestro autor muestra que es completamente falso que tengamos una certeza intuitiva o demostrativa de la veracidad de dicha máxima:

Pues existe un argumento que de inmediato prueba que la proposición anterior no es cierta, ni intuitiva ni demostrativamente. Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mos-

trar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio productivo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de existencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado mediante meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa (p.183; SB.79-80).

Esta misma crítica es más adelante reforzada con la demostración de que no hay ningún objeto que implique la existencia de otro y que, por consiguiente, sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro:

No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber una imposibilidad de tal clase. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto, podemos haber separado quizá la idea de la impresión y puesto otra en su lugar.

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la idea de un objeto de la de otro (T.I. III.6. p.193-94; SB.87. El subrayado es mío).

d/ Al hilo de esta misma crítica, y sirviéndose del mismo principio analítico, es examinada la idea de existencia. Al no ser en absoluto distinguibles ni separables la

idea de existencia y la idea de lo concebido como existente, Hume mostrará como consecuencia de este principio atomista lo que posteriormente habrá de constituir la clave de la crítica kantiana del argumento ontológico: que la existencia no añade nada nuevo a un concepto o, dicho en términos kantianos, que la existencia no constituye un verdadero predicado.

La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no es nada diferente en absoluto. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto no se añade nada a esta última (T.I.II.6. p.168; SB.66).

Es notable el hecho de que el propio Hume aplicase ya esta consecuencia de su crítica también a la idea de la existencia divina:

Es también evidente que la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea de un objeto y que, cuando concebimos una cosa como existente después de haberla concebido sin más, no hacemos en realidad adición o alteración alguna de nuestra idea primera. Así, cuando afirmamos que Dios es un ser existente, nos hacemos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que atribuimos a dicho ser no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separarla nuevamente y distinguirla de aquélla (T.I.III.7. p.202; SB.94)

e/ El Abstract nos recordaba (en una cita más arriba mencionada) que la idea de substancia y la de esencia son examinadas críticamente a la luz del principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas, mostrando cómo probablemente estos términos, al carecer de una impresión correspondiente, no tienen sino un significado confuso. Por este motivo también aquí, al analizar la idea de substancia, la mayoría de los comentaristas se han limitado a mostrar el uso que nuestro autor hace del principio de prioridad

de la impresión ignorando o relegando a un segundo plano el análisis de estas ideas que, también aquí, se realiza mediante el principio atomista de separación de nuestras percepciones:

El color, sabor, figura, solidez y otras cualidades combinadas, por ejemplo en un melocotón o un melón, son concebidas como formando una sola cosa; y ello en virtud de su estrecha relación, que las lleva a afectar al pensamiento de la misma manera que si el objeto fuera perfectamente simple. Pero la mente no se detiene aquí; siempre que contempla el objeto desde otra perspectiva encuentra que todas estas cualidades son diferentes, distinguibles y separables entre sí. Y como este aspecto de las cosas destruye las nociones primarias y más naturales que teníamos de ellas, obliga a la imaginación a fingir un algo desconocido o sustancia y materia original como principio de unión o cohesión entre estas cualidades, dando así la posibilidad de denominar al objeto compuesto como una sola cosa, a pesar de su diversidad y composición (T.I.IV.3. p.362; SB.221).

f/ Fácilmente se advierte la aplicación de esta crítica al análisis del problema de la identidad, cuando Hume trata de "probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados" (T.I.IV.6. p.404; SB.255). Y del mismo modo es posible aplicar este principio de análisis a un caso particular de la identidad, el problema de la identidad personal:

Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco de hacerlas perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales. Y es también verdad que toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta, y que es diferente distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de ésta (T.I.IV.6. p.409; SB.259).

Voluntariamente me he detenido en mostrar las aplicacio-

nes y usos de este segundo principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana, porque estimo que, así como ya se ha comentado hasta la saciedad la utilización crítica del principio de prioridad de las impresiones respecto de las ideas y, del mismo modo, han sido frecuentemente subrayadas las consecuencias asociacionistas del que sin duda podemos calificar como tercer principio de la Ciencia del hombre (el principio de asociación) creo, sin embargo, que nadie hasta ahora ha mostrado las consecuencias metodológicas de este segundo principio que establece la absoluta libertad de la imaginación para alterar y trastocar sus ideas.

3.- En cuanto al tercer principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana, el principio de asociación de ideas, ya vimos cómo Hume hablaba de él como de tres principios diferentes de la imaginación: la semejanza, la contigüidad espacial o temporal y la causalidad. Pero es el propio Hume el que se refiere a él en el Abstract como si se tratase de un único principio, reclamando por su formulación el privilegio de inventor. Pues "si algo puede dar derechos al autor para que se le otorgue el glorioso nombre de inventor, ello es el uso que hace del principio de asociación de ideas, el cual está presente en la mayor parte de su filosofía" (7).

El uso que propone de este principio de asociación de ideas es bastante conocido pues en él se funda toda la mecánica asociacionista del Tratado. Mediante él se explican todas las relaciones que la mente establece entre nuestras ideas y, por tanto, este es un principio de coherencia: su función es más bien explicativa que crítica. Es un principio de orden psicológico más que epistemológico. Sus consecuencias se extienden a lo largo y ancho de toda la filosofía de nuestro autor, tiñéndola por completo de ese tono psicologista que ha llevado a tantos malentendidos a los intérpretes.

Será fácil concebir las vastas consecuencias de estos principios en la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que, por lo que se refiere a la mente, estos son los único lazos que unen entre sí las partes del universo o nos ponen en contacto con alguna persona u objeto exterior a nosotros. Porque, como es sólo mediante el pensamiento como las cosas actúan sobre nuestras pasiones, y como estos principios son los únicos lazos de nuestros pensamientos, dichos principios son realmente, para nosotros, el cemento del universo; y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, depender de ellos (8).

Para **estudiar** el uso que hace Hume de este tercer principio, bastará con que examinemos un par de ejemplos:

a/ El problema de la conexión causal. Como ya hemos visto, el autor del Treatise nos propone un tratamiento metodológico de los problema filosóficos según el cual, por análisis, conforme al segundo principio de su ciencia, se descompone una idea en tantos elementos como sean distinguibles o separables por la imaginación y, conforme al primer principio, se busca el origen de esa supuesta idea en la experiencia, tratando de mostrar la impresión correspondiente de la que se deriva. Tal es en efecto el proceso al que se somete el análisis de la relación filosófica de causalidad en las secciones 2 y 3 de la III parte del libro I del Tratado.

Para comenzar ordenadamente examinaremos la idea de causalidad y el origen de donde se deriva. Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento (p.177; SB.74-75).

De inmediato Hume observa que no se debe buscar tal impresión en ninguna de las cualidades de los objetos a

los que denominamos causa o efecto y que, por tanto, la idea deberá derivarse de alguna relación entre objetos (p.178 SB.75). Encuentra así las relaciones de contigüidad y de prioridad en el tiempo de la causa con relación al efecto. Pero pronto se muestra insatisfecho con estas dos relaciones. En efecto, "un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado, como causa de éste. Hace falta una CONEXION NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas" (p.180; SB.77). La tarea así se torna en buscar la impresión correspondiente a la tal conexión necesaria. Mas, al no encontrarla con facilidad, Hume se pregunta por una parte ¿estaré acaso en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar? y, por otra, ¿por qué razón afirmamos que es necesario que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener también una causa? (p.181; SB.77 y 78). Para disolver el hechizo de esta última cuestión se sirve del segundo principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana en el sentido arriba señalado: puesto que "todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en ese momento y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo" (p.183; SB.79). Lo que demuestra que, ya que la imaginación puede separar estos dos elementos sin incurrir en contradicción, es imposible demostrar la necesidad de una causa, y que toda pretendida demostración de tal necesidad es falaz y sofística.

Llegados a este punto, uno podría esperar que Hume decretase la vaciedad de la idea de causa y la desterrase, junto con las ideas de sustancia y esencia, del reino del discurso significativo; o bien se podría haber concluido que no hay de hecho nada en el mundo real a lo que se pueda denominar correctamente causa. Sin embargo no hace ni lo uno ni lo otro, sino que se esforzará en explicar el origen

de esta relación y, sobre todo, el origen de nuestra confianza en ella. Lo cual, como se ve, ya no es un problema de orden epistemológico, sino de orden psicológico. Habiendo demostrado que es imposible proporcionar una demostración de tal relación por medio de argumentos, nuestro autor sugiere que acaso entonces su origen se encuentre en la experiencia:

Dado que no es del conocimiento o de un razonamiento científico de donde derivamos la opinión de la necesidad de que toda nueva producción tenga una causa, esa opinión deberá surgir necesariamente de la observación y la experiencia. Según esto la pregunta inmediata debería ser cómo origina la experiencia tal principio. Pero creo que será más conveniente subsumir dicha pregunta en esta otra: ¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros? Este será el problema objeto de nuestra investigación (p.187; SB.82).

Ahora bien, si es la experiencia la que produce tal idea "habrá que preguntarse ahora si la produce por medio del entendimiento o de la imaginación; si es la razón quien nos obliga a realizar la transición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones" (9). Tras descartar a la razón, Hume se servirá de su tercer principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana, el principio de asociación de nuestras percepciones en la imaginación, para explicar esta conexión:

Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea o creencia en otro, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación" (p.199; SE.92. El subrayado es mío.).

Como nuestro autor ha establecido nada más comenzar el Tratado que estos principios de conexión de la imaginación son

tres: semejanza, contigüidad espacial o temporal y causalidad; se sigue obviamente que el principio de la imaginación que permite fundamentar nuestras inferencias de causa a efecto, tanto en los razonamientos cotidianos como en los científicos y filosóficos, es nada menos que la causalidad entendida como relación natural.

Así, y aunque la causalidad sea una relación filosófica -en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante-, sólo en tanto que es una relación natural, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad (p.201; SB.94).

Estimo que el tratamiento que Hume da al problema de la causalidad es paradigmático a la hora de mostrar el funcionamiento de su método. A la luz de este ejemplo vemos claramente cómo la utilización combinada de los tres principios de la Ciencia de la Naturaleza Humana permite no sólo la crítica de un problema, sino también su solución desde un nuevo fundamento. Este ejemplo nos permite además romper definitivamente la duda de si el autor del Treatise concibió la Ciencia de la Naturaleza Humana como una psicología o como una lógica (10). El método humeano tiene ciertamente elementos que podríamos caracterizar como psicológicos, pero no es una psicología. Psicológicas son, sin duda, las consecuencias derivadas de su tercer principio, las explicaciones que se siguen de su mecánica asociacionista, mas ellas no caracterizan fundamentalmente la ciencia del hombre como psicología. El método humeano nos aparece claramente como un método de análisis, de crítica y de explicación de los problemas, en el que la inquisición lógica y epistemológica se da la mano con la explicación psicológica. Pero examinemos aún un ejemplo más para confirmar estas opiniones:

b/ El problema de la identidad personal. Fácilmente puede observarse que el modelo de argumentación propuesto

por Hume se aplica en este caso con el mismo orden y rigor metodológico que en el caso anterior. La sección destinada al estudio de la identidad personal (6ª de la IV parte) comienza, en efecto, con la aplicación del primer principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana al examen crítico del problema en cuestión. Dicho principio exige buscar la impresión de la que procede la supuesta idea y, si tal impresión no se encuentra, tendremos que descalificar las pretensiones de aquélla de ser una verdadera idea.

En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habrá necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas hacen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica a lo largo de toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y, en consecuencia, no existe tal idea (p.399; SB.251).

A continuación Hume propone una consideración más amplia de la identidad en general. Pero, tras este paréntesis, en cuanto vuelve a ocuparse del problema específico de la identidad personal, lo primero que hace es someterlo a la crítica del segundo principio, mostrando, en el sentido más arriba señalado, la perfecta distinción y separabilidad de nuestras percepciones (p.409; SB.259), lo que arrastra consigo la consecuencia de que "el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos" (id.). La solución del problema, como era de esperar conforme a su método, procederá de la aplicación de su tercer principio de la ciencia del hombre:

En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente un cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas unión en la imaginación son esas tres cualidades arriba señaladas. Estos son los principios de unión en el mundo ideal, y sin ellos todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que no parece tener más conexión con otro objeto que si ambos estuvieran separados por la más grande distancia y diferenciación. La identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad (p.409-10; SB.260).

Lo único que a Hume le resta por hacer será decidir en cuál de estas relaciones naturales se funda la identidad que atribuimos a las personas. "Y en este respecto es evidente que nos debemos limitar a la semejanza y la causalidad, rechazando la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente" (p. 410; SB.260).

El modelo, como se ve, funciona también aquí perfectamente. Ello nos permite aclarar en qué sentido este método es más semejante al de Bacon que al de Newton. Pues, al igual que el método baconiano constaba de una parte negativa o crítica, mediante la que se trataba de liberar la observación de todos los prejuicios (la doctrina de los idola) y de una parte positiva o compositiva en la que se trataban de formular leyes mediante unas reglas de observación sistemática (la doctrina general de las tablas); del mismo modo en el método de Hume podemos advertir una parte crítica (la constituida por el uso conjunto de los dos primeros principios de la ciencia del hombre), cuya evidente utilidad es la de liberarnos de prejuicios de un modo sistemático, y de una parte compositiva o explicativa, que en su mayor parte se sirve del tercer principio, y que tiene por objeto *σώζειν τὰ φαινόμενα*, no en el sentido de guardar las apariencias, sino en el sentido de poder explicar por qué cree-

mos de hecho determinadas cuestiones que no parecen encontrar su fundamento ni en la razón, ni en la observación. Por lo demás, el propio Hume relacionó su método de la ciencia del hombre con el propuesto por Bacon para la física experimental:

El propone anatomizar la naturaleza humana de un modo regular y promete no deducir más conclusiones sino allí donde esté autorizado por la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis, e insinúa que esos compatriotas nuestros que las han desterrado de la filosofía moral han hecho un servicio al mundo mayor que My Lord Bacon, a quien el autor considera como padre de la física experimental (11).

notas

- 1.- "Su ciencia de la naturaleza humana era un intento de algo así como un sistema de introspección, aunque en realidad es una metafísica de la experiencia que establece conclusiones que no es posible fundamentar -y que, de hecho no se fundamentan- en la experiencia y en la observación. En realidad la mayoría de sus conclusiones -y en concreto las que se supone que son típicamente "humeanas"- se pueden deducir de dos principios: que las percepciones son todo lo que está presente a la mente, y que las ideas son siempre copias de y están precedidas por impresiones. En resumen, Hume se sirvió del método de razonar, más que de su anunciado método de experimentos y observación." John VOLTON. "The Concept of Experience in Locke and Hume", en Journal of the History of Philosophy vol. I, nº 1; oct. 1.963. p. 69.
- 2.- T. Introd. p.79; SB.XVIII. Mi traducción difiere ligeramente de la de F. Duque.
- 3.- ZABEEH. Hume, precursor of Modern Empiricism. p.12.
- 4.- "The principle of the priority of impressions to ideas functions in Hume's work as a razor which cuts the significant concepts from the meaningless ones." ZABEEH. Hume, precursor of Modern Empiricism. p.25.
- 5.- el nombre es de Deleuze en su Empirismo y subjetividad pág. 18.
- 6.- FLEW, Antony. "Infinite divisibility in Hume's Treatise" en Rivista Critica vol. IV, 1.967. p.458.
- 7.- Abstract p. 31. (El subrayado es mío).
- 8.- Abstract p. 32.
- 9.- T.I.III.6. p.196; SB.89-90. (El subrayado es mío).
- 10.- Este problema ha sido agudamente planteado por Thomas E. Jessop en un trabajo titulado "Hume: Philosopher or Psychologist? A problem of Exegesis" en Rivista Critica. vol. IV 1.967, en donde erróneamente, al menos desde la perspectiva que acabamos de mostrar, considera a nuestro autor como psicólogo. "Hume then -escribe Jessop- put himself forward as a psychologist, as laying down the outlines of a new psychology, and in fact made himself the father of associationist psychology." p. 420.
- 11.- Abstract. p. 7.

III. - Los robinsones del saber

Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además tan lejos su ambición, que piensa dar la vuelta al mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias (1).

No obstante, el hecho de que probablemente el método experimental de Hume para el estudio de la naturaleza humana tenga más que ver con la historia que con la psicología, deja sin resolver la cuestión del valor o del carácter observacional de los que hemos denominado "experimentos mentales". "Para Hume -ha escrito Kemp Smith- el término 'experimental' es virtualmente equivalente al término 'empírico', aunque es un término más fuerte que lleva consigo la sugerencia de recolección deliberada de observaciones, suficientes en número y especialmente en variedad, como para proporcionar un fundamento fiable para la generalización." (2) Pues bien, si esto es así, ¿en qué sentido es experimental, por ejemplo, la objeción que el propio Hume propone a su pretensión de que nuestras impresiones son causa de nuestras ideas? Tal experimento trata de probar que no es del todo imposible que las ideas precedan a sus impresiones correspondientes, meramente imaginando un caso hipotético, según el cual un hombre que nunca hubiese visto un matiz determinado de un color, llegaría a tener la idea simple de dicho matiz, con sólo que se le presentase una gama completa de colores, en la que el mencionado matiz estuviese ausente. No sólo no tenemos modo razonable de

llevar a cabo el experimento, sino que tampoco hay manera de decidir su resultado. No obstante Hume concluye que "ello puede servir como prueba de que no se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes"(3). ¿En qué se basa para tal pretensión? Es cierto que de inmediato afirma que el ejemplo es tan singular que no vale la pena tomarlo en consideración. Pero el hecho de que exactamente el mismo ejemplo vuelva a reaparecer otra vez en la Enquiry(4)-la supuesta reelaboración definitiva de su pensamiento-, donde tantas otras cosas son eliminadas por superfluas, quiere decir que Hume lo tomaba más en serio de lo que él mismo reconoce.

Seguramente la razón que le permite a Hume considerar sus experimentos mentales como verdaderos experimentos, tiene que ver con la íntima convicción que tenía de que el orden y relaciones de las cosas es el mismo que el orden y las relaciones de las ideas. O, dicho con sus palabras:

Siempre que las ideas sean representaciones adecuadas de los objetos, podrán aplicarse a éstas todas las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas: cabe observar en general que esta es la base de todo el conocimiento humano (...) La clara consecuencia de esto es que aquello que parezca imposible y contradictorio al comparar estas ideas, deberá ser realmente imposible y contradictorio, sin más excusa ni dilación (5).

Este es -como se ve- un principio de escasa caridad empirista, que llevará a Hume a cometer muchas tropelías -metodológicamente hablando. No es, sin embargo, demasiado sorprendente encontrar en Hume afirmaciones de este tipo, que le conducen incluso a defender la existencia de "una especie de armonía preestablecida entre el curso de la

naturaleza y la sucesión de nuestras ideas"(6).

No cabe duda de que una justificación semejante -si como tal se admite- de los experimentos mentales hace tambalearse toda nuestra concepción del empirismo. ¿Qué clase de empirista es éste que admite la armonía preestablecida?

El problema central del empirismo -y espero que esto no se tome como un vano juego de palabras- es siempre el problema de la experiencia; esto es, de qué tipo de experiencia entra en juego cuando utilizamos un término tan extenso y tan ambiguo.

Al menos dos de los comentaristas actuales de la obra de Hume han defendido, con sólidos argumentos, que la concepción humeana de la experiencia es fundamentalmente subjetivista: Sergio Rábade y Gilles Deleuze. En este sentido Rábade considera que Hume concibe primariamente la experiencia como inmediatez y que ello le llevará a una incapsulación en la conciencia de la que, epistemológicamente, va a ser muy difícil escapar.⁽⁷⁾ En un sentido muy semejante Deleuze ha defendido la opinión de que el problema central del empirismo es el problema de la subjetividad. "Esencialmente -afirma- el empirismo no plantea el problema del origen del espíritu; plantea el problema de una constitución del sujeto."(8)

Ahora bien, ¿cómo se reconcilian estas pretensiones con la convicción humeana de la armonía preestablecida? Simplemente descalificándola como espúrea o como una incursión del dogmatismo en una filosofía con pretensiones críticas (9). Curioso.

Pero además hay otra cuestión que es necesario considerar: si la concepción humeana de la experiencia es fundamentalmente subjetivista, ¿por qué no aparece en la obra

de Hume una tematización explícita del problema del solipsismo? O, si acaso se considera que tal tematización se encuentra en el tratamiento dado al problema del origen de las impresiones -pretensión, para mi gusto, difícilmente admisible- ¿por qué no hay en Hume el pathos del solipsismo característico de un Berkeley o de un Descartes?

La cuestión en disputa parece, por tanto, de vital importancia para la recta comprensión del pensamiento de nuestro autor. ¿Cuál es la concepción humeana de la experiencia? El problema no es sencillo de resolver. Lo primero, porque dista mucho de ser cierto que Hume mantenga una posición determinada al respecto. Lo segundo, porque la cuestión es metafísicamente fundante; no sólo afecta a aspectos gnoseológicos, sino que es decisiva también en el terreno de la ontología. Finalmente, la cuestión es problemática, porque a través de ella se valora, además de la concepción humeana de la experiencia, el empirismo en general como actitud filosófica.

Si consideramos grosso modo los escritos de Hume en que se discuten problemas del conocimiento, no parece posible evitar la convicción de que su concepción de la experiencia es fundamentalmente subjetivista. Si consideramos su genética del conocimiento, que exige que toda idea proceda de una impresión sensible, que reduce todo objeto de experiencia a las percepciones y que trata de explicar el origen de nuestra creencia en los objetos externos; pocas dudas pueden cabernos al respecto. Así las explicaciones que Hume propone del origen de nuestras ideas de espacio y tiempo, o la explicación que da del origen de la idea de Dios (10) son prácticamente subjetivistas. Del mismo modo, el tratamiento de asuntos tales como el de la custom, o el de la belief, es básicamente subjetivista. Se trata allí de resolver los problemas de por qué creemos en determinadas cuestiones de hecho y existencia y de por qué esperamos acontecimientos

semejantes a partir de situaciones semejantes. Incluso la explicación de la conexión causal, considera Hume desengañado, no puede pasar de ser meramente subjetiva: "¿Cómo no nos vamos a sentir defraudados, cuando comprendemos que esta conexión vínculo ~~o~~ energía yace simplemente en nosotros mismos, y no es sino la determinación de la mente adquirida por la costumbre, que nos lleva a pasar de un objeto a su acompañante habitual y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro?"(11) Y no parece que pudiera ser de otra manera, dado el modo en que Hume explica el proceso de adquisición del conocimiento:

Dado que nada hay constantemente presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los ~~cielos~~ o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación y no tenemos más ideas que las allí presentes (12).

Nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos. Parece como si finalmente tuviéramos que admitir que el problema del solipsismo también se encuentra en Hume. Parece como si estuviéramos encerrados en un mundo de percepciones del que fuera imposible escapar.

La propia explicación que Hume da de su actitud empirista es importante, pero también es sorprendente. ¿Cómo se justifica la primacía de lo sensible en el proceso de adquisición del conocimiento? "Hallo por experiencia constante -escribe en el Tratado- que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo

nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener las impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas."(13) Esto lo confirma mostrando cómo ciegos y sordos no sólo carecen de aquellas impresiones que no pueden percibir, sino también de sus ideas correspondientes. Por lo mismo carecemos de la idea del sabor de una piña sin haberla probado, al igual que un negro o un lapón no tiene noción alguna del gusto del vino.

Pero ¿cómo podemos saber, por ejemplo, si un ciego tiene o no tiene la idea de verde? Por "idea" entiende Hume -cuando menos en el Tratado- la imagen mental de un objeto. Exigirle a un ciego de nacimiento que tenga imágenes mentales de algo es -si se me permite la ironía- un poco macabro. Antony Flew ha criticado muy enérgicamente esta pretensión de Hume, mostrando cómo no es posible saber si alguien tiene o no tiene la imagen mental de algo, porque la propia definición de lo mental, en cuanto diferente de lo lingüístico, lo hace inaccesible a la observación o a la verificación ajenas. Si un ciego de nacimiento afirma tener una idea clara de verde ¿cómo podríamos demostrar lo contrario? (14).

Por otra parte, Hume parece defender la concepción de que la adquisición de la idea o imagen mental es previa a la comprensión del significado de un término. En contra de lo que él opina, lo más frecuente no es que señalemos ostensivamente aquel objeto por el que se nos pregunta; por el contrario, lo más habitual es que procedamos a una redefinición lingüística del término. Si yo pregunto qué quiere decir "fucsia", normalmente se me definirá el término según su género próximo y su diferencia específica, como un color entre el morado y el rosa. Si pregunto qué quiere

decir que un vino es seco o afrutado, raramente se me ofrecerá tal vino, sino que se me explicarán dichas características por medio del lenguaje. Por tanto, en primer lugar yo tengo la palabra a la que quiero dotar de significado y, en segundo lugar, aparece el significado al que no es necesario asignar ninguna impresión para hacerlo comprensible. Desde el punto de vista ontogenético Hume no tiene razón: es previa la adquisición del lenguaje -y con él de las ideas- a la de las impresiones. La prioridad de éstas es discutible.

Donde esta pretensión ya se vuelve intolerable es cuando Hume intenta explicar, partiendo de las impresiones, las distinciones de razón: "Así, cuando se nos presenta una esfera de mármol blanco recibimos tan sólo la impresión de un color blanco dispuesto en cierta forma. Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco, y compararlo con el primer objeto, encontramos dos semejanzas separadas en lo que antes parecía perfectamente inseparable (y que sigue siéndolo en realidad). Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una distinción de razón." (15) No es imposible que la adquisición de estas distinciones, filogenéticamente hablando, sea tal y como Hume lo describe. Pero no me cabe duda de que, desde el punto de vista de los individuos, el aprendizaje de estas distinciones y otras semejantes es primordialmente lingüístico.

Lo sorprendente de la concepción empirista del saber es que considera que el conocimiento de experiencia particular y personal es anterior a la adquisición de las ideas, mediante las que la experiencia misma se hace posible. Para ellos los individuos adquieren el orden, las distinciones y las categorías del mundo a través de los sentidos, antes que mediante el lenguaje. Conciben al individuo como

forjador de sus propios conocimientos y de su propia mente. Son los robinsones del saber, pues creen que el lenguaje viene después tan sólo a designar algo que ya por experiencia se conoce; cuando por el contrario el lenguaje no sólo codifica, sino que impone la experiencia. Con la concepción empirista del conocimiento los ilustrados pagan su deuda a la ideología de su tiempo: la convicción burguesa de que el individuo es capaz de asignarse su propio estatus por medio de su propio trabajo. Es decir, que uno se puede hacer a sí mismo.

Pero, al igual que Robinsón en su isla sólo se salva por la intervención de lo social, al igual que su trabajo y su dominio del mundo se hacen posibles por la recuperación de herramientas y enseres de entre los restos del naufragio, del mismo modo, la concepción humeana de la experiencia recurre a intervenciones de lo social que salvan el yo y le restituyen al mundo.

Por más que Hume insista en que los únicos objetos de conocimiento que poseemos son los inmediatamente presentes a nuestra memoria y sentidos, también reconoce que es la propia experiencia -exigiéndonos coherencia- la que nos impone rebasar estos estrechos límites. Dos ejemplos pone Hume de una situación semejante:

Si se le preguntara a alguien por qué cree una cuestión de hecho cualquiera que no está presente -por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia-, daría alguna razón, y ésta sería algún otro hecho, como una carta recibida de él o el conocimiento de sus propósitos y promesas previos.

Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta concluiría que alguna vez hubo hombres en esa isla (16).

El primer ejemplo, el de la recepción de la carta de un amigo que se encuentra en Francia, es más extensamente tratado en el Treatise y allí se concluye: "Aquí pues me veo obligado a considerar al mundo como algo real y duradero, y que conserva su existencia aun cuando no esté ya presente a mi percepción." (17) Es decir, hay condiciones de la experiencia que me obligan a ir más allá de lo inmediatamente presente a mi memoria y sentidos y me obligan a considerar el mundo como algo real y duradero. De ahí la insistencia de Hume en el estudio de la relación causal. Pues "la única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una correcta inferencia de un objeto a otro" (18).

Pero además de que la propia experiencia exija romper las barreras de la subjetividad, Hume reconoce y admite con facilidad otras fuentes de aprendizaje, de conocimiento y de experiencia que nos alejan bastante de posiciones meramente subjetivas: "Me formo una idea de ROMA -escribe en el Tratado- ciudad que ni veo ni recuerdo, pero que está unida a impresiones que recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de viajeros e historiadores. Esta idea de Roma la ubico en una cierta situación, dentro de la idea de un objeto al que doy el nombre de globo terrestre." (19) ¿Pero qué tipo de impresiones son las percibidas en una conversación o en los caracteres de un libro? Sin duda son impresiones auditivas y visuales, pero las ideas simples que estas impresiones suscitan son las ideas de sonidos o de letras, no la de Roma y su historia. Aquí la pretensión humeana de la primacía de las impresiones se convierte en un mero juego de palabras, pues si se admite

que, a través de la conversación o los escritos, lo que transmitimos son impresiones que suscitan ideas, del mismo modo es admisible que yo le transmita la impresión de verde a un ciego de nacimiento o la del sonido de una campana a un sordo.

Y sin embargo Hume no puede ignorar esta fuente de conocimiento objetivo pues, como reconoce en una importante nota añadida a la edición de 1.751 de sus Enquiries: "los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las de otro"(20). Como no puede ser menos en un autor que, ya en esta época, se estaba consagrandó a los estudios históricos y políticos, como consecuencia y culminación de sus trabajos filosóficos. Es esta concepción objetiva de la experiencia la que da fiabilidad a los escritos de los historiadores, la que nos permite rechazar los milagros como absurdas fabulaciones, la que nos lleva a conocer el curso de la naturaleza y la que, finalmente, posibilita el conocimiento y el progreso de las ciencias. Es decir, "sólo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano y es la misma experiencia la que nos asegura de las leyes de la naturaleza" (21).

Da la impresión pues de que en Hume está actuando un doble concepto de experiencia: una concepción subjetivista y otra objetivista. O incluso parece como si la propia concepción de la experiencia fuese evolucionando desde las iniciales posiciones subjetivistas a otras más objetivas. Casi se podría decir que a este respecto hay una diferencia entre el Tratado y la Investigación sobre el entendimiento humano, como lo sugiere el hecho de que los críticos que han trabajado más sobre el primer libro, acentúan más la concepción subjetivista de la experiencia en Hume, mientras que, aquéllos que han trabajado más sobre la Investigación insisten en el carácter objetivo de su concepción de la experiencia. A este respecto, nada más ilustrativo

que el hecho de que el trabajo de Flew sobre Hume, centrado exclusivamente en la primera Enquiry (22), no deje de subrayar el carácter objetivo de la ciencia y de la experiencia que la hace posible, aun cuando se trata de un estudio del problema de la creencia.

Pero la suposición de que esta doble concepción de la experiencia no se encontraba ya en Hume desde el principio la desmiente un examen detallado del Treatise. Pues en efecto, no sólo encontramos que allí se admiten fuentes de conocimiento distintas de las meramente sensibles, como los libros, la educación y la conversación, sino que incluso sabemos que la polémica sección 10 de la Enquiry, en la que Hume se ocupa "De los milagros", y en la que tanto se insiste en el valor objetivo de la experiencia, era inicialmente parte del Tratado. Hasta tal punto es patente esta doble concepción de la experiencia que incluso Hume se ve obligado a hablar de dos tipos diferentes de realidad, adecuados a cada tipo de experiencia:

Es evidente que cuando algo presente a la memoria excita la mente con una vivacidad tal que lo asemeja a una impresión inmediata, deberá convertirse en punto importante en todas las operaciones de la mente y distinguirse con facilidad de las meras ficciones de la imaginación. De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema comprensivo de todo lo recordado como presente a nuestra percepción interna o a nuestros sentidos. Llamaremos realidad a cada individuo de ese sistema conectado con las impresiones presentes. Pero la mente no se detiene aquí. En efecto, al observar que junto a este sistema de percepciones hay otro conectado por la costumbre o, si se quiere, por la relación de causa y efecto, procede a examinar sus ideas; y como se da cuenta de que está en cierto modo necesariamente determinada a examinar estas ideas particulares y de que la costumbre o relación -por la que está determinada- no admite el menor cambio, dispone estas ideas dentro de un nuevo sistema y las dignifica igualmente con el título

de realidades. El primero de estos sistemas constituye el objeto de la memoria y de los sentidos; el segundo, del juicio.

Es este último principio quien llena el mundo de seres y nos lleva a conocer existencias que, por lo alejadas en tiempo y lugar, se encuentran más allá del alcance de los sentidos y de la memoria(23).

En cualquier caso, no me cabe duda de que, si la metodología de Hume le fuerza a asumir posiciones subjetivistas, sus aspiraciones y sus intereses tienden a proporcionar un fundamento objetivo a la experiencia, capaz de constituir ese "sistema completo de las ciencias" en que se cifraban sus ambiciones juveniles. Y tampoco me cabe duda de que Hume consideró esta tarea culminada con éxito, como lo muestran su constante apelación a la razón, a la observación y a la experiencia, tanto en sus escritos políticos como religiosos, tanto en sus ensayos morales como en sus obras de historia.

Es cierto que Hume insiste en que la mayor parte de nuestra experiencia no es demostrativamente racional y que incluso raramente nos regimos enteramente por ella, mas no por esto renunció a buscar el fundamento de la experiencia. En este sentido considero que la pregunta central de toda la epistemología de Hume, y una de las más importantes de toda la metafísica occidental, es la que sitúa en el corazón de su Investigación sobre el entendimiento humano, acerca del fundamento de la experiencia:

Cuando se pregunta: Cuál es la naturaleza de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho?, la contestación correcta parece estar fundada en la relación causa-efecto. Cuando de nuevo se pregunta: Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de esta relación?, se puede contestar con una palabra: la experiencia. Pero si proseguimos en nuestra actitud escudriñadora y preguntamos: Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?, esto implica una nueva pregunta que puede ser más difícil de resolver y explicar (24).

notas

- 1.- T. p.415; SB. 263.
- 2.- KEMP SMITH. The philosophy of David Hume. p. 62.
- 3.- T. I.I.1. p.93; SB.6.
- 4.- E. II. p.36; SB.21.
- 5.- T. I.II.2. p.120-21; SB.29.
- 6.- E. V.2. p.78; SB.54.

- 7.- "El problema -afirma Rábade refiriéndose al conocimiento de las cuestiones de hecho- era difícil para un pensador que por virtud de su concepción primaria de la experiencia como inmediatez, se veía encerrado en la conciencia ya desde los elementos genéticamente originarios del conocer, que son las impresiones de la sensación." Hume y el fenómeno moderno. p.197.

- 8.- Empirismo y subjetividad. p.23.

- 9.- vid. Rábade págs. 377,78 y 379; Deleuze por su parte elude el problema.

- 10.- "La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría." E. II. p.35; SB.19.

- 11.- T. I.IV.7. Conclusión de este libro. p.418; SB.266.
- 12.- T. I.II.6. p.169; SB.67-68.
- 13.- T.I.I.1. p.91; SB.5.
- 14.- Hume's Philosophy of Belief. pp. 27-28.
- 15.- T.I.I.7. p.116; SB.25.
- 16.- E. IV.1. p.49; SB. 26.
- 17.- T. I.IV.2. p.332; SB.197.
- 18.- T. I.III.6. p.197; SB.89.
- 19.- T. I.III.9. p.222; SB.108.
- 20.- E. IX. p.132 nota; SB. 107 nota.
- 21.- E. X.2. p.154; SB.127.

- 22.- Hume's Philosophy of Belief. (A study of his first Inquiry).

- 23.- T. I.III.9. p.221; SB.107-108.
- 24.- E. IV.2. p.54.55; SB.32.

IV. - El fundamento

de la experiencia.

El capítulo anterior terminaba con la sugerencia de que, presumiblemente, en Hume hay una doble concepción de la experiencia: una experiencia subjetiva, reducida dentro de los límites de las percepciones, y una experiencia objetiva, que rebasa estos estrechos límites, admite fuentes de conocimiento distintas de las impresiones (tales como la conversación o la lectura) y permite fundamentar el conocimiento de la ciencia. Esta opinión fue defendida ya en 1.963 por John Volton, el historiador del materialismo inglés, en un examen general de la concepción de la experiencia de Locke y Hume. Allí afirmaba Volton:

El concepto de experiencia tiene en los escritos de Hume dos significados predominantes. Su significado general, el sentido inductivo, es el de la costumbre, en tanto decimos que aprendemos de acontecimientos repetidos. La relación causal ilustra este sentido de la experiencia. El significado más restringido e incluso más técnico de la experiencia, el sentido epistemológico, es el de la sensación o las impresiones en cuanto fundamento de la conciencia (1).

Según esta distinción, la tarea de este capítulo consistirá en tratar de establecer en qué sentido ambas concepciones de la experiencia son compatibles entre sí, lo que en rigor no es sino un examen crítico del fundamento general del empirismo.

Este examen comenzará por mostrar algunas de las inconsistencias inherentes a la concepción que reduce toda la experiencia a percepciones, seguirá con una discusión crítica de la primacía de lo sensible, mostrando todo lo que deja

sin fundamentar en la experiencia, y concluirá con el estudio de la concepción objetiva, mostrando no sólo cómo aquella concepción reductiva de la experiencia necesita abrirse necesariamente a esta concepción más general, sino incluso cómo ésta llega a invalidar y a hacer superflua aquélla.

Tanto el Tratado de la Naturaleza Humana, como la Investigación sobre el Entendimiento insisten reiteradamente en que nada hay realmente presente a nuestro espíritu, sino sus propias percepciones.

Esta misma mesa que vemos blanca y que encontramos dura, creemos que existe independientemente de nuestra percepción y que es algo externo a nuestra mente que la percibe. Nuestra presencia no le confiere ser; nuestra ausencia no la aniquila. Conserva su existencia uniforme y entera, independientemente de la situación de los seres inteligentes que la perciben o la contemplan.

Pero la más débil filosofía pronto destruye esta opinión universal y primigenia de todos los hombres, al enseñarnos que nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción (2).

Esta insistencia conduce claramente a una interpretación fenomenista de Hume y a una valoración de su concepción de la experiencia esencialmente subjetivista. Ni que decirse tiene que esta valoración se encuentra suficientemente respaldada por los textos:

Dado que nada hay constantemente presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible, llevemos nuestra imaginación a los cielos o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación y no tenemos más ideas que las allí presentes (3).

Esta reducción de la consciencia al universo de la percepción constituye la esencia de la concepción subjetiva de la experiencia. Cabe sin embargo preguntarse por qué y en qué sentido somos solamente conscientes de nuestras propias percepciones. Esta es una cuestión que Hume nunca planteó explícitamente en estos términos pero a la que, sin embargo da, indirectamente, dos tipos de respuesta:

El primer tipo no pasa de ser una mera tautología; por definición todo objeto del que somos conscientes, por el mero hecho de aparecer a nuestra memoria, a nuestra imaginación o a nuestros sentidos, es una percepción. En consecuencia todo lo que aparece, aun no siendo una percepción, en cuanto que aparece (esto es, en cuanto que es percibido), se considera una percepción.

Podemos observar que es universalmente admitido por los filósofos -además de ser de suyo totalmente obvio- que nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y que los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan. Odiar, amar, sentir, ver: todo esto no es otra cosa que percibir (4).

Lo sorprendente por tanto sería que Hume pretendiese una confirmación de esta tautología argumentando desde dentro de ella o verificándola por inducción. Sería como si, después de haber establecido que, por definición, "todos los solteros son no casados", pretendiésemos confirmar nuestro aserto haciendo una estadística de todos los solteros, por ver si acaso alguno estuviese casado. Sin embargo, en cierto modo, nuestro autor sugiere una confirmación indirecta de esta doctrina al insistir en que las percepciones nunca nos informan de otra cosa sino de percepciones:

Pues como no hay otros seres presentes a la mente que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percep-

ciones y objetos. Es imposible, por tanto, que a partir de la existencia de cualquier cualidad de las primeras podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de estos últimos, ni tampoco satisfacer siquiera nuestra razón en este punto (5).

Pero la argumentación es completamente banal si lo que se pretende es demostrar que no es posible presentar a la consciencia otra cosa que no sean percepciones, dado que, por definición, todo lo que se presenta a la consciencia es una percepción.

El segundo tipo de respuesta que Hume propondría a la pregunta de por qué y en qué sentido somos solamente conscientes de nuestras propias percepciones, parece sugerir una reducción metodológica de la investigación al mero aparecer de los objetos, con el fin de evitar los galimatías que podrían derivarse de un pretendido conocimiento de cosas en sí mismas:

Mientras limitemos nuestras especulaciones a la aparición sensible de los objetos, sin entrar en disquisiciones sobre su naturaleza y operaciones reales, estaremos libres de toda dificultad y ningún problema nos pondrá en apuros (...). Si llevamos nuestra investigación más allá de la manifestación sensible de los objetos, me temo que la mayoría de nuestras conclusiones estén llenas de escepticismo e incertidumbre (6).

Pero esta razonable pretensión, aunque no nos explique por qué no somos conscientes más que de nuestras propias percepciones, tal vez sí que nos explique en qué sentido debe entenderse nuestra ocupación con percepciones, si consideramos que lo que Hume nos propone es más un método de abordar los problemas, que un enunciado ontológico acerca de los objetos del conocimiento. Tal vez nos sea más fácil aclarar esto, si prestamos atención a algunas de las objeciones que él mismo plantea contra su solución del problema

de la causalidad. En la sección 14 de la III parte del libro I del Tratado se examina la objeción según la cual es más que posible que las causas actúen independientemente de la mente y continúen actuando aun cuando no exista mente alguna para percibir las:

No tengo la menor duda de que mis opiniones serán vistas por muchos como extravagantes y ridículas. ¡Cómo! ¿Que la eficiencia de las causas está en la determinación de la mente? Como si las causas no actuaran en forma completamente independiente de la mente, y no continuasen actuando aunque no existiera mente alguna que las contemplara o razonara sobre ellas. El pensamiento puede depender muy bien de las causas para poder actuar, pero no las causas del pensamiento. Eso supone invertir el orden de la naturaleza y convertir en secundario lo que en realidad es primario (p.294; SB.167).

Creo que fácilmente se advertirá en qué sentido este problema de las causas está relacionado con el nuestro acerca de los objetos del conocimiento, por cuanto aquí también se discute el problema de una realidad en sí misma existente, de modo independiente y ajeno a la percepción, frente a nuestro conocimiento de la realidad que es siempre un conocimiento de percepciones. Creo también que la solución que Hume propone puede ser bastante esclarecedora con respecto a la cuestión de en qué sentido sólo somos conscientes de nuestras propias percepciones, si nos hacemos cargo de que lo que él nos sugiere es plantear los problemas de modo que tengan un significado claro para nosotros. Pues, al igual que carece de sentido asignar un significado a la idea de causa que, a la postre, resulte incompatible con lo que realmente observamos y, por tanto, con lo que realmente significa para nosotros, del mismo modo carece de sentido hablar del conocimiento de objetos y seres existentes en sí mismos independientemente del conocimiento. Así, a las objeciones que pretenden que las causas actúan aun cuando no hubiese mente alguna que las contemplara, Hume les plantea la siguiente réplica:

A todos estos argumentos lo único que puedo replicar es que el caso es aquí en gran medida idéntico al del ciego que pretendiera encontrar disparatada la suposición de que el color rojo no es igual al sonido de una trompeta, ni la luz lo mismo que la solidez. Si no tenemos realmente idea alguna de poder o eficiencia en un objeto ni de una conexión real entre causas y efectos, de poco servirá probar que es necesaria una eficiencia en todas las operaciones. No entendemos lo que nosotros mismos queremos decir al hablar de esa forma, sino que confundimos ignorantemente ideas que son por entero distintas entre sí. De hecho, estoy dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos, sean materiales o inmateriales, de las que no sabemos absolutamente nada; y si queremos llamarlas poder o eficiencia, poco importará esto para la marcha del mundo. Pero si en vez de referirnos a esas cualidades desconocidas, hacemos que los términos de poder y eficacia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara, pero incompatible con los objetos a que la aplicamos, empiezan entonces a presentarse la oscuridad y el error, y nos vemos arrastrados por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación, del pensamiento, a los objetos externos, y suponemos que hay una conexión real e inteligible entre ellos, cuando no es sino una cualidad que puede pertenecer tan sólo a la mente que los considera (p.295-96; SB. 168).

Por lo tanto, si hablamos de poderes desconocidos o de causas ocultas, lo mismo que si hablamos de cosas en sí mismas al margen de que sean conocidas por nosotros, no entendemos lo que nosotros mismos queremos decir al hablar de esa forma. Obsérvese que Hume se reconoce dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos de las que no sabemos absolutamente nada; pero lo cierto es que nosotros sólo podemos hablar con sentido de aquello que se nos manifiesta. A efectos del conocimiento de cualidades ocultas y de cosas en sí mismas, somos como ciegos para los que la representación de los colores sólo es comprensible en términos táctiles o auditivos. Al igual que los ciegos nos vemos obligados a representarnos aquello que no conocemos en términos que nos sean comprensibles. Por ello se debe

admitir que, si lo que queremos es hablar con sentido de los objetos del conocimiento, tenemos que limitarnos a hablar de aquello que se nos manifiesta (nuestras percepciones) y no de lo que no se nos manifiesta (las cosas existentes en sí mismas al margen de ser percibidas). A esto es a lo que me refiero al hablar de una reducción metodológica de nuestro conocimiento a los límites de la percepción, y en este sentido creo que se entiende mejor la opinión de que nada hay realmente presente a la mente salvo sus propias percepciones. Lo que, en cierto modo, ya nos permite intuir que la reducción del conocimiento al ámbito de las percepciones, no reduce sin embargo la experiencia a la mera subjetividad, como se pretende. Pero como las meras intuiciones no tienen ningún valor probatorio, procederemos a un examen minucioso de las percepciones, con el fin de demostrar esta sugerencia.

El capítulo primero del Tratado de la Naturaleza Humana comienza ya estableciendo una clasificación de las percepciones:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza o violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas cuando pensamos y razonamos (7).

Pero también es cierto que ya de inmediato se afirma: "Creo que no será muy necesario emplear muchas palabras en explicar esta distinción. Cada uno percibirá fácilmente por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar (every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking)" (8). Por tanto, ya la primera distinción que establece Hume en su sistema de las percepciones es

sintomáticamente equiparada a la distinción entre feeling y thinking. Así entendida, la actitud empirista de nuestro autor no parece sino una apelación a dar la primacía, en el terreno del conocimiento, a los aspectos sensibles sobre los inteligibles; en el sentido de que "todos los materiales del pensar se derivan de la percepción interna o externa (all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment)"(9).

Veamos esto con algo más de detenimiento. Según se colige de la cita mencionada con la que se abre el Treatise, 1.- sólo hay dos tipos de percepciones y nada más que estos dos: impresiones e ideas; 2.- la diferencia entre ambos consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente; 3.- las que inciden con mayor fuerza o violencia son las impresiones; 4.- las ideas son imágenes débiles de éstas.

Pero curiosamente, tras haber establecido un criterio de distinción entre impresiones e ideas, de inmediato Hume lo trivializa, presentando contraejemplos que hacen borrosa esta distinción:

Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas (T.I.I.1. p.87-88; SB.2).

Como en el caso de la formulación de los principios de la Ciencia de la Naturaleza Humana, nuestro autor no tiene reparo en establecer enunciados generales y en señalarles de inmediato insuficiencias. Es cierto que esto es un

signo de honradez intelectual, pero es también un bonito modo de embarullar las cosas. Pues en efecto, lo que Hume nos está diciendo es que, a pesar de que la distinción no sea tan clara, sí que es posible sin embargo en términos generales, amén de algunos casos especialmente recalcitrantes.

A continuación el Tratado propone otra distinción entre percepciones, válida tanto para impresiones como para ideas. "Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden dividirse en partes" (p.88; SB.2). Esta distinción no parece en absoluto problemática.

Establecidas estas distinciones rudimentarias, Hume procede a examinar las relaciones que hay entre nuestras distintas percepciones. Lo primero que observa es la semejanza entre impresiones e ideas, si dejamos de lado las diferencias de vivacidad: "Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea." (p.89; SB.2-3). Esta afirmación de que "toda percepción de la mente es doble", sí que nos sorprende. Hume nos la explica proponiéndonos uno de sus experimentos mentales:

Quando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento (T. p.89; SB.3).

Pero de nuevo, tras establecer una proposición general, Hume señala sus agujeros, pues fácilmente encuentra casos

en que determinadas ideas no se corresponden exactamente con impresiones. Es lo que sucede con la idea imaginaria de la Nueva Jerusalén, o con las diversas impresiones de la ciudad de París. A pesar de ello persiste en que hay gran semejanza en general entre nuestras impresiones e ideas, aun cuando no sea cierto que éstas sean copias exactas de aquéllas. Sin embargo, por lo que se refiere a las percepciones simples, encuentra que "en este caso la regla se mantiene sin excepción, y que toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde" (p.90; SB.3). Por primera vez encontramos al autor del Treatise formulando una regla con pretensiones de universalidad. Mas por ello mismo, la fundamentación de esta regla va a ser mucho más problemática que las anteriores. Pues, en primer lugar, resulta imposible demostrar por enumeración de casos la universalidad de esta regla, por lo que Hume habrá de conformarse con una afirmación tautológica de ella y, en segundo lugar, no está nada claro qué demonios sea eso de la semejanza.

Para demostrar esta regla nuestro autor se sirve de un ejemplo y un desafío:

La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo 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, o una idea simple que no tenga una impresión 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. (p.90; SB.3-4).

El ejemplo, en cuanto tal, en ejemplo se queda. Pero el desafío no pasa de ser una tautología engañosa: si usted

consigue mostrarme una idea simple que no tenga una impresión correspondiente (pongamos por caso la idea de simplicidad), no habrá dificultad en mostrarle que ésta no es una verdadera idea simple pues, por definición, a toda idea simple le corresponde una impresión semejante. Por eso Hume puede estar cómodamente seguro de que nadie podrá presentar una idea tal.

En segundo lugar, ¿qué es eso de la semejanza? ¿Es un objeto o es una propiedad de los objetos? Si es una propiedad, ¿en qué sentido caracteriza a los objetos como semejantes y en qué sentido como diferentes?. Pues, no cabe duda que dos objetos cualesquiera pueden ser semejantes en algún aspecto y ser diferentes en otros. ¿Qué es la semejanza, una impresión o una idea? Esta es una cuestión que nuestro autor deja sin aclarar y a la que difícilmente se puede responder. Si es una idea, no se ve en ningún momento que Hume trate de buscar la impresión correspondiente. Si, por el contrario, es una impresión, ¿qué es, impresión de sensación o de reflexión? Si es una impresión de sensación, la semejanza será entonces un color o un sonido o algo por el estilo; y si es de reflexión, ¿qué es entonces?, ¿una pasión?, ¿una emoción?... Nada en los textos de nuestro autor parece venir en nuestra ayuda, y el problema de la semejanza se queda sin esclarecer, desde el punto de vista empirista.

El paso siguiente consiste en establecer una proposición general acerca del orden en que aparecen nuestras percepciones. Esta proposición pretende "que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente" (p.91; SB.4).

Para probar esto observa una conjunción constante entre toda impresión simple y toda idea simple lo que demuestra,

en su opinión, una dependencia de las unas respecto de las otras. Encuentra que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas, y que toda impresión es constantemente seguida por una idea semejante. Esta precedencia y cojunción constante prueban suficientemente "que nuestras impresiones son causa de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones" (p.92; SB.6). A esta regla general Hume le añade tres pruebas y una excepción: la primera prueba es que "para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en fôrma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas" (p.91; SB.5); la segunda prueba es que ciegos y sordos de nacimiento no sólo carecen de las impresiones que sus órganos no captan, sino también de las ideas correspondientes; la última prueba afirma que "no podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente" (p.92; SB.5). En cuanto a la excepción admitida, es la ya mencionada del caso hipotético en que se nos pide imaginar a un hombre que nunca hubiese percibido un determinado matiz de un color; lo que nos demuestra que a las ideas no les es absolutamente imposible preceder a las impresiones correspondientes.

Hume se sirve de estos argumentos para establecer sobre ellos el primer principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana: el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas (p.93; SB.6). "Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos -resume a modo de conclusión- encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan" (p.94; SB.7). Pero de esta conclusión aparentemente inocente, la epistemología de nuestro autor extraerá, como se sabe, consecuencias de un radicalismo crítico sorprendente. En efecto, este principio va a ser fundamental en la filosofía de Hume, porque

le va a servir no sólo como instrumento analítico para aclarar los significados de las palabras, sino también como instrumento de crítica filosófica. "Pues si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una, esto servirá para confirmar nuestra sospecha." (10)

Esta observación nos sirve para subrayar otra característica importante de las ideas: la de que constituyen los significados de las palabras y que, por tanto, en la doctrina humeana de las ideas se funda una teoría del lenguaje.

Este principio supone uno de los grandes hallazgos metodológicos de Hume. Mediante él van a examinarse no sólo las ideas de substancia y esencia (como se reconoce en el Abstract), sino todas las demás ideas-eje de la metafísica tradicional. Así se hace con las ideas de espacio y tiempo, con las ideas de vacío, extensión y duración. Así se hace también con las ideas de causa y conexión necesaria, e igualmente con la idea de yo o de identidad personal (considerada como un caso particular de la idea de identidad o de la de substancia). Por tanto, si el examen de estas cuestiones es -como lo es de hecho- la ocupación central de su epistemología, y uno de los principios a cuya luz se examinan es el mencionado principio de prioridad de las impresiones, no cabe duda de que la valoración del fundamento y la legitimidad de tal principio es una cuestión de primer orden, si se pretende hacer una valoración general de la filosofía de Hume.

Examinar el fundamento de este principio es tanto como tratar de establecer en qué sentido ha sido deducido y demostrado, como para permitirse servir de instrumento de análisis crítico. Examinar su legitimidad quiere decir averiguar

en qué consisten los derechos de tal principio para imponerse como norma. Ambas cuestiones, es cierto, son íntimamente dependientes, aun cuando creo que se las puede tratar de modo separado. Procederemos según esto en primer lugar a examinar el fundamento y discutiremos a continuación el problema de la legitimidad.

Temo no obstante que esta discusión, al preguntar por los derechos de lo sensible para imponerse sobre lo inteligible, concluya en un juicio general contra el empirismo, no siendo este ni el momento ni el lugar adecuado para tan pretenciosa tarea. No ahorraré sin embargo, por ese motivo, mis críticas al pensamiento de Hume aunque, sobre todo por evitar la odiosa soberbia intelectual, recortaré el alcance de mis conclusiones, dentro de los límites de una razonable moderación.

Si se presume que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas se deriva de la experiencia, fácilmente se verá que el principio nunca podrá alcanzar universalidad. En efecto, nuestro autor reconoce que es posible suscitar impresiones mediante ideas, que es posible vivificar ideas al nivel de impresiones, que mediante ideas se pueden transmitir impresiones y, en resumen, que el origen de las ideas no es siempre la impresión. Veámoslo:

Aparte de la excepción ya comentada que "puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible preceder a las impresiones correspondientes" (p.92; SB.5), Hume admite varios casos en los que se muestra como perfectamente admisible suscitar una impresión por medio de ideas o transformar ideas en impresiones. Así, en una sección titulada "Del ansia de fama" (T.II.I.11), al explicar en qué consiste la naturaleza de la simpatía afirma:

Y como estas relaciones (semejanza, contigüidad y causalidad; M.C.) pueden transformar íntegramen-

te una idea en impresión y llevar la vivacidad de la última a la primera, de un modo tan perfecto que no se pierda nada de vivacidad en la transición, nos es fácil concebir hasta qué punto podría bastar la relación de causa y efecto para infundir vigor y vivacidad a una idea. En el caso de la simpatía se produce una evidente transformación de una idea en impresión (p.499; SB.320).

Esta misma opinión es confirmada páginas más adelante, donde se afirma: "La simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación" (11). Pero no sólo la imaginación puede suscitar impresiones, sino también la memoria, como lo sugiere la afirmación de que "las ideas de la memoria equivalen a impresiones" (T.188; SB.82), o el hecho de que se hable descuidadamente de "impresiones de la memoria" (T. 189; SB.84).

Si, por consiguiente, tanto la imaginación como la memoria pueden evocar impresiones al margen e independientemente de la sensibilidad. Si, en consecuencia, es posible suscitar impresiones mediante ideas. Si, en resumen, el origen de las impresiones no es siempre anterior al de las ideas y no son éstas siempre su producto, sino a veces al contrario, ¿en qué se funda pues el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas? Parece evidente que su autoridad no puede proceder de la experiencia, pues, al no alcanzar universalidad -y aquí ya estamos tocando el problema de la legitimidad de su uso- ¿cómo pretende imponerse como norma o criterio de distinción entre ideas? Pues, en efecto, si el principio es una mera generalización empírica, consistente en la observación de que normalmente nuestras impresiones preceden a nuestras ideas, ¿cómo pretende imponerse como regla que exige buscar la impresión correspondiente para aclarar el significado de una idea? Pues es el caso que ya se conocen excepciones a esta regla y que, por tanto, no es del todo imposible que vuelvan a aparecer otras y pudiera ser que, por ventura o por desgracia, sucediese que algunas de estas ideas sin impresión precedente

fuesen precisamente las examinadas por Hume; lo que invalidaría por completo la utilidad de su principio. Además, si es una mera generalización empírica deberá estar expuesto a falsación, y si se encuentran excepciones, o bien habrá que renunciar a tal principio, o bien cuidarse de no universalizarlo. Pues no. Nuestro autor no deja de insistir en que "toda idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente, y donde no podemos encontrar impresión alguna, podemos estar seguros de que no hay idea"(12). Es por ello por lo que Antony Flew le ha criticado por convertir lo que no es más que una generalización contingente en una pretenciosa tautología (13). En efecto, tanto en el Tratado como en la Investigación admite Hume que, si alguien duda de que todas nuestras ideas están sacadas a partir de impresiones, no tiene más que mostrarnos algún caso en que alguna no esté sacada a partir de éstas. Ahora bien, si alguna supuesta idea no está sacada a partir de impresiones, no es una verdadera idea y seguramente no es más que un mero término sin significado alguno. El círculo lógico se cierra de este modo, como una pescadilla que se muerde la cola: todas nuestras ideas están copiadas a partir de impresiones, si alguien duda de esto no tiene más que mostrarnos una idea que no esté sacada de las impresiones, pero si alguien nos muestra una idea tal, le haremos ver que no es una verdadera idea, pues toda idea está sacada a partir de impresiones. Extraño modo de argumentar.

Por estas razones James Noxon ha preferido considerar este principio como una regla de método para el análisis filosófico:

Desde mi punto de vista el principio de la copia no es ni una "generalización empírica" ni una "tautología pretenciosa". Tampoco es un bastardo lógico nacido del cruce de estas dos razas de proposiciones. El principio de la copia es una regla de procedimiento. Prescribe una técnica para investigar los términos sospechosos de carecer del significado que se les atribuye en las teorías

filosóficas. Se trata de un instrumento metodológico orientado al análisis semántico. Como dice Hume se trata de una "máxima", lo que significa, en un sentido aceptable del término, "un principio general que sirve como regla o guía" (14).

Por medio de este artificio Noxon consigue explicar con éxito el principio de la copia como instrumento de análisis, pero deja sin fundamento una de las claves de la psicología asociacionista. Pues, si es cierto que Hume utiliza este principio como una regla metodológica a cuya luz esclarecer los significados de los términos filosóficos, también lo es que lo utiliza como una generalización empírica con vistas a la explicación psicológica. De hecho, este principio no es solamente un recurso metodológico para aclarar los significados de las palabras o para establecer qué términos se hallan vinculados a verdaderas ideas y cuáles no, sino que es también un principio psicológico que pretende explicar el origen de nuestras ideas. En este sentido, no deja de ser sorprendente que uno de los ejemplos que nos presenta para verificar la validez de su principio, sea nada menos que la idea de Dios:

La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar (15).

Lo primero que se observa en este ejemplo es que aquí la intención de Hume no es la de aclarar el significado de la idea de Dios, ni la de verificar si es o no una verdadera idea, pues ambas cosas se dan por supuestas; de lo que se trata es de esclarecer el origen de esta idea en la mente. El problema aquí es puramente psicogénico, no metodológico. Y sin embargo, también en la propia Enquiry, de donde está tomado este ejemplo, se utiliza este principio de recurso

a lo sensible, para criticar la concepción que determinados filósofos se hacen de la idea de Dios. "¿De dónde pensáis pueden sacar tales filósofos su idea de los dioses -escribe Hume poniendo sus argumentos en boca de Epicuro- De su orgullo e imaginación, sin duda, pues si la derivasen de los fenómenos presentes, nunca apuntaría a algo más allá, sino que tendría que estar, exactamente ajustada a ellos." (16)

Por estas razones creo que se hace evidente que, para Hume, mostrar el verdadero origen de una idea constituye una parte importante de su crítica filosófica. De aquí que el célebre principio de prioridad, aun cuando fuese una mera generalización empírica con vistas a la explicación psicológica del origen de nuestras ideas, serviría también a los intereses humeanos de la crítica.

En cualquier caso, en el camino se ha hecho evidente que no es posible distinguir con rigor entre impresiones e ideas y que, por tanto no es posible entender con claridad en qué sentido debe haber prioridad de las impresiones o, lo que es lo mismo, no es fácil entender por qué, en el terreno del conocimiento, se presume una primacía de lo sensible sobre lo inteligible. Esta prioridad podría entenderse como: a/ una prioridad genética en el tiempo (así entendido, el primer principio de la Ciencia de la Naturaleza Humana establecería una especie de derecho de primogenitura de la impresión sobre la idea); b/ prioridad por la fuerza y vivacidad (lo que podríamos considerar como un cierto derecho de pernada); c/ prioridad entendida como originariedad (que, puesto que trata de distinguir entre el original y la copia, no cabe duda de que se debe entender como una especie de copyright). Por desgracia ninguno de estos derechos los puede exhibir siempre legítimamente la impresión sobre la idea. En efecto, hemos visto cómo es posible suscitar impresiones por medio de la imaginación o de la memoria,

lo que equivale a suscitar impresiones mediante ideas, lo que, en consecuencia, invalida la supuesta prioridad genética. Del mismo modo encontramos ideas tan vivaces como impresiones o que equivalen a impresiones, tal como sucede con las ideas de la memoria que son "en cierto modo intermedias entre una impresión y una idea" (T.p.96; SB.8), con lo cual se hace imposible que la prioridad de la impresión consista precisamente en la mayor fuerza y vivacidad. Finalmente, tampoco es cierto que las ideas sean siempre copias de impresiones, por más que al principio de prioridad se le haya llegado a calificar de "principio de la copia" (17). Es cierto que, tanto en el Tratado como en la Investigación, Hume insiste en que "todas las ideas se derivan de las impresiones y no son sino copias y representaciones de ellas" (18) pero, como ha mostrado García Roca, "entre las primeras ideas que Hume va a analizar en el Treatise, se encuentran varias que ni copian impresiones en ningún sentido legítimo del término, ni se puede decir que estén compuestas de ideas simples que copien impresiones" (19). Tal es el caso de las ideas de espacio y tiempo.

Así las cosas -ha escrito John Passmore- podemos saber que una percepción es una "idea" incluso aunque:

- 1.- no sepamos si representa alguna impresión;
- 2.- no sepamos si es consecuencia de una impresión;
- 3.- sea tan vívida como una impresión;
- 4.- dé lugar a las creencias al igual que una impresión.

Hume confía en el hecho de que, tal como lo escribió, "todo el mundo percibirá fácilmente la distinción entre sentir y pensar"; mas con ello se deja sin plantear en serio la cuestión fundamental: ¿podríamos establecer esta distinción si no fuésemos conscientes más que de percepciones? (20).

Nada me podría parecer más pertinente en este punto. Como hemos visto, no es posible establecer de un modo consistente la prioridad de las impresiones en ninguno de los

tres sentidos explorados. Lo que quiere decir, por tanto, que no es posible distinguir entre los productos de la imaginación y los de los sentidos; y ello se debe a que la imaginación no es sólo productora de ficciones fantásticas, sino que en gran medida ella es la promotora de lo que denominamos realidad.

Esta observación puede parecer sorprendente, pues con relativa frecuencia encontramos a nuestro autor pretendiendo, sobre todo cuando se ocupa de percepciones, que la vivacidad es una característica propia de los productos de la sensación y la memoria, frente a los productos de la imaginación; o incluso sugiriendo que las percepciones de la imaginación raramente adquieren vivacidad. Este tono se advierte claramente en la sección del Tratado titulada "De las ideas de la memoria y la imaginación" (T.I.I.3), donde se afirma:

Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vividas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable (p.96; SB.9).

Pero nada sería más engañoso que dejarse llevar por estas palabras de Hume acerca de la imaginación. Pues esta opinión se encuentra en abierta contradicción con la doctrina general de la imaginación, que muestra que ella no sólo es capaz de vivificar nuestras percepciones, hasta el punto de hacernos creer que son independientes de nosotros, sino que es también la que nos permite pasar de una causa observada a un efecto que no es objeto de percepción. Esto se demuestra claramente en la sección "Del escepticismo con respecto a los sentidos" (T.I.IV.2), donde se examina la cuestión de si son los sentidos, la razón o la imaginación los

que originan la opinión de la existencia continua, independiente y distinta de nuestras percepciones y, tras descartar a los sentidos y a la razón, Hume concluye: "Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la IMAGINACION" (p.328; SB.193). Pero si, por tanto, la imaginación no es sólo productora de ficciones, sino también de impresiones, por medio de la creencia. Ello quiere decir que no es posible establecer de modo riguroso en qué sentido debe haber primacía de las impresiones sobre las ideas o, lo que es lo mismo, en qué sentido debe ^{haber} una primacía de lo sensible sobre lo inteligible. La Ciencia de la Naturaleza Humana tiene que reducirse, en consecuencia, a la afirmación de que damos mayor credibilidad a nuestras percepciones más fuertes y vivaces, sean indistintamente impresiones o ideas. Y, como la doctrina de la creencia se establece en término de fuerza y vivacidad (21), la Ciencia de la Naturaleza Humana tiene que limitarse a la obviedad de afirmar que creemos de hecho aquello que creemos de hecho. El criterio de la fuerza parece imponerse por la fuerza y la primacía de lo sensible no atina a justificar su legitimidad.

Todo lo cual, en cualquier caso, muestra que para Hume la distinción entre lo real y lo imaginario no es asunto de impresiones e ideas, es decir, no tiene que ver con distinguos entre percepciones, sino que es una cuestión de orden práctico. Por ello, a pesar de su trabajosa distinción de percepciones, acaba concluyendo que "todo el mundo reconocerá fácilmente las diferencias entre sentir y pensar", porque de hecho en la práctica tal distinción no es en absoluto problemática. Pero de este modo se da a entender implícitamente que la distinción entre lo real y lo imaginario no es un asunto de meras percepciones y, con ello, la concepción subjetiva de la experiencia se abre necesariamente a un tipo de experiencia en el que ya lo problemático no será distinguir entre lo sensible y lo imaginario, sino entre

conocimiento objetivo y superstición o, lo que es lo mismo, entre creencias y actitudes racionales y creencias y actitudes irracionales. La experiencia se abre pues a un mundo que excede los estrechos límites de la percepción y que invalida de hecho, por hacerla inútil, la distinción entre impresiones e ideas. En este aspecto no puedo sino mostrarme por completo conforme con uno de los más recientes -y más perspicaces- comentaristas del Treatise, Robert J. Fogelin, quien opina que:

Hume defendió que las impresiones proporcionan el contenido básico de todas las demás percepciones. Mas, a pesar de todo lo que la pregona, esta doctrina empirista desempeña, por lo que a mí se me alcanza, un papel bastante secundario (y negativo en su mayor parte) en el desarrollo de los temas centrales de su filosofía (22).

Por ello es por lo que sin duda puede defenderse de modo consistente: 1.- que Hume no es en propiedad un autor fenomenista y 2.- que el problema central de su empirismo tiene escasa relación con el de la subjetividad.

Pues, en efecto, la concepción subjetiva de la experiencia no puede sino abrirse necesariamente a una concepción objetiva, como no ha podido por menos de reconocer el propio Rábade, defensor -como se sabe- de la interpretación fenomenista y subjetivista de Hume (23).

El proceso de apertura de la subjetividad al conocimiento objetivo de un mundo se describe siempre, tanto en el Tratado como en la Investigación sobre el entendimiento, haciendo referencia a la causalidad. En efecto, "de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y nos informa de existencias y objetos que no podemos sentir es la causalidad" (24). De aquí la importancia que Hume le atribuye al análisis de esta relación y al estudio del conocimiento que ella nos proporciona; porque, como se reconoce en la Investigación:

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de causa y efecto. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos (25).

Si observamos además que Hume habla de las cuestiones de hecho (matters of fact) conocidas mediante la relación causal, como de cuestiones de hecho y existencia, creo que se hará evidente que aquí se está hablando de otro tipo de conocimiento, y en consecuencia de otro tipo de experiencia, diferente del conocimiento de meras percepciones. Pero este modo de hablar puede inducir al lector a creer erróneamente que se trata de dos fuentes de conocimiento (la experiencia de percepciones frente al conocimiento del mundo) completamente diferentes. Cuando, por el contrario, la objetividad de la experiencia es una exigencia de la experiencia subjetiva para dar coherencia a sus percepciones. El ejemplo más claro de esta apertura al mundo lo propone Hume en la apasionada sección del Tratado "Del escepticismo con respecto a los sentidos" (T.I.IV.2), en la que, estando el filósofo sumido en estas preocupaciones en la soledad de su gabinete, penetra un mensajero que le entrega una carta:

El recadero me entrega una carta; y cuando la abro, me doy cuenta por el modo de escribir y por la firma de que me la envía un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que nunca podré dar una explicación de este fenómeno que pueda concordar con mi experiencia en otros casos, si no despliego en mi mente el mar y el continente entero que nos separa, y si no supongo los efectos y la existencia continua de postas y barcazas, según mi memoria y observación (p.331; SB.196).

La conclusión de este ejemplo muestra claramente el nuevo nivel alcanzado por la experiencia. "Pues aquí me veo obligado a considerar al mundo como algo real y duradero y que conserva su existencia aun cuando no esté ya presente a mi percepción (p.332; SB. 197).

Pero lo cierto es que no era necesario llegar hasta este punto, porque de hecho ya el Tratado se estaba sirviendo de una experiencia concebida en términos objetivos, para la que el recurso a las percepciones (en cuanto percepciones) no era significativo. Tal es lo que efectivamente sucedía en la sección final de la III parte titulada "De la razón en los animales", en donde encontramos a nuestro autor buscando confirmación para su doctrina de la causalidad, sirviéndose de la observación de la conducta de los animales. Lo que demuestra que la Ciencia de la Naturaleza Humana posibilita la observación y la experiencia en un sentido objetivo. Esto se puede comprobar más claramente en la sección IX de la Enquiry, que lleva el mismo título que esta del Tratado y que afirma:

Cualquier teoría por la que explicamos las operaciones del entendimiento, o el origen y la conexión de las pasiones del hombre, adquirirá autoridad adicional si encontramos que la misma teoría es necesaria para explicar los mismos fenómenos en todos los demás animales (p.129; SB.104).

Es evidente que, si una ciencia de la naturaleza humana puede encontrar apoyo adicional en la observación de la conducta y del aprendizaje de los animales, ello quiere decir que la constitución de sus principios no es en modo alguno el producto de una observación meramente subjetivista. Del mismo modo, en la única nota de esta sección se observa que "los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las de otro" (p.132; SB.107) ¿Cómo habría de ser esto posible si nuestra experiencia se limitase exclusivamente al reducido ámbito de las percepciones? Sin duda es posible porque Hume reconoce un tipo diferente de experiencia para el que ya no es necesaria la referencia a percepciones. Este nuevo nivel alcanzado por la experiencia es el que lo permitirá servir de fundamento al conocimiento objetivo

y a la ciencia (tanto la física como la historia), pues "sólo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano y es la misma experiencia la que nos asegura de las leyes de la naturaleza" (26).

Toda la obra posterior de nuestro autor, tanto la Investigación sobre la Moral, como los demás escritos políticos y religiosos, puede de este modo autocalificarse coherentemente de experimental, sin necesitar para ello referirse específicamente a percepciones. Por ello es por lo que el conocimiento de la historia, o el procedente de la conversación y de la lectura de libros, puede ser puesto en pie de igualdad con el conocimiento que podemos atestiguar por nosotros mismos. Por ello es por lo que también se puede afirmar que en nuestro autor no hay un corte entre, por una parte, los irresolubles problemas filosóficos que desembocan en el escepticismo y, por otra, los escritos del historiador, del político o del filósofo moral que, incapaz de resolver aquellas abstrusas cuestiones, las abandona por éstas más sencillas y populares. Por el contrario, el Tratado de la Naturaleza Humana no concluye en el escepticismo, sino que consigue proporcionarnos con éxito ese sistema completo de las ciencias establecido sobre un fundamento casi enteramente nuevo, que prometiera en su Introducción.

notas

- 1.- John YOLTON. "The Concept of Experience in Locke and Hume" en Journal of the History of Philosophy, vol. I, nº 1, octubre 1.963. p.61
- 2.- E. XII.1. p.179; SB.151-52.
- 3.- T.I.II.6. p.169; SB.67-68.
- 4.- T. idem. La magnífica y -en cualquier caso- recomendable traducción de Félix Duque desliza aquí un par de lamentables erratas, al menos una de las cuales puede inducir al lector no avisado a una grave esquizofrenia interpretativa, debida a la trivial pérdida de una ese. Así la versión de Duque afirma "que los objetos externos no son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan". Lo que parece sugerir que los conocemos por algo más que por meras percepciones.
- 5.- T.I.IV.2. p.350-51; SB.212.
- 6.- T.I.II.5. pp.164-65 nota; SB. vol III. Apéndice p.638.
- 7.- T.I.I.1. p.87; SB.1
- 8.- idem.
- 9.- E.II. p.34; SB.19.
- 10.- E.II. p.37; SB.22.
- 11.- T.II.III.6. "Influencia de la imaginación en las pasiones". p.632; SB.427.
- 12.- E.VIII.2. p.102-103; SB.78.
- 13.- Antony FLEW. Hume's Philosophy of Belief. p.26.
- 14.- J. NOXON. La evolución de la filosofía de Hume. p.142. Noxon, como se ve, prefiere referirse al principio de prioridad de las impresiones como "principio de la copia".
- 15.- E.II. p.35; SB.19. El subrayado es mío.
- 16.- E.XI. p.168; SB.141.
- 17.- ver nota 14.
- 18.- T.I.I.7. p.109; SB.19. Vid. también E.II. p.34; SB.19, donde se afirma: "En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y composición de ésta corresponde sólo a nuestra

mente y voluntad. O, para expresarme en lenguaje filosófico, todas nuestras ideas o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas."

19.- José GARCIA ROCA. Positivismo e Ilustración. p.88.

20.- John PASSMORE. Hume's Intentions p. 96.

21.- "Pues el efecto de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras impresiones y en conferirle una influencia análoga sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tener lugar si se hace que una idea se aproxime a una impresión en fuerza y vivacidad" T.I.III.10 p.235; SB.119.

22.- R.J. FOGELIN. Hume's Skepticism in the Treatise of the Human Nature p. 54.

23.- "Hay situaciones experienciales que me proyectan fuera de mí, porque su complejidad tiene una coherencia tal que, si la quisiera explicar con el simple recurso a mis percepciones fugaces y discontinuas, incurriría en auténticas contradicciones." S. RABADE. Hume y el fenomenismo moderno, p. 290.

24.- T.I.III.2. p.117; SB.74.

25.- E.IV.1. p.49; SB.26.

26.- E.X.2. p.154; SB.127.

V. Extranjeros

en un país extraño.

Sí, replico yo, aquí se trata
seguramente de metafísica (1).

La interpretación, hoy muy corriente, de Hume como autor positivista lleva consigo el peligro de arrastrar muchos malentendidos. Desde que Kemp Smith en 1.941 refutó convincentemente la lectura puramente escéptica de su filosofía, muchos han sido los estudios que han subrayado los aspectos positivos de su pensamiento, haciendo de Hume un crítico de la metafísica o un defensor del sentido común, cuando no un filósofo analítico o incluso un filósofo del lenguaje ordinario. Muchos han sido también los autores que han señalado la relación entre el moderno empirismo lógico y la filosofía de Hume. Así, el tratamiento que él da de problemas tales como el de la inferencia inductiva, el de la hipótesis religiosa o el del valor proposicional de los juicios de existencia, puede decirse que es casi contemporáneo. Otras de sus aportaciones se han llegado a convertir en elementos clave del moderno empirismo, por ejemplo, su célebre división de los objetos de la razón en matters of fact y relations of ideas, o su no menos célebre crítica del paso ilegítimo de proposiciones de hecho a proposiciones de derecho; especie de paso del Rubicón a través del cual no parece que se pueda llegar a ser un verdadero filósofo analítico, si uno no se detiene ante él, como un Edipo ante la esfinge. La influencia y la resonancia que el pensamiento de David Hume ha encontrado así en muchos de los más importantes filósofos contemporáneos,

han hecho de él sin duda un ilustre precedente del positivismo lógico.

No obstante, aún cuando reconozcamos que la filosofía de Hume dista mucho de ser un escepticismo puramente negativo o que es un importante antecesor del moderno positivismo, ello no significa, en mi opinión, que Hume fuese un autor positivista, tal como casi ha llegado a ser un lugar común entre los intérpretes y estudiosos de su obra. A este respecto, la interpretación de Kemp Smith de la filosofía de Hume (sugerida por vez primera en una fecha tan temprana como 1.905 (2) y desarrollada por extenso en su The philosophy of David Hume de 1941) creo que ha sido paradigmática. Pues él fue quien primero insistió -contra la interpretación oficialmente establecida en su época- en que la filosofía de Hume no era propiamente el escepticismo, sino una actitud positivista que Kemp Smith ha caracterizado explícitamente como naturalismo. Un naturalismo que ha relacionado con la filosofía de Comte: "Pues -aunque su posición real es el positivismo o naturalismo, no es de ese tipo corriente que trata de limitar el conocimiento a los fenómenos materiales, sino que es más semejante a esa filosofía más humanística y extensa desarrollada por Comte en sus últimos años, que hace descansar las expectativas de futuro sobre esas ciencias que tienen que ver más directamente con nuestra naturaleza humana." (3) De este modo la opinión de Kemp Smith sienta un precedente que llevará camino de convertirse en un lugar común de la historia de la filosofía; hasta el punto de que valoraciones generales de la ilustración como las de Peter Gay, no tendrán ya ningún reparo en calificar el pensamiento de Hume de positivismo ilustrado (4). En este mismo sentido apunta la interpretación de García Roca en su Positivismo e Ilustración: la filosofía de David Hume.

Partiendo de un enfrentamiento radical a "la interpretación ampliamente divulgada y comúnmente aceptada, que hace de Hume el defensor de un escepticismo gnoseológico"(5), García Roca afirma que la finalidad principal de su estudio será: "Mostrar el error de esta interpretación... señalando las causas que han dado lugar al mismo, y presentar a un Hume defensor de la metodología y de los logros de las ciencias positivas, a la vez que, y precisamente por ello, crítico implacable de la metafísica y de la religión, y como tal una de las figuras más destacadas de la ilustración europea del s.XVIII."(6)

No dejan de ser sorprendentes estas declaraciones no sólo por cuanto Hume consideraba metafísica su propia filosofía, sino también porque están referidas a un autor que pensaba que "nada puede ser más antifilosófico que ser positivo o dogmático en relación con cualquier tema"(7).

Las opiniones de Hume con respecto al problema de la metafísica son tan explícitas y tan inequívocas, que causa estupor el pensar que pueda ser considerado como autor antimetafísico. Ya desde la misma introducción del Tratado se reconoce que hay una cierta aversión, generalizada entre el público instruido, hacia la metafísica. Y que por metafísica se entiende comúnmente "toda clase de argumentos que sean de algún modo abstrusos y que exijan alguna atención para ser entendidos"(8). Pero también en la propia introducción Hume insiste en que "sólo el escepticismo más radical, unido a una fuerte dosis de pereza, puede justificar esta aversión a la metafísica"(9).

Podría pensarse pues que, en la medida en que Hume considera que se puede llamar metafísico a todo razonamiento abstruso, sí puede decirse de él que sea antimetafísico. Mas, por el contrario, en la introducción del Tratado,

Hume hace una apología de la dificultad de comprensión y del esfuerzo que su filosofía exige, hasta el punto de que "tendría por mala señal que se la encontrara obvia y fácil de entender"(10). La filosofía de Hume es pues conscientemente metafísica incluso en el sentido vulgar de razonamiento abstruso.

La sección 1ª de la Enquiry no es menos explícita al respecto:

Si la mayoría de la humanidad se contentara con preferir la filosofía fácil a la abstracta y profunda, sin lanzar contra ésta su desprecio y censura, no sería incorrecto, quizá, conformarse con esta opinión general y permitir a cada hombre que disfrutase, sin impedimento, de su propio gusto y sentimiento. Pero como frecuentemente se lleva la cuestión más lejos, hasta el punto de rechazar todo razonamiento profundo o lo que vulgarmente se llama metafísica, ahora procederemos a considerar lo que, con fundamento, se puede alegar en su favor (11).

¿Qué cosas se pueden alegar con fundamento en favor de la metafísica? En primer lugar su utilidad para la filosofía fácil y sencilla; al igual que el trabajo sucio y desagradable del anatomista es útil y conveniente para el bello arte del pintor. Lo segundo es que, al habituarnos al razonamiento preciso y riguroso, nos hace también exigir orden y rigor en nuestros negocios o en nuestra vida social. Y aún cuando no se pudiese señalar ninguna otra ventaja es, con todo, un verdadero placer dedicarse a la consideración de estos temas. Pues "aunque estas investigaciones puedan parecer penosas y fatigosas, ocurre con algunas mentes como con algunos cuerpos, que estando dotados de una salud vigorosa y robusta, requieren ejercicio intenso y encuentran placer en lo que para la mayoría de la humanidad resultaría trabajoso y pesado"(12).

Pero también se puede alegar en contra de la metafísica un par de cosas: no sólo que es penosa y fatigosa, sino también que es una fuente de error e incertidumbre. "Aquí en efecto -escribe Hume- se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad."(13) Pero una objeción a una parte considerable de la metafísica no es una objeción a toda la metafísica. Detectar en ella la superstición, la confusión o el error no es acabar definitivamente con ella sino, por el contrario, separar la verdadera metafísica de la falsa.

La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad, que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstrusos. Hemos de soportar esta fatiga para vivir con tranquilidad a partir de entonces. También hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada (14).

Por tanto, el estudio del entendimiento es la verdadera metafísica. Sólo mediante él podemos acabar con la superstición y el error, y establecer una fundamentación de las ciencias. El compromiso ilustrado de Hume no parece un compromiso positivista en el sentido de erradicar la metafísica y de no ir más allá de los meros datos de la experiencia, sino un compromiso iluminista en el sentido estricto: esclarecer, iluminar, luchar contra la oscuridad y la superstición en las que parece que se amparan todos los prejuicios, tanto políticos como religiosos. "En la metafísica -escribe

Hume en la sección VII de la Enquiry- no hay ideas más oscuras que las de poder; fuerza, energía o conexión necesaria que, en todo momento, han de ser tratadas en nuestras disquisiciones. Intentaremos pues en esta sección fijar, si es posible, el significado preciso de estos términos y; con ello, suprimir parte de la oscuridad que tanto se le censura a esta clase de filosofía."(15) Suprimir la oscuridad, por tanto y no "suprimir la metafísica." He ahí el compromiso de un ilustrado.

Es sin duda el carácter peculiar de su escepticismo lo que confiere a la filosofía de Hume esa apariencia de positivismo. Ya hemos relacionado ese escepticismo con la filosofía de Newton, en el sentido de no fingir hipótesis, de no rebasar los límites de la experiencia, de no imaginar causas o cualidades ocultas y de no pretender establecer los primeros principios de las cosas. Pero este atenerse a la experiencia no es un ñoño limitarse a lo meramente fáctico, ni siquiera una renuncia a indagar el fundamento de la experiencia. Renunciar a conocer las cualidades o las causas últimas de las cosas tampoco significa renunciar a conocer las causas en general. Cuando nuestro autor trata de encontrar en la Enquiry "el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia"(16), su explicación llega a mostrarnos el funcionamiento de algunos principios de la naturaleza humana, tales como la costumbre y la creencia; pero no rebasa estos principios últimos ni se pregunta por la causa de esta causa, del mismo modo que Newton considera la fuerza gravitatoria como principio explicativo último y tampoco da de ella ninguna justificación ulterior.

Este peculiar escepticismo no le impedirá, en un momento dado, entrar a discutir cuestiones de un tono metafísico subido. Así, si dejamos de lado la estúpida disputa de quién es, de entre los personajes que conversan en los

Diálogos sobre la religión natural, el verdadero representante del pensamiento de Hume, encontraremos cómo el escocés entra sin empacho en la discusión de problemas tales como: "¿Qué fue entonces lo que determinó que existiera algo, más bien que nada, y acordó al ser una posibilidad particular con exclusión de las otras?"(17) Bien es cierto que en la discusión de semejantes cuestiones Hume recomienda siempre una extremada prudencia, pues en este tipo de razonamientos no tenemos la ventaja de servirnos de la experiencia y del sentido común. "Somos como extranjeros en un país extraño, a quienes todo debe parecerles sospechoso y que a cada momento corren el peligro de transgredir las leyes y las costumbres del pueblo con quien conviven y conversan. No sabemos hasta qué punto podemos fiarnos de nuestros métodos ordinarios de razonamiento en un tema como éste, ya que ni siquiera en la vida corriente y en un dominio que les es particularmente adecuado podemos dar razón de ellos, sino que los empleamos guiándonos únicamente por una especie de instinto o necesidad."(18)

Pero Hume nunca proscribe ni prohíbe la especulación metafísica en el sentido en que lo hace el moderno positivismo. Además, su recurso a la experiencia en ningún momento significa esa atinencia religiosa a lo meramente fáctico. Por el contrario, la decisión de lo que deba considerarse como un hecho es más una tarea de la razón que de los sentidos. Así, si se toma en cuenta mi pretensión de que el verdadero método de Hume tiene más que ver con la historia y las ciencias sociales, que con las ciencias naturales, se verá cómo la ciencia de la naturaleza humana discute siempre la mera positividad de lo fáctico. Así en la célebre sección "De los milagros" de la Enquiry, originalmente escrita para el Tratado, la razón discute constantemente los hechos referidos e incluso atestiguados por cientos de testigos. Otro tanto se reconoce en la sección VII con

respecto a los hechos históricos: "Si queremos revelar una falsedad histórica cualquiera, no podemos emplear argumento más convincente que demostrar que las acciones de cualquier persona son totalmente contrarias al curso de la naturaleza y que, en esas circunstancias concretas, no existen motivos que induzcan a una conducta semejante."(19)

Donde más patente se hace la posición de Hume a este respecto es en su ensayo "Sobre la población de las naciones antiguas", donde explícitamente se trata el problema de si la razón tiene derecho a discutir los hechos. "Pues se dirá, los razonamientos no pueden nada contra los hechos. Si éstos evidencian que el mundo ha estado antes más poblado que ahora, podemos pensar que nuestras conjeturas son falsas y que hemos omitido alguna circunstancia importante en la comparación."(20) Pero Hume muestra cómo frecuentemente los mismos hechos son contradictorios y poco fiables, tanto por el modo en que son constatados, como por el modo en que nos son transmitidos. Por esa razón en historia "hay que estar siempre sobre aviso y tener por sospechoso todo lo que se sale de los límites naturales de la experiencia"(21)

Por todo ello, cuando se habla a la ligera del positivismo de Hume, emparentando su pensamiento con filosofías ajenas a su mundo y a sus intenciones, se falsea una vez más su imagen, sacándole de una tradición que le es extraña (la que le hace crítico de Berkeley, continuador del British Empiricism y despertador de Kant) para meterle en otra no mucho más adecuada (como precedente de Comte y del positivismo lógico moderno).

notas

- 1.- E.P.M. Ap.1. p.160; S.B.289.
- 2.- En su artículo "The naturalism of Hume". Mind.nº 14 1.905
- 3.- KEMP SMITH, N. The philosophy of David Hume. p.154.
- 4.- "Es bien sabido que Hume anunció su Tratado de la naturaleza humana como 'intento de introducir el método experimental en los asuntos morales' y su Introducción al Tratado es un manifiesto del positivismo crítico de la Ilustración, una llamada a que el conocimiento objetivo sirva a los fines humanos." GAY, Peter. The Enlightenment: An interpretation. pp. 165-66.
- 5.- GARCÍA ROCA, José. Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume. p.20.
- 6.- ibid. *El subrayado es mío.*
- 7.- E.P.M. XI.1. p.144; S.B. 278.
- 8.- T. Introducción. P.78; S.B.XVIII.
- 9.- ibid.
- 10.- loc. cit. p.79; S.B.XIX.
- 11.- E.I.p.23; S.B.9
- 12.- E.-I.p.25; S.B.11
- 13.-ibid.
- 14.- E.I. pp.26-27; S.B.12.
- 15.- E.VII.1. p.86; S.B. 61-62
- 16.- E.IV.2. pp.54-55; S.B.32.
- 17.- D.R.N. IX. Demes. p.157
- 18.- D.R.N. I. Filón. p.107
- 19.- E. VII.1. p.108; S.B.84.
- 20.- Political Essays. X. "De la población de las naciones antiguas". p.279.
- 21.- loc. cit. p. 288.

VI. - Contra el sentido común

No soy tan escéptico como usted cree (1).

Curioso escepticismo es éste que -como hemos visto- puede llegar a presentar la apariencia de positivismo. Por ello, ya no nos puede caber ninguna duda de que el escepticismo de Hume era bastante sui generis. No en vano es ésta la cuestión más disputada entre sus comentaristas. Así, mientras unos hacen de él un escéptico convicto, otros, de los que ya hemos hablado, apuntan hacia el naturalismo o el positivismo para resolver este problema. Tampoco han faltado los partidarios de la solución salomónica, como David Norton, quien sostiene que Hume era efectivamente escéptico y se tenía a sí mismo como tal; pero que este escepticismo afecta solamente a su metafísica, no a su moral y que, por tanto, era un metafísico escéptico, pero un moralista del sentido común (2). La cuestión, como se ve, es bastante compleja y pretender tener la última palabra al respecto, más que atrevimiento parece una impertinencia. Pues Hume ha subrayado tanto y tan insistentemente su compromiso filosófico con el escepticismo, que disputar con él a este respecto resulta un poco descarado. Aparte de los antiguos Pirrón y Cicerón, a los que menciona con frecuencia, los autores escépticos siempre figuran entre sus favoritos. Es el caso de Michel de Montaigne y de Pierre Bayle, el autor del célebre Diccionario Histórico Crítico, precedente de la Enciclopedie, que Hume utilizaba constantemente como libro de consulta. Por otra parte, nuestro autor encuentra elementos escépticos, así como ocasión para el escepticismo en las filosofías de Berkeley y Newton, al igual que en las de Descartes y Malebranche.

Apenas hay obra suya que no insista sobre esta relación con el escepticismo. Así en el Tratado, Hume describe el compromiso con la filosofía como un compromiso con el escepticismo: "Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en todas las incidencias de la vida. Si creemos que el fuego calienta o que el agua refresca esto se debe únicamente a que nos cuesta demasiado trabajo pensar de otro modo. Más aún: si somos filósofos tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos."(3) En el Resumen del Tratado de la naturaleza humana que el propio Hume publicara anónimamente por darle algo de publicidad a su libro, insiste en el carácter escéptico de su filosofía: "Por todo lo que se ha dicho hasta ahora - -escribe allí Hume- el lector advertirá fácilmente que la filosofía que se contiene en este libro es muy escéptica y está dirigida a darnos una noción de las imperfecciones y los estrechos límites del entendimiento humano."(4) No menor insistencia expresa la Investigación sobre el entendimiento humano a este respecto: "De esta manera, la constatación de la ceguera y debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos encontramos con ellas a cada paso, a pesar de nuestros esfuerzos por eludir las o evitarlas."(5) Incluso la que podríamos tomar como conclusión de los Diálogos sobre la religión natural no es menos sorprendente: "Ser un escéptico filosófico -dice allí Hume en boca de su personaje Filón- es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial para ser un cristiano sincero y creyente."(6)

Dejando al margen la problemática relación que esta última cita sugiere entre escepticismo y cristianismo, y que seguramente tiene más que ver con el tipo de escrito y el tipo de público al que los Diálogos estaban destinados; de lo que no puede haber ya ninguna duda es de que Hume se consideraba a sí mismo y a su filosofía como escépticos, y de que esta convicción le acompañó a lo largo de toda su vida. Pero su escepticismo es tan peculiar y tan matizado, que ello ha dado lugar a que

su pensamiento haya sido valorado de los modos más dispares. Seguramente hoy día -en que el agnosticismo es una actitud filosófica muy corriente- Hume no hubiera calificado su propia filosofía de escéptica, aunque ciertamente en su época sí podía considerarse como tal. Del mismo modo nosotros tampoco calificaríamos de escéptica la filosofía de Newton, a pesar de que no se pronuncia sobre los principios últimos o las causas de las causas y tampoco presume de sacar otras conclusiones que las que puedan seguirse a partir de los fenómenos: Esto es exactamente lo que Hume reconoce: "Muchos principios de la mecánica se fundan en razonamientos muy abstrusos y sin embargo ningún hombre que tenga algunas pretensiones de científico, ni siquiera un escéptico especulativo se atreve a mantener la menor duda con respecto a ellos." (7) Por eso el escepticismo de Hume -un escepticismo que valora la importancia y la función de la ciencia- puede ser calificado de positivista sin demasiados escrúpulos.

Ya en el mismo Tratado Hume, proclamándose escéptico, admite sin embargo las limitaciones que este escepticismo conlleva:

Si en este momento se me preguntara si creo sinceramente en este argumento, que con tanto trabajo parezco inculcar en los demás, y si soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en ninguna cosa medida ninguna ni de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente superflua, y que ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha obligado a hacer juicios exactamente igual que a respirar y a sentir (8).

En efecto, es la práctica de la vida cotidiana la que resuelve directamente el escepticismo: no podemos vivir sin razonar, del mismo modo que no podemos vivir sin respirar. Por ello, tratar de refutar este escepticismo total es disputar en el vacío, pues nadie hay que pueda mantenerse constantemente en un completo escepticismo. Por ello también "hay que agradecer

a la naturaleza que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento."(9)

Fascina esta apelación de Hume a la naturaleza como elemento que se impone a la crítica filosófica. La naturaleza es así una especie de mágica guía de nuestro entendimiento y nuestra voluntad que, por encima de los imperfectos juicios de la razón, nos conduce de un modo mecánico e instintivo en los asuntos de nuestra vida. Tan es así que Hume adopta este naturalismo como elemento filosófico, hasta el punto de convertirlo en parte esencial de su propio escepticismo. "Puedo aceptar, es más, debo aceptar la corriente de la naturaleza, y someter a ella mis sentidos y mi entendimiento. Y es en esta sumisión ciega donde nuestro a la perfección mi disposición y principios escépticos."(10)

La posición de Hume a este respecto -a pesar de las distinciones que hace entre escepticismo pirrónico y académico, y escepticismo antecedente y consecuente- no parece variar mucho en la Enquiry. Allí, al igual que en el Tratado, se condena el escepticismo excesivo, pero se defiende un escepticismo moderado que sin embargo, en los asuntos cotidianos, se abandona en manos del instinto, de la costumbre y de la naturaleza. "Parece evidente que los hombres son llevados por su instinto y predisposición naturales a confiar en sus sentidos y que, sin ningún razonamiento, e incluso casi antes del uso de la razón, siempre damos por supuesto un universo externo que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros y toda criatura sensible, estuviéramos ausentes o hubiéramos sido aniquilados."(11) También en la Enquiry se reconoce al fin la fuerza de la naturaleza frente a la debilidad de la razón: "La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y, finalmente, prevalecerá sobre cualquier razonamiento abstracto."(12)

Por estos motivos el trabajo de Kemp Smith fue el primero en abrir fuego contra la opinión tradicional de que Hume era un filósofo puramente escéptico, mostrando el peso del papel correctivo de la naturaleza. Por ello prefiere hablar del naturalismo de Hume más que de su escepticismo. "La naturaleza - escribe Kemp Smith a este respecto- nos obliga a juzgar del mismo modo que nos obliga a respirar y a sentir. Obra siempre con necesidad; necesidad que no es menor cuando opera como naturaleza humana, que cuando lo hace en el ámbito puramente físico. Conforme a esto Hume enseña que la razón es la más ciega de las guías en lo que se refiere a cuestiones de hecho y existencia."(13)

Pero esta interpretación de Kemp Smith va a propiciar dos graves errores en la lectura de Hume: el primero hace de él una especie de adorador acrítico de la naturaleza y el segundo le convierte en un irracionalista. Pero ni la divinización de la naturaleza, ni el irracionalismo son actitudes filosóficas que puedan imputarse a nuestro autor. A pesar de ello, Kemp Smith insiste tanto en estos dos aspectos, que termina por fomentar lecturas completamente deformes del pensamiento de Hume. Así observa que "toda su filosofía, tanto teórica como práctica, está construida sobre una visión de la naturaleza poseedora de una autoridad que el hombre no tiene el derecho ni el poder de desafiar"(14). Del mismo modo, su insistencia en que la enseñanza central de la ética de Hume, que la razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones, es no menos central en su teoría del conocimiento, siendo allí la máxima: "la razón está y debe estar subordinada a nuestras creencias naturales"(15); esta insistencia, digo, en el carácter irracionalista de la ética y de la epistemología humeanas va a ser, en mi opinión, responsable de multitud de interpretaciones pervertidas del pensamiento de nuestro autor.

Con respecto a su naturalismo, a Hume se le ha reprochado

injustamente la divinización de la naturaleza o la introducción de este principio explicativo de un modo acrítico (16). Y digo injustamente por cuanto Hume es uno de los primeros pensadores de su época en tomar conciencia de lo ambiguo y problemático del concepto de naturaleza, además de uno de los primeros en ponerlo en cuestión. Así, ya desde el Tratado no sólo critica la intromisión de lo natural en las disputas morales, pues "es imposible que el carácter de lo natural o no natural pueda delimitar en ningún caso el vicio o la virtud" (17), sino que además, el propio concepto de naturaleza es sometido a examen, "pues no existe término más ambiguo y equívoco" (18). Esta crítica de la naturaleza no es —como se verá— exclusiva del Tratado, sino característica de toda su obra. Motejar por ello a Hume de "adorador de la naturaleza" me parece, cuando menos, una impertinencia.

Por lo que respecta a la lectura irracionalista heredada de la interpretación de Kemp Smith, las consecuencias no me parecen menos escandalosas. Así Popkin, el historiador del escepticismo, siguiendo explícitamente a Kemp Smith, incurre en una lectura despiadadamente irracionalista del pensamiento de Hume, según la cual "Hume mantenía que, para vivir en este mundo y actuar como lo hacen los seres humanos, debemos agarrarnos a algunas convicciones. Nuestras acciones no se basan en una filosofía racional, sino en instintos naturales irracionales y en mecanismos que nos permiten seguir viviendo" (19). Pero la filosofía de Hume nunca fue una apología del irracionalismo, sino más bien —como espero poder demostrar más adelante— todo lo contrario. Es decir, un compromiso en favor de la razón.

Este compromiso se traduce no sólo en la lucha contra la oscuridad y la superstición, sino también en el intento de fundamentar racionalmente la ciencia, la política, la moral y la estética. Estos son los objetivos que le acompañan al inicio de su tarea, en la Introducción del Tratado, y estos

son los objetivos que se dan por alcanzados en la conclusión de la Enquiry. Por ello, toda interpretación irracionalista de Hume habrá de enfrentarse con estas insalvables objeciones.

Particularmente aberrante, dentro de esta interpretación irracionalista del pensamiento de Hume, me parece la que le presenta como filósofo del sentido común. No sólo por cuanto la filosofía escocesa del sentido común de Reid y Beattie hizo de él el blanco favorito de sus críticas, sino por lo filosóficamente miserable y degradante que este calificativo conlleva para un pensamiento tan rico y tan complejo como el de Hume. Es cierto, sin embargo, que en sus escritos podemos encontrar multitud de expresiones que parecen abonar esta interpretación. Así, por ejemplo, cuando en el Treatise distingue Hume con respecto al problema de la substancia y los accidentes tres opiniones, la del vulgo, la de una filosofía falsa y la de la verdadera, afirma que "la filosofía verdadera se acerca más a las concepciones del vulgo que a las de un conocimiento erróneo" (20). Del mismo modo, al terminar de explicar sus reglas para juzgar de causas y efectos, concluye:

Esta es toda la LÓGICA que creo conveniente emplear en mis razonamientos; y hasta es posible que ni siquiera fuese muy necesaria, pues podría haber sido suplida por los principios naturales de nuestro entendimiento. Nuestras grandes cabezas escolásticas y nuestros lógicos no muestran tanta superioridad sobre el vulgo ni en capacidad razonadora ni en inteligencia, como para que nos inclinemos a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y preceptos con que dirigir nuestro juicio en filosofía (21).

Pero, salvo una intención burlona por parte de Hume, poco más es lo que se puede advertir en estas comparaciones. Más radical parece la declaración hecha en la Introducción del Tratado, donde se advierte nuestra incapacidad para ir más allá de los límites de la experiencia y para dar cuenta de los principios últimos de la naturaleza humana: "Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana

nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencidos de nuestra ignorancia y nos demos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es ya la razón del vulgo, por lo que en principio no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios."(22) Pero este no poder ir más allá de la experiencia y este no poder establecer los primeros principios de las cosas -que pone a los filósofos al mismo nivel que las criadas, los comerciantes o las cortesanas- no se traduce sino en la recomendación de limitar la filosofía a temas más accesibles a nuestro entendimiento. "Feliz ella si fuese consciente de su propia temeridad cuando escudriña estos misterios sublimes y, abandonando un escenario tan repleto de oscuridades y perplejidades, vuelve con la modestia debida a su verdadera y debida esfera, el examen de la vida común, donde encontrará suficientes dificultades para ocupar sus investigaciones, sin lanzarse a un océano tan ilimitado de duda, incertidumbre y contradicción."(23) Pero limitar la investigación a los objetos de la vida común no es lo mismo que servirse del sentido común para la investigación. Hume matiza frecuentemente este punto: "...philosophical decisions are nothing but the reflections of common life, methodized and corrected."(24) Ciertamente nos servimos del mismo modo de razonar en filosofía que en la vida corriente -ni la razón ni la experiencia son diferentes para cada caso- pero la primera se ha de caracterizar por su mayor precisión y rigor frente a la segunda. Pues, como afirma Filón en los Diálogos sobre la religión natural: "Filosofar... no es algo diferente de razonar sobre la vida corriente; y' lo único que podemos esperar de nuestra filosofía es una mayor estabilidad, si no una mayor verdad a cuenta de su más exacta y meticulosa manera de proceder."(25)

Estas y otras expresiones semejantes han dado lugar a interpretaciones de Hume -como la propuesta por Carlos Mellizo-

que cobijan el irracionalismo bajo la identificación de la filosofía con el sentido común: "Lo que Hume propone -afirma Mellizo- es un escepticismo cuya máxima fundamental sería ésta: 'un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas lo mismo que de sus convicciones'. Tal modo de ver las cosas tiene sus ventajas, y quizá la más importante sea la de llegar a identificarnos con el común sentir de las gentes." Y, después de una breve cita del Tratado, continúa: "La recomendación de Hume es, por consiguiente, la de abandonarse, descuidarse y entregarse en manos de esas opiniones que hacen en nosotros su aparición. El descuido y la inatención son los únicos remedios universales capaces de curar la enfermedad que afecta a nuestro conocimiento."(26) Tal vez al lector no le parezca escandalosa esta conclusión, según la cual la recomendación filosófica de Hume para remediar nuestro conocimiento es el descuido y la inatención, pero acaso le llame más la atención si la comparamos con la declaración de principios que se encuentra en la sección primera de la Enquiry, según la cual: "El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones."(27)

La recomendación de Hume -la recomendación del ilustrado comprometido con la defensa de la razón- no es nunca ni el abandono, ni la despreocupación, ni la desidia, que nos llevan a identificarnos con el sentido común de las gentes. Por el contrario, la recomendación filosófica de Hume, el compromiso con la razón, tiene más que ver con el esfuerzo, el rigor, la precisión y la exactitud que con la despreocupación y el descuido. En este sentido, toda la sección primera de la Enquiry es una justificación de los esfuerzos y dificultades que la filosofía rigurosa exige. En efecto: "¿Qué importa si estos razonamientos sobre la naturaleza humana parecen abstractos y de difícil comprensión? Esto no permite en modo alguno presumir su falsedad. Por el contrario, parece imposible que lo que hasta ahora ha escapado a tantos sabios y profundos filósofos pueda ser muy obvio y fácil de comprender. Y sean los que sean

los esfuerzos que estas investigaciones puedan costar, nos podemos considerar suficientemente recompensados no sólo en cuanto a la utilidad, sino también en lo que concierne al placer, si por estos medios podemos añadir algo al conjunto de nuestros conocimientos en cuestiones de tan gran importancia."(28) Es cierto que en el Tratado Hume reconoce que el descuido y la despreocupación nos pueden proporcionar algún remedio contra el escepticismo que surge al examinar la cuestión de por qué creemos en la existencia externa e independiente de nuestras percepciones; pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que los erija en remedios universales contra las enfermedades del conocimiento. Lo que Hume afirma es que:

Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella. Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio. Y por esto es por lo que confío totalmente en esta despreocupación (29).

Pero esta despreocupación y este descuido (carelessness and inattention) son los que naturalmente se imponen sobre el filósofo cuando, abandonando sus hondas especulaciones, sale de su gabinete; pero no por ello los recomienda Hume como actitudes filosóficas. Recomienda, bien es cierto, que la especulación trate de limitarse, en la medida de lo posible, a problemas relacionados con nuestra vida cotidiana; esto es, a problemas al alcance de nuestra experiencia y nuestro entendimiento. Pero

dado que es casi imposible que, como hacen las bestias, la mente humana se limite a ese estrecho círculo de objetos de que versan la conversación y la acción cotidianas, lo único que tenemos que hacer es deliberar sobre la elección de nuestra guía, y preferir la más segura y agradable. Y en este respecto me atrevo a recomendar la filosofía, y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase o denominación. Pues como la superstición surge fácil y naturalmente de las opiniones populares de la humanidad, se apodera con más fuerza de la mente, y frecuentemente es capaz de perturbar la conducta de nuestra

vida y acciones. Por el contrario, si la filosofía es correcta, puede ofrecernos únicamente sentimientos serenos y moderados; y si es falsa y extravagante, sus opiniones son objeto simplemente de una especulación fría y general, y raramente llegan a interrumpir el curso de nuestras inclinaciones naturales (30).

Todo ello dicho en el contexto más sombrío, escéptico y negativo del Tratado: la conclusión del libro I, donde -como se ve- no se duda en recomendar la filosofía frente a otros tipos de conocimiento. Si Hume confía en el sentido común, esto tiene que ver sólo con nuestro comportamiento en la vida cotidiana; a él se fían los que podríamos llamar aspectos animales del conocimiento y la conducta, que son puramente reflejos e instintivos: la creencia en la existencia real del mundo externo o la creencia en la necesidad de determinadas conexiones causales. Pero en los aspectos superiores del saber (el arte, la ciencia, la filosofía, la religión, la política, etc.) el sentido común o el conocimiento vulgar dejan de ser defendibles, para ser sustituidos por la razón y por la experiencia, que son las que verdaderamente nos sirven de criterio.

Donde con mayor claridad se expresa Hume a este respecto en contra del sentido común y en favor de la filosofía es al principio de su ensayo "Sobre el suicidio" -escrito entre 1.755 y 1.757- donde afirma:

Una considerable ventaja que surge de la Filosofía consiste en el antídoto soberano que nos proporciona contra la superstición y la falsa religión. Todos los otros remedios contra esta pestilente enfermedad son vanos o, al menos, inciertos. El llano sentido común y la práctica del mundo, que solos bastan en la mayor parte de los asuntos de la vida, son aquí completamente inútiles. Tanto la Historia como la experiencia cotidiana nos proporcionan ejemplos de hombres dotados de la mayor capacidad para los negocios y otros asuntos, que han pasado sus vidas sometidos a la esclavitud de la más grosera superstición (31).

Que el sentido común nos sirve para la mayor parte de los asuntos de la vida no puede seriamente ponerse en duda.

No se necesita, en efecto, una profunda meditación para comer, beber, comprar el periódico o coger el autobús. Pero por lo que se refiere a los asuntos de la filosofía, sobre todo si ésta está comprometida con la emancipación de los hombres, de poco nos sirven la mayor parte de las opiniones y creencias vulgares. Sólo el razonar riguroso nos puede proporcionar ese remedio capaz de erradicar la superstición y el error. Es cierto que esta razón no es cualitativamente diferente de la que utilizamos en los asuntos de la vida cotidiana, pero su pauta y su criterio no es el mero sentido común del vulgo, sino la observación detallada y la experiencia comparada, procedente tanto de nuestros propios experimentos, como de la conversación, de los viajes, de las observaciones de la ciencia o de la lectura de libros. La discusión y el contraste de estas distintas fuentes de experiencia es el rigor que su filosofía exige, y por lo que se autocalifica de experimental, no por la apelación a la vana experiencia de las gentes.

Difícilmente podría ser la filosofía de Hume una llamada a mantener las opiniones más generalizadas, dado que para él las opiniones filosóficas se distinguen de las del vulgo porque se fundan en principios diferentes de la imaginación: los principios permanentes (necesarios para la subsistencia de la especie) y los principios variables, débiles e irregulares que son fácilmente aceptados por las mentes débiles y dan origen a la superstición y al error. Los primeros son los principios de la filosofía, los segundos los del vulgo (32).

Así, nuestras reglas generales están de algún modo en oposición entre sí. Cuando aparece un objeto, semejante a una causa en algunas circunstancias muy notables, la imaginación nos lleva naturalmente a concebir con vivacidad el efecto habitual, a pesar de que el objeto difiera de la causa en las circunstancias más importantes y eficientes. Y ésta es la primera influencia de las reglas generales. Pero cuando revisamos este acto de la mente y lo comparamos con las operaciones más generales y genuinas del entendimiento, hallamos que ese acto es de naturaleza irregular y que destruye los más establecidos principios del razonamiento, por lo que lo rechazamos. Esta es una

segunda influencia de las reglas generales, e implica la refutación de la primera. Unas veces predomina la una, otras la otra, según la disposición y carácter de la persona. El vulgo se guía por lo común por la primera; los sabios por la segunda (33).

Si la consecuencia fundamental de la filosofía de Hume fuese la de reducir el conocimiento al sentido común, no habría forma de decidir entre las opiniones del vulgo y las del sabio, del mismo modo que tampoco habría manera de distinguir la superstición de la ciencia o la actitud crítica del fanatismo religioso. Pero, puesto que estas distinciones han de ser posibles, puesto que la filosofía ha de ser crítica, ha de mantenerse también vigilante frente a las opiniones corrientes y más generalmente aceptadas. Pues, para Hume, en las opiniones del vulgo se ocultan la mayor parte de las fuentes de la superstición y el error.

notas

- 1.- HUME. "Letter to Stewart" feb. 1.754; en Letters vol. I p. 185.
- 2.- NORTON, David Fate. David Hume. Common sense moralist, sceptical metaphysician.
- 3.- T.I.IV.7. p.423; S.B.270.
- 4.- Abstract p.24
- 5.- E.IV.1. p.53; S.B.31.
- 6.- D.R.N. XII. p.194.
- 7.- D.R.N. I. p.109.
- 8.- T.I.IV.1. Del escepticismo y otros sistemas de filosofía. p. 35; S.B.183.
- 9.- loc. cit. p.320; S.B.187.
- 10.- T.I.IV.7. p.422; S.B. 269.
- 11.- E.XII.1. p.178; S.B.151.
- 12.- E.V. p.64; S.B.41.
- 13.- KEMP SMITH, Norman. The philosophy of David Hume. p.46.
- 14.- ibid. p.564.
- 15.- ibid. p.11.
- 16.- Por ejemplo Rábade: "...por encima de la razón está la naturaleza y ésta me hace aceptar la realidad del mundo externo. Por eso, el Hume que razona puede autocalificarse como escéptico y, al lado de eso, el Hume ilustrado, adorador de la naturaleza, podrá decir que la pregunta que ponga en cuestión la existencia del mundo externo es una pregunta que no puede sensatamente plantearse." en Hume y el fenomenismo moderno, p.273. Véase también pp. 355 y 377-78, en las que se reprocha a Hume la introducción de la naturaleza como Deus ex machina y como elemento dogmático no derivado críticamente.
- 17.- T.III.I.2. p.698; S.B.475.
- 18.- loc. cit. p.696; S.B.474.
- 19.- POPKIN, R.H. "David Hume: his Pyrrhonism and his critic of Pyrrhonism" p.86

- 20.- T.I.IV.3. p.363; S.B.223-24.
- 21.- T.I.III.15. p.304; S.B.175.
- 22.- T.I. Introducción. p.84; S.B.XXII.
- 23.- E.VIII.2; p.127; S.B.103.
- 24.- E. XII.3. p.189; S.B.162.
- 25.- D.R.N. I. p.106.
- 26.- MELLIZO, Carlos. En torno a David Hume. p.81.
- 27.- E.I. p.27; S.B.12.
- 28.- E.I. p.31; S.B. 15-16. El subrayado es mío.
- 29.- T.I.IV.2. p. 358; S.B.218.
- 30.- T.I.IV.7. pp.424-25; S.B. 271-72.
- 31.- "Of suicide" G.G. vol.IV. p.406.
- 32.- vid. T.I.IV.4. pp.366-67; S.B. 225-26.
- 33.- T.I.III.13. p.272; S.B.150.

VII.- La más ciega de las guías.

In respect of matters of fact and existence, reason, Hume accordingly teaches, is the blindest of guides (1).

Defender la opinión del compromiso racionalista de Hume puede parecer un poco atrevido. Pues se ha defendido tanto y con tanta insistencia la imagen de Hume como autor escéptico y puramente negativo, que procurar ahora la opinión contraria parece difícil. En efecto, de Hume se ha divulgado una imagen de crítico destructivo de la razón, mientras que aquí se trata de explicar su compromiso filosófico de crítica constructiva de la misma. Por tanto, acaso el mejor modo de valorar con justicia su posición consista, por una parte, en establecer en qué términos su crítica es destructiva y en qué medida, por otra, restituye sus derechos a la razón: Veremos de este modo cómo es posible hablar del racionalismo de Hume.

¿Qué es lo que sabemos de Hume como crítico de la razón? Por un lado lo tenemos como el crítico implacable del conocimiento: no conocemos nuestra propia identidad personal, no podemos demostrar la existencia de Dios, nada sabemos del origen de nuestras percepciones -producidas acaso por seres externos realmente existentes, o puestas por Dios en mis sentidos, o tal vez mero producto de mi imaginación- y tampoco tenemos certeza evidente que nos permita realizar nuestras inferencias causales. No conocemos las substancias de las cosas, ni tampoco los primeros principios por los que éstas se rigen. Por otro lado, también sabemos de Hume que es un crítico del racionalismo ético. No sólo nos resulta imposible pasar de proposiciones de hecho a proposiciones de derecho -según su celebrado argumento-, sino que sabemos además que, en su opinión, el único criterio válido en cuestiones morales no es la razón, sino el sentimiento.

Finalmente ,y para colmo, sabemos que la razón, según sus enseñanzas, no sólo no es capaz de guiar la conducta o de modificar nuestras inclinaciones naturales sino que, por el contrario -según su propia expresión-, es y sólo debe ser la esclava de las pasiones.

Desde luego que si se ha difundido una imagen de Hume como filósofo escéptico e irracionalista, no parece que haya sido sin motivo. Muchas de las frases más frecuentemente citadas de Hume tienden, en efecto, a abonar esta interpretación. Por su parte ya vimos cómo la interpretación de Kemp Smith propiciaba también una lectura irracionalista de la filosofía de Hume, al insistir en que éste era un continuador de la filosofía moral de Hutcheson -quien defendía que nuestro único criterio moral no es la razón, sino el sentimiento- opinión que Hume extrapolaría a otros ámbitos de la filosofía. "De este modo -como escribe nuestro autor en el Treatise- todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y en poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía."(2)

Es posible por ello reconocer una cierta veta irracionalista en el pensamiento de Hume, veta seguramente heredada de la crítica del racionalismo moral. Pero cuando Hume combate la superstición y el entusiasmo religioso no se comporta entonces como un irracionalista; por el contrario, sus apelaciones a la razón y a la experiencia como criterios objetivos de conocimiento son constantes. Por ello, la crítica destructiva de la razón emprendida por Hume, debe entenderse siempre junto a sus desmesurados esfuerzos por la reconstrucción de la misma.

Examinaremos en este capítulo la valoración humeana del papel de la razón en el terreno del conocimiento y dejaremos para el siguiente el problema relativo al puesto de la razón en la guía de la conducta. No como resultado de una arbitraria

división de las tareas de la razón en teoricas y prácticas, sino por seguir el orden en que el propio Hume expuso su pensamiento en el Tratado. De este modo, según la opinión de Kemp Smith de que la máxima que es central en la ética de Hume -que la razón es y debe ser la esclava de las pasiones- es no menos importante en su teoría del conocimiento, aunque formulada allí en el sentido de que "la razón está y debe estar subordinada a nuestras creencias naturales"(3), dedicaremos según esto el presente capítulo al examen de la cuestión de si, conforme a la doctrina de Hume, la razón ha de estar sometida a nuestras creencias naturales, y el siguiente lo dedicaremos a discutir si es tan cierto que la razón ha de ser la esclava de las pasiones.

El tratamiento humeano del problema de la creencia aparece en aquellos puntos que tradicionalmente han sido considerados como centros nodulares de su escepticismo. En concreto, en el análisis de la conexión causal y en el, íntimamente vinculado a éste, del conocimiento del mundo externo más allá de nuestras percepciones. El estudio del problema de la causalidad es, como se sabe, central en la epistemología de Hume. En el Tratado aparece por primera vez en la parte tercera del libro I, titulada "Del conocimiento y la probabilidad", donde se desarrolla en íntima conexión con la cuestión del conocimiento probable. Por su parte, en la Enquiry, la discusión del problema de la causalidad aparece a la hora de examinar el fundamento de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho y existencia. "Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho -se afirma allí- parecen fundarse en la relación de cáusa y efecto. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos."(4) En ambos casos la relación causal es fundamental para explicar el razonamiento de experiencia y para ir más allá de las percepciones inmediatamente presentes a nuestra memoria y sentidos.

Puede parecer un poco chocante esta opinión de que nuestro

razonamiento acerca de cuestiones de hecho y existencia se funde en la relación causal, pues si yo afirmo que sobre mi mesa hay dos lápices y dos libros, no se entiende bien dónde aparece aquí la relación causal. Por ello es preciso observar que, para Hume, esto no es propiamente un razonamiento, sino una percepción; pues, "si los dos objetos están presentes a los sentidos junto con la relación, llamamos a esto percepción más bien que razonamiento"(5); y que de lo que se trata es de "investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho más allá del testimonio actual de los sentidos o de los recuerdos de la memoria"(6). Y en esto insiste Hume frecuentemente: la causalidad es la única relación capaz de llevarnos más allá de lo inmediatamente presente. Si oigo un ladrido en la calle, es la relación causal la que me hace atribuir el origen de algo que aparece en mis sentidos (el ladrido) a algo que no está presente a ellos ni por la vista, ni de otro modo (el perro). Aquí sí que parece haber una especie de razonamiento y es justamente esta especie de razonamiento la que Hume va a examinar al microscopio, pues en ella se fundan todos los razonamientos probables o -como también les llama Hume- morales, es decir, todos los razonamientos referidos a cuestiones de hecho y existencia; esto es, la mayor parte de nuestros razonamientos.

Prácticamente toda la tercera parte del libro I del Tratado está dedicada al examen de esta cuestión. Del mismo modo, cuatro de las doce secciones de que consta la Enquiry, se dedican a lo mismo. Lo que da idea de la importancia que este problema alcanza en el conjunto de la epistemología de Hume. Importancia que él mismo parece estar interesado en subrayar cuando, al final casi de esta parte III del Tratado, después de una extensa discusión a lo largo de catorce secciones del problema de la causalidad y de problemas concomitantes, como los de la creencia, la costumbre y la probabilidad, observa lo siguiente: "creo conveniente advertir que acabo de examinar ahora uno de los

problemas más sublimes de la filosofía: el concerniente al poder y la eficacia de las causas en que todas las ciencias parecen estar tan interesadas. Espero que este aviso despierte naturalmente la atención del lector y le haga desear una explicación más completa de mi doctrina."(7)

El método de análisis propuesto por nuestro autor para estudiar la relación causal comienza por rechazar cualquier redefinición del problema en términos puramente verbales y apela a la célebre teoría humeana del significado, buscando la impresión correspondiente, para aclarar la supuesta idea. De este modo considera que "términos como eficiencia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión y cualidad productiva son aproximadamente sinónimos, por lo que es absurdo emplear uno de ellos para definir los demás. En virtud de esta observación -continúa Hume- rechazamos de una vez por todas las definiciones vulgares aducidas por los filósofos de poder y eficacia; y, en lugar de buscar la idea en estas definiciones, iremos a buscarla en las impresiones de que originariamente se deriva."(8)

Al tratar de buscar la impresión que da origen a la idea de causalidad, Hume observa que ésta no ha de encontrarse ni en la causa ni en el efecto, sino en la relación que hay entre ambas. Mas sucede que en esta relación lo único que se observa es la contigüidad de estos dos objetos y la prioridad en el tiempo de la causa con respecto del efecto. Pero, por lo que sabemos, ninguna de estas dos características alcanza a explicar la relación causal, pues ninguna de ellas explica la conexión necesaria con que nosotros encontramos indefectiblemente unidas la idea de una causa y la de su efecto, y esta conexión es mucho más importante que cualquiera de las dos mencionadas (9). Para explicar el origen de esta idea de conexión necesaria en la experiencia, Hume sigue indagando y encuentra otra característica de la conexión causal: la de que hay una conjunción cons-

tante entre una causa y su efecto. Pero esta conjunción constante tampoco explica la idea de conexión necesaria. Pues, en efecto, del hecho de que dos objetos cualesquiera hayan aparecido siempre unidos, no se sigue que por ello tengan que seguir apareciendo unidos en el futuro; por lo mismo que, del hecho de que siempre hayamos visto cisnes blancos, no se sigue que todos los cisnes hayan de ser necesariamente blancos. Por tanto, al no encontrar Hume la impresión correspondiente de la que se deriva la supuesta idea de causalidad o conexión necesaria, parece razonable que debería concluir, según su afamado criterio del significado, rechazando esa supuesta idea como inexistente o como sin sentido. Esta fue la conclusión que algunos de sus contemporáneos creyeron que Hume sacaba efectivamente: la de que, como no es fácil explicar el origen en la experiencia de la idea de causa, ello quiere decir que no conocemos cosas tales como causas, que esto no son más que meros nombres vacíos inventados por los metafísicos (como los de esencia y substancia) y que, por consiguiente, tales cosas no existen en realidad. Pero a esta falsa conclusión Hume se opuso siempre desde el principio, como lo reconoce en una carta de 1.754 dirigida a John Stewart:

Permítame decirle que nunca he defendido una proposición tan absurda como la de que algo pueda producirse sin una causa: yo sólo he mantenido que nuestra certeza de la falsedad de dicha proposición no procedía ni de la intuición ni de la demostración, sino de otra fuente. Que César existió, o que hay una isla tal como Sicilia; para estas proposiciones afirmo que no tenemos prueba demostrativa ni intuitiva. ¿Deduciría usted de esto que yo niego su verdad o incluso su certeza? Hay muchas clases diferentes de certeza y algunas de ellas tan satisfactorias para la mente, aunque tal vez no tan regulares, como las de la clase demostrativa (10).

En esta misma convicción y en este mismo esfuerzo se trabaja a lo largo de toda la tercera parte del libro I del Tratado. "La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia"(11) y por tanto de lo que se trata es de buscar allí su

origen, y si no es posible encontrar el origen de esta idea de conexión necesaria en la experiencia externa, será preciso buscarla en la experiencia interna:

La idea de necesidad surge de alguna impresión. Pero no hay impresión transmitida por nuestros sentidos que pueda originar tal idea. Luego deberá derivarse de alguna impresión interna o impresión de reflexión. No hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente sino esa inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es pues la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos. Y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión (12).

De esta manera es como la peculiar solución humeana de la cuestión comienza a adquirir, por un lado, la apariencia de fraude -esto es, de no haber resuelto realmente el problema- y por otro empieza a posibilitar una interpretación irracionalista de Hume. Pues en efecto -reconoce él mismo- "nada es buscado con mayor interés por la mente del hombre que las causas de todo fenómeno; y no nos conformamos con conocer las causas inmediatas, sino que continuamos nuestra investigación hasta llegar al principio último y original... Esto es lo que pretendemos en todos nuestros estudios y reflexiones. ¿Cómo no nos vamos a sentir defraudados (how must we be disappointed) cuando acabamos comprendiendo que esta conexión, vínculo y energía yacen simplemente en nosotros mismos, que no consisten en otra cosa que en la determinación de la mente, adquirida por la costumbre...?"(13)

Por lo mismo, a partir de esta peculiar solución, van a desarrollarse las más duras críticas de Hume contra la razón; y no sólo porque no haya ningún razonamiento que justifique la inferencia causal, ni intuitiva ni demostrativamente, sino

también y fundamentalmente porque en esta inferencia se fundan -como ya vimos- la mayoría de nuestros razonamientos probables o cuestiones de hecho y existencia. "La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impresión del uno a la idea o creencia en el otro, no somos determinados por la razón sino por la costumbre o principio de asociación."(14) De este modo la racionalidad parece subordinarse por completo a la creencia y a la costumbre que la produce. Pues -como se afirma en el Abstract- "no es la razón la que guía la vida humana, sino la costumbre. Esta sólo determina a la mente, en todos los casos, a suponer que el futuro se conforma al pasado. Por fácil que pueda parecer este paso la razón nunca podría darlo por sí misma"(15). E igualmente de este modo, todos nuestros razonamientos morales o probables quedan reducidos al nivel de la creencia, no al de la demostración y, por ello, la mayoría de nuestras disputas sobre cuestiones de hecho son más de orden emocional que puramente racional. Por otra parte, esta es la conclusión a la que parece llegar el propio Hume: "Todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía."(16)

Así las cosas, la opinión de Kemp Smith parece la más correcta: Hume no sólo hace del sentimiento el criterio de nuestros juicios morales -como ya había hecho Hitchenson- sino que lo extiende incluso al terreno de nuestros juicios especulativos sobre cuestiones de hecho. Por ello su filosofía parece abocada a un irracionalismo escéptico, del que sólo nos salva una naturaleza en cierto modo racional, que nos lleva a juzgar y actuar, aún cuando no hayamos tomado decisiones definitivas sobre los problemas concretos. Pues, lo mismo que una persona se detiene en su camino al encontrar un río, previendo las consecuencias de seguir adelante, y no necesita pararse a reconsiderar los efectos del agua sobre los seres vivos; igualmente

"la costumbre actúa antes de que nos dé tiempo a reflexionar", pues "la experiencia puede producir una creencia y un juicio de causas y efectos mediante una operación secreta y sin que nosotros pensemos en ella"(17). O, como se afirma en la Enquiry:

La operación por la que inferimos causas de efectos, y viceversa es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, que no es probable que sea realizada por la razón, tan lenta en sus deducciones y que no aparece en los primeros años de la infancia, sino que es más bien un instinto o tendencia mecánica puesto en nosotros por la naturaleza. La naturaleza nos ha enseñado a usar nuestros órganos sin que sepamos por qué mecanismos, del mismo modo que determina al pensamiento por un instinto a corresponderse con los objetos externos, sin que sepamos cómo (18).

De este modo es como el pensamiento de Hume parece admitir una lectura irracionalista. Lectura que Popkin, siguiendo la interpretación de Kemp Smith, se ha encargado de defender: "La base de todo nuestro razonamiento probable y de hecho es así irracional, determinada por ciertas fuerzas naturales instintivas que producen ciertos efectos emocionales."(19) "Hume mantenía que -continúa Popkin- para vivir en este mundo, para actuar tal como lo hacen los seres humanos, hay que agarrarse a determinadas opiniones. Nuestras acciones no se fundan en una filosofía racional, sino en instintos naturales irracionales y en mecanismos que nos permiten sobrevivir."(20)

Pero si esto es así de hecho, si la razón se ha de subordinar a nuestras creencias naturales, si para las cuestiones fácticas y de existencia la razón es la más ciega de las guías, ¿en qué se diferencia el conocimiento del sabio del del vulgo? ¿Cómo distinguir entonces las creencias racionales de las puramente supersticiosas? ¿Qué diferencia hay pues entre filosofía y religión? Si nuestra razón se subordina por completo a la mera creencia instintiva ¿cómo es entonces que el hombre aventaja tanto en conocimiento a los animales, o incluso que unos hombres

aventajen a otros en sus razonamientos de experiencia? "Pues -como ha escrito Flew- si consecuentemente la creencia es real y necesariamente inevitable, no podemos ni criticar a otros por la irracionalidad de sus convicciones, ni mantener ninguna confianza en la racionalidad de las nuestras." (21)

No deja de ser curioso que estas interpretaciones irracionalistas de Hume se basen, justamente en la doctrina de la creencia que procede de nuestras inferencias de causas y efectos, pues no sólo Hume insiste en que esta inferencia constituye el fundamento de nuestros razonamientos de hecho y existencia, sino que además, ya desde el principio de la sección III del Tratado -destinada casi exclusivamente a la discusión del problema de la causalidad-, se considera que el único razonamiento propiamente dicho es el razonamiento causal. Ello se debe a que, de las siete especies diferentes de relación filosófica (semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, -contrariedad y causalidad) sólo cuatro, al depender exclusivamente de las ideas, pueden constituirse en objetos de conocimiento y certeza. Estas cuatro relaciones son: semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones de cantidad y número. De estas cuatro, tres de ellas pueden ser descubiertas a primera vista, y son más propiamente del dominio de la intuición que del de la demostración. La semejanza, por ejemplo, salta a la vista y lo mismo sucede con los grados de cualidad o la contrariedad, salvo cuando la diferencia de grados es mínima. En cualquier caso, "esto se decide siempre a primera vista, sin investigar ni razonar" (23). De la misma manera podemos proceder al determinar las proporciones de cantidad y número, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable, aunque hayamos de recurrir a artificios para precisar la igualdad, cuando la proporción es muy pequeña. En general, por tanto, estas cuatro relaciones son puramente intuitivas, saltan a la vista y no requieren de ningún tipo de razonamiento.

En cuanto a las otras tres relaciones filosóficas que no dependen de las relaciones de ideas, sino de observaciones de hecho (las de identidad, situación en tiempo y lugar, y causalidad) sucede que "todas las clases de razonamiento no consisten sino en una comparación y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí. Esta comparación la podemos hacer cuando dos objetos están presentes a los sentidos, cuando ninguno de ellos está presente, o cuando sólo uno lo está. Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a ello percepción más bien que razonamiento; y no hay en este caso ejercicio alguno de pensamiento, ni tampoco acción alguna, hablando con propiedad, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles. Según este modo de pensar no debemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la identidad y a las relaciones de tiempo y lugar, dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Sólo la causalidad produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción" (24). Por tanto sólo a la relación filosófica de la causalidad la podemos denominar propiamente razonamiento, pues es la única relación que podemos llevar más allá de nuestros sentidos y la única que nos informa de existencias que no podemos ver o sentir. Por ello Hume no duda en llamar a la inferencia causal la más fuerte de todas las especies de razonamiento. Pues "inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos" (25).

Por lo mismo, es igualmente dudoso que Hume haya defendido la doctrina de la completa subordinación de la razón a nuestras

creencias naturales. Por el contrario, a veces la reflexión produce la creencia. Pues nos es posible llegar a conocer una determinada causa mediante un solo experimento y, como un hábito no puede adquirirse por un solo caso, no se puede decir que nuestra convicción sea producto de la costumbre. Por tanto, es posible llegar a establecer conexiones causales por razonamiento, no por hábito; aunque este razonamiento se base en el hábito de ver que objetos parecidos, en circunstancias similares, se comportan de modo parecido (26). Por esta misma razón, en el Apéndice insertado por Hume al final del libro III del Tratado, se subraya que la diferencia entre ficción y convicción sería "en el modo de sentir ambas cosas procede, en alguna medida, de la reflexión y de las reglas generales" (27).

Por todo lo cual, si se puede admitir que en Hume todo nuestro conocimiento de cuestiones de hecho se puede reducir al nivel de la creencia, no es admisible sin embargo que todas nuestras creencias sean -en su opinión- puramente instintivas e irracionales, ni mucho menos que la razón se haya de someter a ellas por completo. En este punto me encuentro plenamente de acuerdo con la opinión de James Norton, según la cual "niego que Hume mantenga la doctrina de la creencia que le ha sido atribuida por Kemp Smith y sus seguidores, particularmente la teoría de que la creencia es no sólo natural, sino también esencialmente irracional... Lo que es más importante, la creencia puede ser -según las propias palabras de Hume- artificial. La creencia puede ser generalmente inevitable, pero determinadas creencias están constituidas en parte, y a menudo bastante modificadas, por la actividad de la razón o del entendimiento" (28).

Por lo demás es evidente que Hume mantenía la doctrina de la creencia racional y no sólo en los ámbitos puramente mecánicos del conocimiento -como pueden ser la creencia en la existencia real de objetos externos o nuestra creencia en

La conexión necesaria de determinadas relaciones causales- sino también en ámbitos más elevados del conocimiento. En este sentido no sólo es posible mantener en religión -"que no es sino una especie de filosofía" (29)- creencias y convicciones racionales, sino que además también es posible criticar a alguien por lo irracional de sus creencias. Es decir, es posible la crítica de la superstición desde la razón. Si todo nuestro conocimiento de cuestiones de hecho y existencia se redujese a la mera creencia, ninguna de ellas tendría el derecho de imponerse a ninguna otra o de descalificarla como supersticiosa. Pero no sólo la filosofía triunfa sobre la superstición, sino que, como se reconoce en el ensayo "Sobre el suicidio", su triunfo es más completo en este terreno que sobre el dominio de nuestras pasiones. "Pues una vez que la sana filosofía ha tomado posesión de la mente, la superstición queda excluida por completo; y podría claramente afirmar que su triunfo sobre este enemigo es mayor que sobre la mayor parte de los vicios y de las imperfecciones que inciden sobre la naturaleza humana. El amor o la ira, la ambición o la avaricia tienen sus raíces en el carácter y en los afectos, los cuales raramente pueden ser corregidos por completo por la más sana razón; pero la superstición, al estar fundada sobre la falsa opinión, debe desvanecerse inmediatamente cuando la verdadera filosofía ha inspirado sentimientos más justos de poderes superiores."(30) Por esta misma razón es por lo que es perfectamente posible y razonable no dar crédito a los milagros y otras narraciones fabulosas, por muy fuertemente atestiguados que estén. Pues, al crédito de los testigos, se oponen cientos de experiencias que nos confirman la constancia y la uniformidad de la naturaleza. "Este argumento -escribe Hume- podrá parecer demasiado sutil y refinado, pero en realidad no difiere del razonamiento de un juez, que supone que el crédito de dos testigos que imputan a alguien un crimen, es destruido por el testimonio de otros dos que afirman que estaba a doscientas leguas de distancia en el momento en que se dice que el crimen se cometió."(31) Obsérvese que Hume no niega en ningún

momento que un milagro se pueda producir, sino sólo "que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer" (32).

En ninguno de estos casos la razón se somete pasivamente a la creencia sino que, por el contrario, es ella la que establece, apoyándose en la experiencia, lo que es razonable creer. Según esta convicción, "el príncipe indio que se negó a aceptar los primeros relatos sobre las heladas razonaba correctamente" (33) Y aún cuando en este caso se equivocase, su razonamiento era correcto al negar una creencia contraria a su experiencia habitual.

Es por ello por lo que entender este carácter experiencial de la razón es clave para comprender el racionalismo de Hume.

"Sin el influjo de la experiencia -escribe en la Enquiry- estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación." (34) Por eso sobre la experiencia, sobre el conocimiento de experiencia, se funda una gran parte de lo que se entiende por racionalidad (35). Y por ello mismo Hume se niega frecuentemente a establecer esa distinción arbitraria entre razón y experiencia. Pues "a pesar de que esta distinción sea universalmente aceptada, tanto en los dominios de la acción como en los especulativos, no tengo escrúpulos en afirmar que, en el fondo, es errónea o, por lo menos, superficial" (36). y esta distinción es errónea o superficial porque la mayor parte de nuestros razonamientos son razonamientos de experiencia. "Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro. Tal es el fundamento del razonamiento moral que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humanos." (37)

Este es el mismo tipo de razonamiento experimental que poseemos en común con los animales. "Ninguna verdad me parece tan evidente -escribe Hume en el Tratado- como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres."(38) Aparte del marcado sabor anticartesiano de esta cita, se debe observar que para Hume la racionalidad de los animales reside justamente en su capacidad de aprender de la experiencia. Este extremo ha sido aprovechado por Kemp Smith para abonar su interpretación naturalista de Hume, debido a que "el mismo razonamiento experimental que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos"(39). Pero Kemp Smith acentúa innecesariamente el carácter irracional, esto es meramente instintivo y ciego, de este proceso cognitivo. Mas, si todos nuestros razonamientos de cuestiones de hecho se fundan solamente en la costumbre y la creencia ¿cómo es que el hombre supera en tanto al animal y que un hombre aventaja en tanto a otro hombre a la hora de razonar? Si este razonamiento de experiencia fuese únicamente, como quiere Kemp Smith -y como Hume, por su parte, no deja de señalar- "un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas" (40), nuestra racionalidad en poco se diferenciaría de la racionalidad animal. Es cierto que esta cuestión fue considerada por Hume tardíamente y que, sólo en la segunda edición de la Enquiry, la de 1.751, introdujo esta aclaración en forma de nota a la sección IX, titulada "De la razón en los animales", pero no por ello podemos considerarla como ajena al cuerpo de la doctrina, o como una nueva explicación introducida ad hoc para salvar nuevas dificultades. Sobre todo por lo coherente que es con otras opiniones anteriores sobre los mismos problemas.

Ha sido Antony Flew quien ha llamado la atención sobre este punto: "'¿Cómo es que el hombre supera en tanto al animal y un hombre aventaja tanto a otro hombre a la hora de razonar?'

Según la posición oficial de Hume no habría lugar para tal respuesta, pues no se puede discutir sobre mejor o peor razonamiento en cuestiones de hecho... El problema es fundamental. Si las razones de experiencia no son realmente razones, entonces no son realmente razones. Y no hay elección posible, en materia de racionalidad, entre ciencia y superstición."(41)

La respuesta de Hume, expresada a lo largo de una extensa nota, incluye nueve razones diferentes que justifican perfectamente las diferencias de grado de racionalidad: en primer lugar, no todos tienen la misma capacidad de observación, de atención y de memoria, y esto produce grandes diferencias en sus razonamientos; en segundo lugar, las causas que producen un efecto pueden ser complejas y se requiere más capacidad para relacionarlas o diferenciarlas; además un hombre puede llevar más lejos una cadena de razonamientos que otro y, por lo mismo, un largo razonamiento puede inducir a errores y confusiones; la delimitación de una causa -lejos de ser una tarea mecánica e instintiva- requiere en ocasiones gran atención, precisión y sutileza, y otro tanto sucede en la formación de principios generales; por otra parte, los prejuicios, la educación o la pasión ofuscan el entendimiento y pesan más sobre unas mentes que sobre otras; y finalmente los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las de otro (42).

Todos estos argumentos muestran a la perfección que para Hume la argumentación causal, y el razonamiento de cuestiones de hecho que en ella se funda, lejos de ser un acto mecánico, instintivo e irracional, no sólo es fundamento de racionalidad, sino que frecuentemente también exige de la razón en su formación, por cuanto la determinación de muchas causas complejas o de principios generales requiere de la observación atenta y detallada, así como del conocimiento enriquecido por una experiencia inteligente y desprejuiciada. Pues, como afirma Hume en la Enquiry: "Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos

efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía, la experiencia y la observación." (43)

Ahora bien, si esto es así, si el conocimiento de la relación causal no es fundamentalmente irracional, por qué Hume no deja de insistir en que "las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia"?(44). Sin duda porque en Hume pueden distinguirse, cuando menos, dos tipos fundamentales de razón (45): una razón argumentativa y demostrativa de tipo silogístico, de la que el racionalismo de tipo cartesiano había hecho un uso y abuso desmesurado como instrumento de conocimiento, y de la que Hume se encargará de poner en evidencia sus inconsistencias y debilidades; y una razón de tipo experimental o experiencia racional que se propone sustituir a aquélla, como criterio de nuestro conocimiento. Por lo demás, Hume no podía haber defendido la doctrina de la irracionalidad de nuestros argumentos de causas y efectos, e inmediatamente después, tal como hace al final de la III parte del libro I del Tratado, tomarse la molestia de elaborar unas reglas para juzgar de causas y efectos, al estilo newtoniano.

En Hume, por tanto, lejos de encontrar una invitación al irracionalismo, lejos de aconsejarnos la ciega sumisión a las creencias naturales, encontramos no sólo los mayores esfuerzos por salvar la racionalidad del conocimiento, buscándole un nuevo fundamento, sino también la invitación a tomar a la razón por guía y como instrumento que nos ayude a distinguir la verdadera ciencia de lo que no es más que charlatanería o superstición. "El razonar riguroso y preciso -afirmaba- es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la

superstición popular, la hace en cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría." (46)

En contra pues de la imagen irracionalista que del pensamiento de Hume se nos ha querido dar, descubrimos a un Hume ilustrado, defensor de la razón y de la ciencia y crítico de la superstición, como hijo que era de su tiempo.

notas

- 1.- KEMP SMITH, N. The philosophy of David Hume. p. 46.
- 2.- T.I.III.8. p. 215; S.B.103.
- 3.- KEMP SMITH. op. cit. p.11.
- 4.- E.IV. p.49; S.B.26.
- 5.- T. p.176; S.B.73.
- 6.- E.IV. p. 48; S.B. 26.
- 7.- T.I.III.14. p.280; S.B.156.
- 8.- loc. cit. p. 280-81; S.B. 157.
- 9.- vid. T.I.III. sección 2. y ss.
- 10.- Letters vol.I nº. 91.
- 11.- T.I.III.15. p.197; S.B.90.
- 12.- T.I.III.14. p.292; S.B.165-66.
- 13.- T.I.IV.7. p.418; S.B.266.
- 14.- T.I.III.5. p. 205-06; S.B.97.
- 15.- Abstract p.10
- 16.- T.I.III.8. p.215; S.B. 103.
- 17.- loc. cit. p. 216; S.B.103-104.
- 18.- E. V. 2. p.78-79; S.B.55.
- 19.- POPKIN, R.H. "David Hume: His Pyrrhonism and his critic of Pyrrhonnism" p.60.
- 20.- ibid. p.86.
- 21.- FLEW.A. Hume's Philosophy of Belief p.98.
- 23.- T.I.III.1. p.172; S.B.70.
- 24.- T.I.III.2. p.176; S.B. 73-74.
- 25.- T.I.III.7. p.205 nota; S.B.-97 nota.

- 26.- T.I.III.8. p.217; S.B. 104-105.
- 27.- T.I.III.10. p.241; S.B. III. Ap. p.884.
- 28.- NORTON. David Hume pp. 16-17.
- 29.- E.XI. p.173; S.B.146.
- 30.- "Of suicide" G.G. vol. IV. p.406.
- 31.- E.K. "De los milagros" p.147; S.B.122.
- 32.- ibid. p.140; S.B. 115-116.
- 33.- ibid. p.138; S.B.113.
- 34.- E.V.p.68; S.B. 44-45.

35.- Antony Flew ha insistido mucho en este punto: "El hombre que torpemente ignora todas las lecciones de la experiencia muestra irracionalidad, como si estuviera manteniendo perversamente a la vez dos proposiciones demostrablemente inconsistentes. Hume tiene en sus manos la clave vital cuando admite que: 'nadie sino un loco o un demente pretenderá discutir la autoridad de la experiencia o rechazar esa gran guía de la vida humana'. Esta ha de ser la piedra fundamental de todo razonamiento justificatorio. Y sería absurdo rechazar como irracionales o como no racionales todas las llamadas a la experiencia como guía de nuestras expectativas, sobre la base de que no es posible ofrecer ninguna razón adicional para tales llamadas, más allá de la razón última de que precisamente ésta es una gran parte de lo que significa ser un hombre racional." FLEW. Hume's Philosophy of Belief. p.80.

- 36.- E.V. p.67 nota; S.B.44 nota.
- 37.- E. XII.3. p. 191; S.B.164.
- 38.- T.I.III.16. p.305; S.B.176.
- 39.- E. IX. p.132; S.B.108.
- 40.- T.I.III.16. p.308; S.B.179.
- 41.- FLEW. Hume's Philosophy of Belief. p.79.
- 42.- E. IX. p.131-32 nota; S.B. 107. nota.
- 43.- E. IV.1. p. 53; S.B. 30.
- 44.- loc. cit. p.50; S.B. 28.

45.- David F. Norton recoge hasta ocho acepciones diferentes del concepto "reason" en Hume; vid. su David Hume pp. 96,97 y 98.

- 46.- E.I. p.27; S.B. 12-13.

VIII. - La esclava

de las pasiones.

Reason is and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them (1).

Del mismo modo que se ha difundido la imagen del escepticismo o del irracionalismo teórica de Hume, igualmente se ha difundido la de su irracionalismo moral. Según tal concepción, la razón no sólo no es capaz de guiar nuestra conducta o de dominar las pasiones, sino que ni siquiera es capaz de elaborar reglas de conducta racionales. - Estas dos cuestiones, de si la razón puede guiar la voluntad y si puede ser fundamento de moralidad -manifestación del irracionalismo moral de Hume- se cifrarían en dos célebres y celebradas citas de nuestro autor. Según la primera: "la razón es y sólo debe ser la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas"(1). Según la segunda: "...puesto que la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediatamente una acción por condenarla o aprobarla, no podrá ser el origen del bien y el mal morales, que se ha visto tienen esa influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables." (2)

Kemp Smith nos ha enseñado, según esto a considerar a Hume como un emotivista moral, seguidor de Shaftesbury y de Hutcheson, para quienes el criterio último del bien y del mal morales, el criterio de nuestros juicios de elogio o de condena, no reside en la razón, sino en el gusto o en una especie de sentimiento semejante al estético, que nos lleva a considerar

una acción como moralmente buena y otra como moralmente mala, sin que podamos justificar de un modo más racional nuestras apreciaciones.

Pero, del mismo modo que hemos mostrado que la enseñanza última de la teoría del conocimiento de Hume no consistía en la sumisión de la razón a las natural beliefs, igualmente creemos que es posible mostrar que tampoco las enseñanzas últimas de su ética consisten en el sometimiento y la obediencia ciega de la razón a las pasiones. Sucede aquí lo mismo que en el caso anterior: nos encontramos, por una parte, con una crítica a un determinado tipo de razón que pretende fundamentar, como un castillo en el aire, toda la moralidad y, por otra, con los esfuerzos de Hume por construir un modelo alternativo. De aquella crítica surgen los ataques a la razón que nos presentarán la imagen de Hume como un furioso irracionalista. Veamos en qué consiste esta crítica.

En dos ocasiones se ocupa Hume en el Tratado de modo sistemático de la relación razón/pasiones: en la sección 3ª de la III parte del libro II, titulada "De los motivos que influyen en la voluntad", donde se discute si es la razón o las pasiones las que guían nuestra conducta; y en la parte primera del libro III, "De la virtud y el vicio en general", donde el problema que se examina es el de si es la razón la fuente de nuestras distinciones morales, o es el sentimiento. Ambos problemas aparecen íntimamente vinculados en el desarrollo del pensamiento de Hume y ambos tienden, en apariencia, a la crítica del racionalismo moral.

Muchos han sido los autores, a lo largo de los siglos XVII y XVIII que pensaban que la ética era una ciencia susceptible de demostración. No sólo Espinosa -al que probablemente Hume no conoció sino a través de las referencias que Pierre

Bayle hace de él en su Diccionario histórico-crítico- sino también un autor filosóficamente tan alejado de éste como Locke, pensaba que era posible demostrar los preceptos morales con una evidencia equiparable a la de la geometría (3). Pero lo cierto es que a ninguno de ellos se remite Hume cuando considera el origen de esta doctrina. "El padre Malebranche, por lo que sé -escribe en la Investigación sobre los principios de la moral- fue el primero que empezó esta abstracta teoría de la moral que fue posteriormente adoptada por Cudworth, Clarke y otros; pero como excluye todo sentimiento y pretende fundarlo todo en la razón, no ha tenido seguidores en esta edad filosófica."(4) Contra esta pretensión de fundar toda la moralidad en la razón es contra lo que va a luchar Hume en el Tratado. Para ello intentará probar, en primer lugar, que la razón no tiene la primacía en el dominio de la voluntad y, a continuación, que las reglas de la moralidad no se fundan sobre la sola base de la razón.

A fin de mostrar que la razón no tiene esta primacía sobre la voluntad, Hume tratará de demostrar, "primero: que la razón sola no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; segundo: que la razón no puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad"(5). Con respecto a lo primero Hume observa que la razón sólo se ejerce de dos maneras: cuando relaciona ideas o cuando relaciona hechos. Una mera relación de ideas no puede ser causa de una acción, porque la voluntad se ejerce siempre respecto de seres o situaciones reales, para cuyo conocimiento son necesarias relaciones de hecho. Por lo mismo, una mera relación de cuestiones de hecho sólo nos descubre qué objetos son causas y cuáles efectos, pero no nos inclina a desear algo o a evitarlo. El impulso no surge de la razón, sino de la perspectiva de dolor o de placer. Y de aquí se sigue lo segundo: "Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la

volición deduzco -escribe Hume- que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición, como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción. Esta consecuencia es inevitable."(6) Y a continuación aparece el ya conocido pasaje de la esclavitud de la razón frente a las pasiones.

La otra cuestión a demostrar -que las reglas de moralidad no se fundan sobre la sola base de la razón- parece seguirse inmediatamente de aquí: "En tanto se admita que la razón no tiene influencia alguna sobre nuestras pasiones y acciones, es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la sola base de una deducción racional."(7) Aquí Hume considera como razón el descubrimiento de la verdad o falsedad, y como no se puede pretender que una pasión, una volición o una acción sea verdadera o falsa -por lo mismo que no se puede pretender que un lápiz, una mesa o un árbol lo sean- consecuentemente ni las pasiones, ni las voliciones pueden ser objetos de la razón. De aquí se sigue otra de las consecuencias irracionalistas de la ética humeana: "Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables."

Esto es todo lo que hay en la crítica de Hume al racionalismo moral: la razón sólo se ocupa de la verdad y falsedad de los juicios; como ni las voliciones, ni las acciones, ni las pasiones son susceptibles de verdad o falsedad, ningún sistema de moralidad que pretenda regular nuestra conducta puede aspirar a estar enteramente fundado sobre la razón. En esta distinción lógica -y en el contexto de esta crítica al racionalismo moral- se funda la célebre distinción humeana entre proposiciones de hecho y proposiciones de derecho, y la denuncia de la ilegitimidad del paso de unas a otras:

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de

pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que, al mismo tiempo, se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes (8).

Queda entonces por establecer el fundamento propio de la moralidad, una vez que se ha desechado la razón. Aquí Hume parece convertirse en seguidor de la doctrina de Shaftesbury y de Hutcheson, según la cual la moral es más bien objeto del sentimiento o del gusto, que de la razón. Esto es lo que se reconoce explícitamente en una nota añadida a la segunda edición de la Investigación sobre el entendimiento humano:

Durante mucho tiempo se ha confundido la facultad por la cual discernimos lo verdadero de lo falso, y aquella otra por la que percibimos vicio y virtud, y se ha supuesto que toda moral debe construirse sobre relaciones eternas e inmutables que, para toda mente inteligente, eran tan invariables como cualquier proposición acerca de la cantidad y del número. Pero un filósofo reciente, Hutcheson, nos ha enseñado con los argumentos más convincentes que la moralidad no es nada que concierna a la naturaleza abstracta de las cosas, sino que depende totalmente del sentido o gusto mental de cada ser concreto, del mismo modo que la distinción de lo dulce y de lo agrio, de lo caliente y de lo frío surgen del sentimiento particular de cada sentido u órgano. Las percepciones morales, por tanto, no deben clasificarse con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos o sentimientos (9).

Esta, en efecto, es la misma conclusión a la que se llega en la parte I del libro III del Tratado que estamos comentando: las cuestiones morales son más asunto del gusto que del entendimiento. Ello se echa de ver porque nuestras decisiones morales no

son sino percepciones y, en cuanto tales -sean impresiones o ideas- pertenecen más al sentimiento que al juicio. Hume considera que reconocemos una acción virtuosa porque aparece acompañada de un sentimiento de agrado y condenamos una acción inmoral porque la acompaña un sentimiento de malestar: "Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el senti-
miento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar, cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza."(10) De este modo la ética queda asimilada a la estética.

Así las cosas, el intuicionismo moral de Hume en poco o en nada parece distinguirse de un mero irracionalismo: si la razón no puede darnos normas de conducta, si la razón no puede dirigir nuestra voluntad ni dominar las pasiones, no es extraño que no ^{pueda} pretender ningún otro oficio que el de servir-
las y obedecerlas. Pero no es cierto que la enseñanza definitiva de Hume sobre la moralidad sea el sometimiento de la razón a las pasiones. Esto es de lo que ahora nos vamos a ocupar.

Hume admite la función de la razón en la guía de la conducta, a la hora de adaptar medios a fines, cuando actuamos para buscar placer o para evitar dolor. Es cierto que ni el placer ni el dolor son producto de decisiones racionales, pues estos fines últimos no parecen elegibles; pero en cuanto a los medios de que nos servimos para conseguirlos o evitarlos, la razón sí parece cumplir un papel decisivo. "Sabemos -escribe Hume en la ya mencionada sección "De la razón en los animales" del libro I del Tratado- que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intención, y también que no es de una manera

ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y a evitar dolor."(11)

Pero, por esto mismo, tampoco es totalmente cierto que la razón no tenga nada que decir acerca de la racionalidad de nuestras pasiones. "Solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos."(12) De este modo un vano temor supersticioso -como el miedo a que el cielo se desplome sobre mi cabeza- o una vana esperanza -como creer que podré recuperar una pierna amputada rezando a la Virgen de Lourdes- pueden ser considerados como irracionales. Pero aún más: la razón no sólo puede mostrar la irracionalidad de determinadas creencias, convicciones o pasiones, sino que además puede incluso hacerlas desaparecer: "En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna. Yo puedo desear un fruto por creer que tiene un excelente sabor, pero en cuanto me convenzo del error cesa mi deseo."(13) Pero no sólo estas pasiones de temor o esperanza, o de falso deseo pueden ser moderadas o incluso suprimidas por la razón, sino incluso pasiones tales como la cólera o el odio -que nos parecen, en general, tan poco razonables- pueden ser también a ella sometidas: "Si alguien tiene la intención real de ofendernos, pero no por odio ni mala voluntad, sino en razón de la justicia y la equidad, bastará que seamos un poco razonables para no sentir cólera contra él, a pesar de que sea causa, y causa consciente de nuestros sufrimientos." (14)

Por todo ello no es seguro que la enseñanza definitiva de Hume sobre la moralidad consista en la absoluta irracionali-

dad de las pasiones o en la plena sumisión de la razón a éstas. Por el contrario, Hume siempre insiste en que el error de los viejos sistemas de moral consiste en haber querido explicarlo todo solamente por medio de la razón. La enseñanza definitiva de Hume al respecto es que el criterio y el fundamento de la moralidad no es la sola razón, sino también el sentimiento. Esto es lo que trata de establecer su crítica del racionalismo moral, y en esto es en lo que se afanan sus segundos pensamientos al respecto: la Investigación sobre los principios de la moral. En ella, particularmente en la sección I y en el Apéndice "Acerca del sentimiento moral", se ocupa Hume de "examinar en qué medida, bien la razón o bien el sentimiento, entran en todas las decisiones de elogio o censura"(15). Aquí ya no encontramos esos violentos ataques a la razón característicos del Tratado, pues aquí ya no se trata fundamentalmente de enfrentarse al racionalismo ético. La tarea de la segunda Enquiry tiene más que ver con la crítica de los sistemas utilitaristas y hedonistas, como los de Hobbes y Mandeville ~~que~~, partiendo de concepciones puramente egoístas de los individuos, hacían ininteligibles términos tales como vicio y virtud. Por ello Hume insiste tanto a lo largo de este libro en los sentimientos de benevolencia y de humanitarismo, sentimientos que los sistemas egoístas son incapaces de explicar, aun cuando generen conductas decisivas para la comprensión del hombre y de la sociedad. Pero, por lo que concierne al problema de la fundamentación de la moral, nos encontramos con que aquí sí que se le reconoce un importante papel a la razón: "Se puede decir que las distinciones morales son discernibles por la razón pura."(16) Ello es posible demostrarlo, continúa Hume, considerando simplemente los elementos que intervienen en una disputa acerca de estas cuestiones: así, las pruebas y razonamientos que ambas partes alegan, los ejemplos citados, las autoridades a que apelan, las falacias detectadas, las inferencias deducidas y las varias conclusiones ajustadas a sus principios. Si la razón no tuviese parte alguna en la fundamentación de la moral, es evidente que sería absurdo

argumentar con ella. Pero además, no sólo la razón puede establecer distinciones morales sino que, del mismo modo que corrige nuestras apreciaciones de los sentidos externos, puede corregir nuestras emociones y percepciones internas (17). Aunque no por ello la moralidad es un asunto exclusivo de la razón. Para que la moralidad fuese asunto de la razón tendría que consistir en relaciones de ideas o en cuestiones de hecho y esto, como ya vimos, no es el caso. "A pesar de que la razón basta para instruirnos sobre la tendencia útil o perniciosa de las cualidades y acciones, cuando se halla completamente asistida y cultivada, no es suficiente por sí sola para producir censura o aprobación moral." (18) Para ello Hume afirma que nos es necesario el sentimiento. "Este sentimiento no puede ser otro que cierta sensibilidad ante la felicidad de la humanidad y el repudio (resentment) de su miseria; pues esos son los diferentes fines que tienen tendencia a promover la virtud y el vicio. Por consiguiente, la razón nos instruye aquí en las varias tendencias de las acciones, y la humanidad establece una distinción a favor de aquellas que son útiles y beneficiosas." (19) A esto se le une el hecho de que Hume consideraba que los fines últimos no son decidibles por la razón, pues si preguntamos a alguien por qué desea la salud o para qué quiere ganar dinero, siempre nos encontramos con fines últimos no susceptibles de racionalización ulterior: placer o dolor, los cuales son más objeto de la sensibilidad que del entendimiento. Por ello "parece evidente que los fines últimos de las acciones humanas jamás pueden explicarse, en ningún caso, por medio de la razón, sino que se recomiendan enteramente por sí mismos a los sentimientos y afectos de humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales" (20). De este modo se perfila ya más claramente la verdadera posición de Hume sobre el problema: la moralidad no es un asunto de la razón, es más bien asunto de gusto (taste), pero ello no quiere decir que la razón no cumpla ningún papel en la guía de la conducta o en la determinación de la regla moral.

Así pues, se confirman fácilmente los distintos límites y oficios de la razón y del gusto. La primera sugiere el conocimiento de la verdad y de la falsedad; el segundo suscita el sentimiento de belleza y deformidad, el de vicio y virtud. Una pone al descubierto los objetos tal como realmente existen en la naturaleza, sin adición ni disminución; el otro posee una facultad productora; de forma que, al abrillantar o deslustrar todos los objetos naturales, con los colores que ponen los sentimientos internos, hace surgir, en cierto modo, una nueva creación. La razón, puesto que es fría y descomprometida, no constituye motivo para la acción, y solamente dirige el impulso que recibe del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad y de evitar la miseria. El gusto llega a constituir un motivo para la acción, en cuanto da lugar al placer o al dolor y, en consecuencia constituye la felicidad o la miseria, llega a ser un motivo para la acción, y es el primer resorte o impulso del deseo y de la volición(21)

Por todo ello podemos afirmar que no es cierto -como quiere Kemp Smith- que la máxima central de la ética de Hume sea la que subordina y esclaviza la razón a las pasiones. La razón, en su opinión, no sólo colabora con el sentimiento en la dirección de la conducta, sino también en la elaboración de preceptos morales. Además, ni siquiera está claro que este sentimiento de orden estético, este "gusto" que constituye el criterio de la moralidad, sea puramente irracional. Por el contrario, el gusto para Hume no sólo es educable por la razón, sino que su criterio, la pauta que determina el buen o mal gusto, se determina en gran medida racionalmente. A este respecto, las doctrinas estéticas de nuestro autor no dejarán de causarnos asombro: ya en el Tratado Hume profesaba un utilitarismo estético sorprendente en un crítico del utilitarismo ético:

Nuestro sentido de la belleza depende en gran medida de este principio: el objeto que tiende a producir placer en su propietario es siempre considerado como bello, del mismo modo que todo objeto que tiende a producir dolor es desagradable y feo. Así, la comodidad de una casa, la fertilidad de un campo, el vigor

de un caballo o la capacidad, seguridad y ligereza de un navío es lo que constituye principalmente la belleza de estos distintos objetos (22).

Ejemplos similares podemos encontrar en la Investigación sobre la moral (23), si bien aquí se hacen algunas matizaciones: "Las ideas de utilidad y su contraria, a pesar de que no determinan enteramente lo que es bien parecido o deforme, constituyen evidentemente la fuente de una considerable parte de la aprobación o la disconformidad." (24) Ahora bien, si se reconoce que la determinación de la utilidad de un objeto es tarea más propia de la razón que del sentimiento, pues a ella le concierne - como reconoce Hume frecuentemente- establecer las relaciones de medios a fines, se habrá de admitir en consecuencia que el criterio estético se funda más en la razón que en el sentimiento. Por otra parte es posible suministrar otros criterios racionales para el juicio estético que no se fundan en la mera utilidad: "En pintura o en escultura no hay una regla más indispensable que la del equilibrio de las figuras y el colocarlas con la mayor exactitud en su propio centro de gravedad. Una figura que no está justamente equilibrada, resulta fea porque sugiere las ideas desagradables de caída, daño y sufrimiento" (25) De todo lo cual se sigue que la razón cumple un importante papel en la determinación del criterio del gusto. Esto es lo que explícitamente reconoce Hume en su ensayo "Sobre el criterio del gusto" donde, después de mostrar que el buen gusto se educa, afirma:

Es bien sabido que, en todas las cuestiones sometidas al entendimiento, el prejuicio destruye el sano juicio y pervierte todas las operaciones de las facultades intelectuales; y no es menos contrario al buen gusto, ni su influencia es menor para corromper nuestro sentimiento de belleza. Corresponde al buen sentido el comprobar su influencia en ambos casos; y a este respecto, como en muchos otros, la razón, si no es una parte esencial del gusto, es al menos requisito para las operaciones de esta última facultad (26).

En consecuencia, si se puede decir que en Hume hay una especie de vaciado de la ética en la estética, si es cierto

que para él la moral es una cuestión de gusto más que de razón, ello no quiere decir en ningún caso que fuera un irracionalista moral o que no reconociese ningún papel a la razón en la guía de la conducta. La razón no sólo se ocupa, como hemos visto, de servir a los fines impuestos por las pasiones, sino que también tiene algo que decir sobre la racionalidad o irracionalidad de los afectos. La razón puede cambiar e incluso suprimir las pasiones y los deseos, en la medida en que puede mostrar que se fundan sobre juicios falsos. Pero igualmente puede educar a las pasiones y hacerlas cambiar, del mismo modo que puede educar el sentimiento del gusto. Por todo ello la razón puede establecer normas que, aunque no fundadas plenamente en su autoridad, no por ello le sean ajenas por completo. Entender la crítica de Hume al racionalismo ético no significa hacer de él un completo irracionalista, del mismo modo que entender su crítica al racionalismo epistemológico tampoco le convierte en un escéptico naturalista.

notas

- 1.- T.I.III.3. "De los motivos que influyen en la voluntad". p. 617; S.B.415
- 2.- T.III.I.1. "Las distinciones morales no se derivan de la razón". p. 676; S.B.458.
- 3.- vid. a este respecto Ensayo sobre el entendimiento humano III.XI.§ 16; IV. III. §§ 18 - 20.
- 4.- E.P.M. III.2. p.39;S.B.197.
- 5.- T.II.III.3. p.614-15; S.B.413.
- 6.-loc. cit. p.616; S.B.414-15.
- 7.- T.III.I.1. p. 675; S.B.457.
- 8.- loc. cit. pp.689-90; S.B.469.
- 9.- E. I. p. 28, nota. Esta nota no figura en la edición S.B.
- 10.- T.III.I.2. pp.692-93; S.B. 471.
- 11.- T.I.III.16. p.305; S.B.176.
- 12.- T.II.III.3. p.618-19; S.B.416.
- 13.- loc. cit. p. 619; S.B.416.-17
- 14.- T.II.II.3. pp. 537-38; S.B. 350.
- 15.- E.P.M. Ap. I. P.155; S.B.285.
- 16.- E.P.M. I. p.5; S.B. 171.
- 17.- E.P.M. V.2. pp.78-79; S.B. 227-28.
- 18.- E.P.M. Ap. I. p.157; S.B. 286.
- 19.- ibid.
- 20.- loc. cit. p.165; S.B.293.
- 21.- loc. cit. pp. 166-67; S.B.294.
- 22.- T.III.III.1. p. 822; S.B. 576.
- 23.- E.P.M. p.15; S.B. 179.
- 24.- E.P.M. VI.2. p.100; S.B. 244-45.
- 25.- loc. cit. p.101; S.B. 245.
- 26.- "Of the standard of Taste". G.G. vol. **IV**. p.277.

IX. - Los abismos de la crítica.

Llegados a esta altura de la exposición del pensamiento de Hume, un problema comienza a hacerse evidente: si nuestra valoración de su obra es acertada, si es posible y coherente considerar a nuestro autor como un ilustrado comprometido con la defensa de la razón, del conocimiento científico y de la experiencia, esforzado en salvar la racionalidad de nuestra conducta y de las normas que la regulan, ¿por qué se ha impuesto entonces esa imagen puramente negativa de Hume como crítico escéptico de esto y aquello? Si es evidente que la filosofía de Hume no es tan negativa y destructiva, ¿por qué la mayoría de sus críticos, así como toda la tradición interpretativa hasta nuestro siglo, lo han considerado de otro modo?

Ya hemos visto que si Hume es valorado como un autor escéptico o irracionalista no es, sin duda, malgré lui. Él mismo abona en tantas ocasiones, con frases sonoras y críticas apasionadas, estas interpretaciones, que no se puede decir que le cojan de sorpresa. Su coqueteo filosófico con el escepticismo y sus críticas a la razón repercuten frecuentemente sobre su propio sistema, confiriéndole la apariencia de incoherencia, cuando no la de la contradicción.

Pero es seguramente el tono sombrío que caracteriza la Conclusión del libro I del Tratado y el Apéndice final de la obra, los que más han contribuido a divulgar esta imagen de nuestro autor como escéptico negativo. En ellos medita Hume melancólicamente sobre las ruinas de la filosofía. Su propia sensación de impotencia, de frustración, de haber resuelto las cosas tan sólo a medias, se imponen en la mayor parte de las lecturas de Hume y son subrayadas por sus críticos. Contrastan fuertemente, sin embargo, estas conclusiones con el tono

altivo, insolente, casi de triunfo, con que se cierra la sección final de la Enquiry. En ella se presenta el sistema completo de las ciencias que se prometiera en la Introducción del Tratado y se sugiere arrojar a las llamas todos aquellos libros que no contengan razonamientos experimentales o matemáticos, pues no pueden contener sino sofistería e ilusión. No es extraño que esta distinta conclusión haya generado una nueva caterva de críticos empeñados en defender la imagen de un Hume positivista. Máxime cuando él mismo desautorizó -en una advertencia que hizo colocar al principio del volumen II de sus Essays and Treatises on several subjects- su obra juvenil, el Tratado de la naturaleza humana, calificándolo de infantil y de prematuro (1). Sabemos, por la carta en que Hume le enviaba esta Advertencia a su editor, que su intención era más bien la de hurtarle el bulto a los críticos que, como James Beattie, se habían cebado sobre la obra juvenil, haciendo caso omiso de las elaboraciones posteriores.

Dejando al margen la necia disputa de qué obras deben considerarse entonces como expresión del genuino pensamiento de Hume, cabe aún preguntarse por qué a los críticos modernos se les hace todavía más fácil la imagen del fracaso de su filosofía, que la de su triunfo.

Hay una cuestión en la que el libro I del Tratado y su pretendida reelaboración, la Investigación sobre el entendimiento humano, difieren considerablemente: mientras que el análisis de la identidad personal constituye uno de los escollos fundamentales con que tropieza el final de aquél, en ésta el problema del yo es evitado cuidadosamente. La mayoría de los críticos coinciden en señalar que el fracaso de Hume en el tratamiento y la resolución del problema en el Tratado, es una buena razón para no volver a ocuparse de él en lo sucesivo. Otros ven en esta ausencia y en aquel fracaso el índice más claro de la

bancarrota, no sólo del pensamiento de Hume, sino del empirismo en general. Así, Sergio Rábade considera que aquel tono de fracaso, característico de la Conclusión del libro primero del Tratado, tiene que ver fundamentalmente con la insatisfacción de Hume con su tratamiento del problema de la identidad personal (2). Por su parte Antony Flew piensa que:

Por supuesto esta insatisfacción fue para Hume una buena razón para no exponer por segunda vez su consideración de este asunto ante el público. Para nosotros, sin embargo, es una buena razón para valorar su primera consideración. Podemos utilizarla para aprender que no es posible hacer lo que Hume estaba tratando de hacer, y por qué no se puede. Seguramente se introdujo en este laberinto como consecuencia de su errónea suposición de que las personas son algo así como disposiciones incorpóreas de experiencias. Así, lo que él consideró como el intento fracasado de descubrir la naturaleza de la identidad personal, puede ser contemplado por nosotros, de modo mucho más práctico, como una investigación provechosa que sugiere la imposibilidad de asignar sentido a la noción de existencia personal incorpórea (3).

Es muy posible, por tanto, que el hecho de que todavía hoy se siga considerando la filosofía de Hume en términos negativos, tenga mucho que ver con el reconocimiento, por su parte, del fracaso en la solución del problema de la identidad personal, tal como se admite en el Apéndice: "...al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la identidad personal, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si ésta no es una buena razón general en favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia."(4)

Pero admitir que Hume reconoció su fracaso en el tratamiento del problema de la identidad personal, no significa

que, con ello, reconociese el fracaso de su filosofía, ni mucho menos que considerase que su análisis de la cuestión fuese por completo estéril y, en consecuencia, digno de ser ocultado, como si de algo vergonzoso se tratase.

De que nuestro autor no consideró su filosofía fracasada después del Treatise da buena prueba el tono triunfalista al que acabamos de referirnos en la Enquiry. Del mismo modo es falso que Hume no se atreviese a exponer el problema de la identidad personal por segunda vez, como si pretendiese ocultarlo. Si esto fuera así, en el Abstract habría silenciado toda referencia a esta cuestión, pues en él se promete no desarrollar más que un solo argumento, el concerniente a nuestro juicios sobre causas y efectos, y sin embargo, la referencia aparece del modo más claro y descarnado:

Este autor -escribe Hume hablando de sí mismo en tercera persona- asegura que el alma, tal y como podemos concebirla, no es más que un sistema o una serie de percepciones diferentes -calor y frío, amor y cólera, pensamientos y sensaciones-, todas reunidas pero sin perfecta simplicidad o identidad alguna (5).

A continuación relaciona explícitamente esta crítica con la doctrina cartesiana de que el pensamiento es la esencia del alma, afirmando que esto es algo ininteligible, pues "el alma no es una substancia en la cual inhieran las percepciones" (6). Lo que pone de relieve una de las intenciones fundamentales de la crítica de Hume a la identidad personal: la de quitar el soporte que servía de fundamento a los argumentos que, mediante la unidad y la simplicidad del alma, pretendían demostrar su inmortalidad. De ahí esa insistencia en el Treatise por denominar a la mente haz, montón o colección de percepciones. Sabemos que el propio Hume, ansioso de conseguir el beneplácito del obispo Joseph Butler, amputó y mutiló del Tratado las implicaciones teológicas más escandalosas (7), tales como el capítulo

"De los milagros" que aparecería posteriormente publicado en la Enquiry. No es improbable que, del mismo modo, estas consecuencias del análisis del problema de la identidad personal, fuesen voluntariamente omitidas por Hume. Pero no será éste el caso del Abstract, escrito precisamente para llamar la atención del público, y donde el problema es directamente relacionado con la filosofía de Descartes. Ni mucho menos lo será el de los ensayos que, seguramente debido a la gravedad de sus consecuencias teológicas, el propio Hume dejó sin publicar, pero que sus amigos conocían por copias manuscritas. Este es el caso del ensayito "Sobre la inmortalidad del alma", en el que se discuten los argumentos metafísicos, físicos y morales que pretenden demostrar tal hipótesis. A propósito de estos escribe Hume:

Los argumentos metafísicos suponen que el alma es inmaterial y que al pensamiento le es imposible pertenecer a una substancia material. Pero justamente la metafísica nos enseña que la noción de substancia es completamente confusa e imperfecta, y que no tenemos ninguna otra idea de substancia, más que la de un agregado de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido (8).

La crítica a la substancialidad del alma ya estaba hecha en el Tratado, ahora por tanto sólo era necesario sacar las consecuencias que allí se dejaban a la audacia del lector. Otra de estas consecuencias parecía tocar directamente la idea de Dios: si concebimos a Dios como un espíritu, como un ser inteligente semejante a nuestra alma, la crítica de la identidad personal se hacía fácilmente extensible a nuestro concepto de Dios. No deja de ser curioso que esta consecuencia la saque, en los Diálogos sobre la religión natural, el piadoso Demes:

Fíjate Cleantes, qué es lo que realmente afirmas cuando representas a la divinidad como algo semejante al espíritu y al entendimiento de los hombres ¿Qué es el alma del hombre? Un compuesto de varias facultades, pasiones, sentimientos, ideas -unidas ciertamente en un solo yo o persona pero distintas, sin embargo, unas de otras. Cuando razona, las ideas que forman

parte de su discurso se acoplan de una determinada manera o en un cierto orden que no se conserva completo ni un momento, sino que inmediatamente deja lugar a otra disposición. Surgen nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevos afectos, nuevos sentimientos que hacen cambiar continuamente el escenario de la mente y producen en ella la variedad más grande y la sucesión más rápida que se pueda imaginar (8). ¿Cómo es esto compatible con esa inmutabilidad y esa simplicidad perfecta que todos los verdaderos teístas atribuyen a la divinidad? (9)

Con todo esto no puede cabernos ninguna duda de que la intención de Hume, al plantear su crítica de la identidad personal, era básicamente teológica: por una parte eliminar los argumentos que, como los de Descartes, pretendían demostrar la inmortalidad del alma humana a partir de su unidad y su simplicidad; por otra -aunque esta aplicación es tardía-, criticar las concepciones antropomorfistas de Dios, que lo representaban como espíritu o como inteligencia. Con respecto a estas intenciones en absoluto podemos considerar fracasada o estéril la crítica de Hume, ni podemos seriamente defender que no la sometió por segunda vez a la consideración del público. Pero entonces ¿por qué consideró él mismo mal resuelta esta crítica? Si sus aplicaciones y sus intenciones se concluyen con éxito a partir de ella, ¿por qué el propio Hume la juzga insuficiente y, sobre todo, por qué los comentaristas la toman como índice del fracaso de su filosofía?

Rábade explica este último extremo por el carácter fundante, que atribuye al yo o a la mente, de toda la metafísica empirista de Hume:

Todo el largo libro I del Treatise resulta una construcción a la que no dudaríamos en calificar de globalmente coherente, pero exigitiva de un fundamento sustentante de las percepciones y de su dinamismo relacional. Ese dinamismo parece inútil intentar buscarlo en las cosas ya que, de entrada, las percepciones no tienen por qué estar en conexión con las cosas. Parecería arbitrario poner el fundamento en las percepciones mismas, ya que esto sería ir más

allá de la pura inmediatez en que se me ofrecen y hasta se me imponen. Ese fundamento era de esperar que lo tendríamos que encontrar en el yo, en la mente, en el alma -es indiferente el nombre (10).

Por consiguiente, el fracaso en la explicación del yo constituye -en opinión de Rábade- la clave del fracaso de toda la filosofía de Hume. Ya hemos discutido esa pretensión de que la filosofía de nuestro autor pueda considerarse una filosofía fracasada, por lo que no nos ocuparemos más de ella. Si examinaremos, sin embargo, los motivos por los que Hume consideró mal resuelta la discusión de la identidad personal, y el problema de si la insatisfacción por esta cuestión es la responsable del pesimismo que caracteriza la Conclusión del libro I del Tratado o -lo que viene a ser lo mismo- si para Hume el yo es el fundamento de toda la metafísica empirista.

Lo primero que se debe observar es que Hume considera el problema de la identidad personal como un caso específico del problema de la identidad en general. Es por eso por lo que, para examinar el asunto con detenimiento, se ocupa en primer lugar "de la identidad que atribuimos a plantas y animales, pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona" (11). De este modo la identidad personal se muestra, como toda otra identidad, como una ficción de la imaginación: "La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares." (12)

Vale la pena observar que, a lo largo de toda esta sección del Tratado, en ningún momento da Hume muestras de insatisfacción o de fracaso. Por el contrario, aquí la cuestión parece resolverse satisfactoriamente, pues de lo que se trata es de buscar la impresión correspondiente que da origen a la idea

del yo. El problema parece ser pues de clasificación: ¿de qué tipo es la impresión que produce la idea de yo? ¿De sensación o de reflexión? Si fuese una impresión sería un color, un sonido, un sabor; si fuese de reflexión, la idea de yo procedería entonces de una pasión. Pero ninguna de nuestras impresiones o pasiones es constante e invariable, mientras que la idea de yo exige una constancia, y, además, todas estas pasiones y percepciones parecen estar referidas a ella, mientras ella no se identifica con ninguna. Por este motivo tal vez deberíamos concluir que "la idea de yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra, y que, en consecuencia, no existe tal idea" (13).

Pero esta no es la conclusión definitiva de Hume, por lo que a esta sección respecta. Puesto que nuestra idea de yo o de persona no parece provenir de alguna impresión correspondiente, habrá de originarse entonces en alguna relación de ideas. Y esto es justamente lo que nuestro autor encuentra, al mostrarnos que esta idea se origina como producto de las relaciones de semejanza y causalidad en la memoria. "La memoria no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción, al producir la relación de semejanza entre las percepciones." (14) Por lo que se refiere a la causalidad, la idea que tenemos de la mente es la de un sistema de percepciones unidas entre sí por esta conexión:

A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas sin perder su identidad (15).

Así, con esta solución de la identidad personal, entendida como "a republic or commonwealth", nuestro autor considera

concluída la disputa, sin dar en ningún momento muestras de insatisfacción, ni mucho menos de fracaso. Por lo demás el problema se estudia como un corolario del sistema, no como su fundamento. Aparece como uno más de los elementos en disputa, cuando se discute de las ideas de substancia y accidente y otras más de la filosofía antigua (tales como las cualidades ocultas o el horror vacui), o cuando se discuten los argumentos en favor de la inmaterialidad, simplicidad o inmortalidad del alma, presentados por la filosofía moderna. Cuando Hume se ocupa de la cuestión del fundamento de su sistema habla siempre en el Tratado de impresiones e ideas y de sus relaciones correspondientes, no del yo o persona, como Descartes.

Por ello, tratar de unir el tono melancólico, característico de la Conclusión del libro I, a la sensación de fracaso con respecto al problema de la identidad personal, es un artificio engañoso, generado sin duda por la contigüidad de ambas secciones. Un efecto psicológico bien conocido por Hume. Pero se ha de observar que el reconocimiento de inconsistencias no aparece ni en esta sección de la identidad personal, ni en la Conclusión del libro I que la sigue, sino en el Apéndice general de la obra, publicado al año siguiente de la aparición de los libros I y II, no como conclusión del libro III, sino como balance crítico de los errores y aportaciones del Tratado. En él, tras una reflexión más madurada, Hume se da cuenta de que la memoria tampoco puede servir de fundamento a la identidad personal, pues por su parte la memoria tampoco consiste sino en percepciones discontinuas. Por lo demás, el pesimismo característico de la Conclusión del libro I tampoco hace alusión alguna a la discusión de la identidad personal, sino que tiene que ver con la sospecha de Hume de que su sistema será unánimemente condenado por teólogos y metafísicos, y con su insatisfacción al haber resuelto el problema de la causalidad, como una determinación de la mente y no como una conexión real entre objetos.

Además, si Hume se hubiese mostrado insatisfecho con respecto a su solución en el libro I, lo habría mostrado de alguna manera en el libro II, cosa que no sucede en absoluto. Es cierto que él mismo advierte que para considerar este problema "tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, y por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos" (16). Con lo cual la consideración teórica del problema debe separarse de su consideración práctica: mientras que para las pasiones, como las de orgullo y humildad, el yo está siempre íntimamente presente -pues sin la idea de yo a la que se refieren tales pasiones ni siquiera podrían existir-, para el entendimiento tal presencia ni es clara ni es evidente, y por ello es necesario dar una explicación de su origen. A pesar de ello, ambas cuestiones tampoco pueden estar completamente separadas, por lo que su desarrollo no deja de generar una inquietud en el lector y una sensación de incoherencia: mientras en el libro I se afirma que no tenemos ninguna impresión ni ninguna idea del yo, en el libro II escribe Hume: "Es evidente que la idea o, más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una impresión tan viva de nuestra propia persona, que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto." (17)

Para resolver esta contradicción Kemp Smith ha sugerido que, en realidad Hume en el libro II del Tratado, no se ocupa de la identidad personal, sino que, comprometido como estaba en principio con el problema de la ética, desarrolló y compuso la mayor parte del libro II antes de ocuparse de los problemas del conocimiento; por lo que el libro II se despliega en una consideración ingénua del problema de la identidad personal, que no aparecerá después en la valoración detenida (18).

Pero esta pretensión de Kemp Smith no parece encontrar argumentos más sólidos que permitan apoyarla. Pues, si es perfec-

tamente posible que el libro II del Tratado se pensase y se proyectase antes del libro I, no lo es que se redactase antes que éste, como lo prueban las diversas referencias que en el libro II se hacen al I. Lo que demuestra que Hume sí tomaba en consideración, al redactar definitivamente el libro II, los problemas examinados en el I, incluido el de la identidad personal. Como lo prueba la que Félix Duque, el traductor del Treatise, ha denominado "fórmula de compromiso" entre las opiniones sobre la identidad personal de los libros I y II. "Es evidente -escribe Hume al principio del libro II- que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestos tienen, sin embargo el mismo OBJETO. Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos conciencia íntima."(19)

Si en consecuencia Hume tiene presentes en el libro II las enseñanzas del libro I, incluídas las referidas al problema de la identidad personal, habrá que reechazar la hipótesis que sugiere una alteración en el orden de composición con respecto al orden expositivo. Esta hipótesis tenía como finalidad resolver la aparente contradicción que se da entre el tratamiento del problema del sujeto al final del libro I, con respecto al libro II, abogando en favor de un despiste o un descuido momentáneo que se justificaría plenamente si suponemos que Hume -influido como estaba por la filosofía de Hutcheson- se ocupó al principio de cuestiones morales, al componer la mayor parte del libro II, y sólo posteriormente se detuvo en la consideración de los asuntos epistemológicos. Pero ni esta suposición es evidente, ni aquella presunción de descuido justificable. Si, por el contrario, defendemos que nuestro autor es plenamente consciente en el libro II, de las aportaciones y de las soluciones por él propuestas a los problemas del libro I, la clave de esta contradicción habrá de buscarse en otro sitio.

Mi sugerencia es que Hume no encontró ninguna contradicción real en defender que, aunque el yo es el objeto propio e inmedia-

to de algunas pasiones y que, en cuanto tal, les está íntimamente presente, esta inmediatez y esta evidencia no es la misma para la conciencia. A pesar de ello, la conciencia también llega a formarse alguna idea del yo a través de la memoria. Si Hume no vive como contradictorios los tratamientos del problema al final del libro I, con los del libro II, se debe sin duda a que, al final del libro I, consideraba que la cuestión estaba satisfactoriamente resuelta. Sólo posteriormente, en una valoración general de su obra, llegará a la conclusión de que la memoria tampoco puede ofrecer un fundamento sólido a la identidad personal pues, en efecto, ella tampoco consiste sino en la sucesión de percepciones.

Con esta sugerencia además le restamos argumentos a todos aquellos que pretenden lecturas melancólicas o fracasadas de Hume, sirviéndose del artificio de unir el tono desencantado de la Conclusión del libro I con el tratamiento frustrado del problema de la identidad personal.

Por todo ello, pretender que la discusión de la identidad personal es la cuestión fundamental del empirismo, como suponen Rábade y Deleuze, no deja de introducir un nuevo equívoco en la interpretación de nuestro autor. Es bien sabido que en la Enquiry Hume no vuelve a plantear el problema de la subjetividad. Pero si lo hubiese considerado fundamento de su sistema, tendría que reaparecer de alguna manera. Y no vale decir que se avergonzaba de su modo de plantearlo, porque, por los mismos motivos, no lo habría traído a colación en ensayos posteriores. Por el contrario, es cierto que Hume se mostró insatisfecho con la solución del problema en el Tratado, pero si éste no vuelve a reaparecer en la Enquiry, es porque no se considera necesario para la exposición de su sistema. Cuando Hume, en una de las preguntas más profundas de toda la metafísica occidental, se pregunta por el fundamento (¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?), su respuesta

apunta en dirección a dos fenómenos, a los que se otorga la categoría de principios de la naturaleza humana, bien conocidos por sus efectos, pero poco estudiados hasta entonces: la costumbre y la creencia. Junto a ellos la discusión de la identidad personal aparece, en el contexto general de su obra, como un problema menor.

notas

- 1.- E. ed. S.B. p.2
- 2.- S. RABADE. Hume y el fenomenismo moderno, p. 315.
- 3.- A. FLEW. Hume's philosophy of belief, p. 5.
- 4.- T. III. Apéndice: p. 884-85; S.B. 633.
- 5.- Abstract p. 25
- 6.- ibid.
- 7.- Carta de Hume a Henry Home, 1.737. New Letters, págs. 2 y 3.
- 8.- "Of the immortality of the Soul", G.G. vol. IV, p. 399.
- 9.- D.R.N. IV. p.129; G.G. vol. II, p. 406
- 10.- Rábade. op. cit. p. 312
- 11.- T.I.IV.6. p. 401; S.B. 253.
- 12.- loc. cit. p. 409; S.B. 259.
- 13.- loc. cit. p. 399; S.B. 252.
- 14.- loc cit. p. 411; S.B. 261.
- 15.- ibid.
- 16.- loc. cit. p. 401; S.B. 253
- 17.- T.II.I.11. p.496; S.B. 317.
- 18.- vid. KEMP SMITH, op. cit. p. 106, nota 3.
- 19.- T.II.I.2. pp. 446-47; S.B. 277.

Conclusiones.

Nuestro trabajo comenzó, en cierto modo, con la discusión polémica de una imagen de Hume que parece haberse difundido mucho entre la tónica relativa a nuestro autor: la del filósofo que, abrumado y desesperado por los abstrusos problemas en que se encuentra sumido, incapaz de resolverlos de modo satisfactorio, decide optar por la actitud escéptica y abandonar finalmente la filosofía en favor de temas más gratos, menos áridos y, sobre todo, más populares.

Al explorar esta cuestión relativa al presunto fracaso de su filosofía, nos fuimos tropezando con problemas relacionados con éste. De este modo se valoró la posibilidad de que, tal vez en Hume, hubiese un cambio de intenciones. Parecía que incluso podría vislumbrarse tal cambio de intenciones en la diferente concepción del proyecto inicial. Así, mientras el Tratado de la Naturaleza Humana, en tono altanero, anunciaba en su Introducción la presentación de un sistema completo de las ciencias establecido sobre un fundamento casi enteramente nuevo, la Investigación sobre el Entendimiento parecía consolarse con una mera descripción de lo mental. Tal hipótesis abrió la sugerencia de que, acaso entre estas dos obras, hubiese un cambio considerable en la concepción de la ciencia: mientras que el Tratado hablaba pomposamente de una presunta Ciencia de la Naturaleza Humana, la Investigación, más humilde, se limitaba a hablar de una mera Geografía Mental. El examen de esta hipótesis nos llevó a un estudio más general de la concepción humeana de la ciencia. La consecuencia de este estudio fue doble: por una parte nos mostró que, tanto el Tratado como la Investigación, estaban inspirados por un mismo ideal y que, tanto la Ciencia de la Naturaleza Humana, como la Geografía Mental, eran descritas en términos semejantes, lo que nos permitió rechazar la hipótesis del cambio de intenciones;

pero por otra parte este estudio nos abrió la sugerencia de que, seguramente, el modelo de ciencia que nuestro autor tenía en mente, tiene más que ver con las ciencias sociales -y en concreto con la historia- que con las ciencias naturales, como una acaso atragantada lectura de Hume como filósofo newtoniano quería hacernos ver.

Lo procedente a continuación consistió en examinar detalladamente el método del que se servía esta Ciencia fundamento de todas las demás ciencias. Este examen del método logró mostrar con éxito que el verdadero método del que se sirve la Ciencia de la Naturaleza Humana no es, como pretenden unos, el análisis del lenguaje significativo, ni tampoco, como pretenden otros, la mera introspección psicológica. Fue el estudio del uso combinado de los tres principios de la Ciencia de la Naturaleza Humana, lo que nos permitió demostrar que el método de Hume es, a la vez, crítico y explicativo. Disolviendo por una parte el hechizo y la fascinación que ejercen sobre nosotros determinadas ideas y explicando, por otra, el origen psicológico de nuestra creencia en tales ideas. Modestamente estimo que la aportación más original de mi trabajo se encuentra justamente en este estudio del método de Hume.

Aclarar el método de Hume sirvió, es cierto, para mostrar en qué sentido éste era crítico, pero dejaba sin resolver la cuestión de en qué sentido era experimental. En particular no acababa de entenderse bien el carácter experimental de lo que él mismo denominaba "experimentos", muchos de los cuales no pasaban de ser meras suposiciones imaginarias, de imposible realización material. Esta pregunta (¿en qué sentido es experimental la Ciencia de la Naturaleza Humana?) de inmediato nos llevaba a preguntarnos por el concepto de experiencia en Hume: por una parte la experiencia parece ser algo meramente referido a percepciones mas, por otra, la misma experiencia permite fundamentar el conocimiento

objetivo y la ciencia. ¿Cómo era esto posible?

No fue muy sorprendente descubrir que en Hume funcionaba una doble concepción de la experiencia. Lo que sí lo fue, sin embargo, fue comprobar que prestaba muy poca o ninguna atención al problema de la fundamentación de ésta. Así los primeros principios de su ciencia encontraban serios problemas para legitimar su uso. Pero lo que más llamó nuestra atención fue comprobar que la que aparentemente era la doctrina oficial de la experiencia, la de las impresiones e ideas, no desempeñaba en nuestro autor sino un papel secundario.

Puesto que la intención central de Hume era la de proporcionarnos un sistema completo de las ciencias establecido sobre un fundamento casi enteramente nuevo, pudimos mostrar que este nuevo fundamento era la experiencia, pero no la experiencia entendida en sentido subjetivo (la de las impresiones e ideas) -como muchos comentaristas han pretendido, sin darse cuenta de que la reducción humeana de toda la experiencia a percepciones no era más que una reducción metodológica-, sino la experiencia entendida en sentido objetivo: la que funda la ciencia y la observación, y la que nos permite dar credibilidad a los relatos de viajeros tanto como a la información que recibimos a través de los libros. Este era el verdadero concepto de experiencia de Hume: su fundamento y su legitimidad eran la práctica cotidiana, y sus problemas específicos poco o nada tenían que ver con distingos entre percepciones, sino más bien con la racionalidad de nuestras creencias.

Sin embargo esta concepción de la experiencia permitió leer e interpretar a Hume en un sentido positivista. Vimos hasta qué punto esta interpretación no carecía de fundamento, por cuanto el pensamiento de Hume no sólo posibilita el funcionamiento de la ciencia experimental, sino también

por la multitud de elementos de su filosofía utilizados posteriormente por el llamado "positivismo lógico". Mas esta lectura comprometía la posición de Hume en otro sentido bastante discutible, por cuanto presentaba a nuestro autor como enemigo declarado de la metafísica, siendo así que Hume consideraba que la Ciencia de la Naturaleza Humana era la verdadera metafísica. Pero él no sólo consideraba su propia filosofía como metafísica, sino que además tampoco defendió nunca esa sumisión religiosa a la autoridad de lo fáctico, característica de los autores positivistas. Por el contrario, le concedió a la razón un papel privilegiado a la hora de determinar qué debe considerarse como un hecho y qué no.

Pero, si consideramos entonces la doble función de la razón y la experiencia en la filosofía de Hume en el sentido de posibilitar el conocimiento objetivo, ¿qué queda entonces para nosotros de su tan traído y llevado escepticismo? En ningún modo podemos negar, sin incurrir en una grave injusticia interpretativa, la importancia que el escepticismo tiene en la filosofía de nuestro autor. Entre sus escritores favoritos siempre hay que destacar a los escépticos. Hume se consideraba a sí mismo escéptico y habla de su Tratado de la Naturaleza Humana como si fuera una obra de filosofía escéptica. Cabe entonces preguntarse qué clase de escepticismo es éste que puede ser leído, sin demasiada violencia, como positivismo. Es cierto que Hume se reconoce como escéptico, pero también lo es que, en multitud de ocasiones, critica el escepticismo radical, no sólo como imposible de mantenerse teórica y prácticamente, sino incluso como ridículo, fanático y disparatado. Pues es la propia naturaleza humana (el instinto y la costumbre) la que nos impide llevar estas convicciones escépticas radicales más allá de la mera especulación. La naturaleza es la que nos salva del escepticismo obligándonos al razonamiento, lo mismo que nos obliga a respirar y a sentir. Todo ello parece

abonar la tesis de Kemp Smith, según la cual el escepticismo de Hume se salva en realidad mediante el recurso al naturalismo. Pues, aunque nuestra débil razón sea incapaz de alcanzar conocimiento cierto alguno, sin embargo la naturaleza nos permite pensar y actuar, a pesar de esta deficiencia. Esta pretensión de Kemp Smith sería justa y atinada, si no es porque convierte a Hume en un autor irracionalista-cosa que en realidad nunca fue- y en un adorador acrítico de la naturaleza. Pero Hume no sólo fue uno de los primeros autores de su tiempo en mostrar la ambigüedad del concepto "naturaleza" (lo que si bien no desmiente su calificación de naturalista, no tolera sin embargo en modo alguno la malevolencia de acrítico), sino que además fue un defensor comprometido de la razón y del racionalismo. Dentro de esta interpretación irracionalista parece haber encontrado cierto eco la lectura de Hume como filósofo del sentido común. Nada me parece más disparatado.

De este modo alcanzamos el segundo objetivo central de nuestro trabajo: desmentir las interpretaciones irracionalistas de nuestro autor y mostrar, frente a ellas, en qué consiste su compromiso racionalista. Esta tarea se concibió en primer lugar como un examen del concepto de razón; mas en segundo lugar, no pudo sino organizarse en la forma de una discusión directa de la interpretación del papel de la razón en Hume, tal como la proponía uno de los comentaristas más autorizados de nuestro autor: Norman Kemp Smith. En efecto, Kemp Smith afirma que la enseñanza central de la filosofía de Hume es la de que la razón ha de estar subordinada a nuestras creencias naturales en el ámbito teórico, y ha de ser la esclava de las pasiones en el terreno de la práctica. Ambas opiniones son aquí sistemáticamente discutidas, hasta el punto de que, frente a la tópica interpretación de Hume como autor empirista, no sentiremos ya ningún empacho en hablar de él como racionalista. Estimo que otra de las mayores consecuencias de mi trabajo es la de que

permitirá hablar sin rubor -y sin la falsa apariencia de ser un mero juego de palabras- del racionalismo de Hume.

¿Es la enseñanza central de Hume en teoría del conocimiento la de que la razón ha de estar subordinada a nuestras creencias naturales? Popkin, el historiador del escepticismo, apoya esta tesis afirmando que nuestra razón necesita agarrarse a determinados instintos naturales e irracionales. Pero esta opinión abre un problema de interpretación bastante grave; pues al someter la razón a la mera creencia irracional, se vuelve imposible la distinción entre las opiniones racionales y las meramente supersticiosas, y con ello también se hace imposible distinguir entre las opiniones del sabio -o las del científico- y las del vulgo, lo mismo que entre filosofía y religión, ciencia y mera opinión.

No deja de ser sorprendente que estas lecturas irracionistas se inspiren justamente en la doctrina de la creencia que procede de nuestras inferencias de causas y efectos, pues Hume no sólo afirma que sólo a esta relación filosófica de la causalidad la podemos denominar propiamente razonamiento, sino incluso que es la más fuerte de todas las especies de razonamiento.

Por lo demás, Hume no pudo defender la plena subordinación de la razón a las creencias naturales, pues en primer lugar, la razón es capaz de producir creencias y, en segundo lugar, la diferencia entre ficción y convicción sería depende de la reflexión y de las reglas generales. Lo que demuestra que para él ni todas nuestras creencias son puramente irracionales e instintivas, ni la razón se ha de someter a ellas. Por ello es por lo que en su opinión es posible mantener creencias racionales en religión, y por ello también es posible la crítica de las creencias irracionales; es decir, es posible la crítica de la superstición desde la razón. Para Hume la razón no se somete a la creencia; por el contra-

rio, es ella, apoyándose en la experiencia la que establece lo que es razonable creer. Si no se comprende este carácter experiencial de la razón, tampoco se podrá comprender el racionalismo de Hume. De hecho el racionalismo humeano acaba por calificar de errónea o de superficial a la tradicional distinción entre razón y experiencia.

¿Es cierto, en segundo lugar, que la máxima central de la ética de Hume es la de que la razón es y solamente debe ser la esclava de las pasiones?

Hume criticó, sin duda, el racionalismo moral que pretende fundar toda la moralidad en la razón. De aquí surgieron los ataques y las burlas más severas a la vanidad de la razón. Pero lo cierto es que también trató de construir un sistema moral alternativo que en absoluto incurre en el burdo irracionalismo. Por ello su tarea es doble y, en el Tratado, intentará probar en primer lugar que la razón no tiene la primacía en el dominio de la voluntad y, a continuación, que las reglas de la moralidad no se fundan sobre la sola base de la razón. Mas, a pesar de esto, Hume no considera que la razón no ejerza ningún papel en la determinación de la conducta. Por el contrario, la adaptación de medios a fines, o la moderación y dirección de nuestras pasiones son también tareas de la razón.

Por lo demás, si la moralidad es más asunto del gusto que de la razón, lo cierto es que un estudio de la estética de Hume nos demuestra que también el gusto es asunto de la razón y que, lo mismo que podemos educar nuestra sensibilidad estética, del mismo modo podemos establecer criterios racionales que permitan fundamentar nuestros juicios estéticos.

Tras esta presentación de la filosofía de nuestro autor queda, sin embargo, una pregunta que parece surgir como

si de una última objeción se tratase: si su racionalismo crítico es tan evidente, ¿por qué se ha impuesto entonces la imagen de Hume como escéptico negativo?

El examen de esta cuestión nos obligó a profundizar en las fuentes de este malentendido y a descubrir una de las principales causas por las que se considera la filosofía de Hume no sólo como escéptica y negativa, sino además como una filosofía frustrada. Esta opinión se debe sin duda al aparente fracaso en la resolución del problema de la identidad personal, unido al tono melancólico de la Conclusión del libro I del Treatise. Sin embargo, nuestro trabajo defiende la teoría de que Hume resolvió satisfactoriamente el problema de la identidad personal en el libro I del Tratado, y que sólo posteriormente (en el Apéndice final publicado un año después de la edición del libro I, junto con los libros II y III, como conclusión final de toda la obra) Hume se mostró insatisfecho con su solución. Lo que prueba que el pesimismo de la Conclusión del libro I nada tiene que ver con la cuestión de la identidad personal. Además, si Hume hubiese estado insatisfecho con la solución del problema de la identidad personal en el libro I, lo habría hecho notar de alguna manera en el libro II, y esto no es así. En consecuencia, la interpretación generalizada del pensamiento de nuestro autor como escepticismo puramente negativo no pasa de ser el producto de un malentendido: la convicción de que no hay conocimiento sin sujeto y que, a falta de éste, toda especulación fracasa.

BIBLIOGRAFIA

1.- OBRAS DE HUME:

The philosophical Works of David Hume, edited by Th. H. GREEN y Th. H. GROSE. En 4 vols. Londres, 1.886. Reimpresión en Scientia Verlag. Aalen, 1.964.

A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Reimpreso a partir de la ed. original en tres vols. y editado por L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1.888 (reimpresión de 1.967)

An Abstract of Human Nature, 1.740: A Pamphlet hitherto unknown by David Hume, reimpreso con una introducción de J.M. KEYNES y P. SRAFFA. Cambridge, 1.938.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh. Editado por E.C. MOSSNER y J.V.PRICE. Univ. Press. Edimburgo, 1.967.

Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Reimpreso a partir de la ed. de 1.777, con Índice analítico, por L.A. SELBY-BIGGE. Tercera ed. con texto revisado y notas de P.H. NIDDITCH. Oxford at the Clarendon Press, 1.975

The Letters of David Hume. Ed. de J.Y.T. GREIG. 2 vols. Oxford, 1.932.

New Letters of David Hume. Ed. de R. KLIBANSKY y E.C. MOSSNER Oxford, 1.954.

The History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1.688. A new edition with the Author's last Corrections and Improvements. Ed. de T. CADELL, Londres, 1.786

MOSSNER. E.C. "Hume's Early Memoranda" 1.729-40: The complete text."en Journal of the History of Ideas. vol.IX, 1.948. pp. 492 - 518.

2.- EDICIONES EN CASTELLANO:

Tratado de la Naturaleza Humana. Prólogo, traducción y notas de Félix DUQUE. Editora Nacional, Madrid, 1.972.

Abstract. Introducción, traducción y notas de Alicia OLABUE-NAGA. Editorial Humanitas. Barcelona, 1.983.

Investigación sobre el conocimiento humano. Prólogo, traducción y notas de Jaime DE SALAS ORTUETA. Alianza Ed. Madrid, 1.981.

La Investigación sobre los Principios de la Moral se encuentra junto con Un Diálogo y el Abstract en la edición preparada por Dalma-
cio NEGRO PAVON para el Centro de Estudios Constitucionales (Madrid
1.982), en un volumen que lleva el título De la Moral y otros escri-
tos.

Ensayos Políticos. Selección de Ensayos a cargo Enrique
TIERNO GALVAN. Centro de Estudios Constitucionales, 2ª ed. Madrid,
1.982.

Los Diálogos sobre la Religión Natural y la Historia Natural
de la Religión, en traducciones de Horacio LOPEZ y Angel J. CAPELLETI
por una parte, y de Miguel A. QUINTANILLA. por la otra, fueron publi-
cados por la editorial Sígueme de Salamanca en 1.974, con un prólogo
de Javier SADABA.

Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo.
Edición y traducción de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza
Editorial. 1.985.

3.- TRABAJOS SOBRE HUME:

BENNETT, Jonathan. Locke, Berkeley, Hume. Central themes. Oxford,
Clarendon Press, 1.971.

BRICKE, John. Hume's Philosophy of Mind. Edinburgh. Edinburgh
University Press, 1.980.

BROILES, R. David. The Moral Philosophy of David Hume. La Haya,
Martinus Nijhoff, 1.969.

DELEUZE Gilles. Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del
anti-Edipo. Ed. original París, P.U.F. 1.953. trad. de Hugo Acevedo
Barcelona, Granica, 1.977.

- FLEW, Antony. Hume's Philosophy of Belief. Londres. Routledge and Kegan Paul, 1.961.
- FLEW, Antony. "Infinite divisibility in Hume's Treatise" en Rivista Critica, 1.967. pp. 457 - 71.
- FLEW, Antony. "Hume" en O'Connor, D.J. (ed.) Historia Crítica de la Filosofía Occidental. Trad. de Néstor Míguez. Buenos Aires. Paidós, 1.968.
- FLEW, Antony. "Hume y la necesidad histórica" en Teorema. vol. VI - 2, 1.976.
- FOGELIN, Robert J. Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature. London. Routledge and Kegan Paul, 1.985
- GARCIA ROCA, José. Positivismo e Ilustración: La filosofía de David Hume. Valencia. Universidad de Valencia, 1.981.
- GAY, Peter. The Enlightenment: An Interpretation. London. Weidenfeld and Nicholson, 1.967.
- JESSOP, T.E. "Some misunderstandings of Hume" en Révue Internationale de Philosophie, nº 20. 1.952.
- JESSOP, T.E. "Hume: philosopher or psychologist? A problem of exegesis" en Rivista Critica vol. IV, 1.967. pp. 418 - 435.
- JESSOP, T.E. "Sur l'interprétation de Hume" en Les études philosophiques. jan. - mars, 1.973.
- KEMP SMITH, Norman. The philosophy of David Hume. London. Macmillan, 1.941.
- LAIRD, John. Hume's Philosophy of Human Nature. London, 1.932. (reimp. en Handem Conn., 1.967).
- LEROY, A.L. David Hume. París, P.U.F. 1.953.
- LEROY, A.L. "Le rôle de David Hume dans la philosophie moderne". en Rivista Critica vol. IV, oct. - dic. 1.967; pp. 371 - 388.
- MALHERBE, Michel. La philosophie empiriste de David Hume. París, Vrin, 1.976.
- MALHERBE, Michel. Kant ou Hume (ou la raison et le sensible). París, Vrin, 1.980.
- MELLIZO, Carlos. En torno a David Hume. Zamora. Monte Casino, 1.978.
- MOSSNER, E.C. "The continental reception of Hume's Treatise" en Mind. January, 1.947.
- MOSSNER, E.C. The life of David Hume. Londres, 1.954. Reimpreso en Oxford, Clarendon Press, 1.970.

- MOSSNER, E.C. "Philosophy and Biography: The case of 'David Hume'" en V.C. Chappell (ed.), Hume, New York, Anchor Boock Ed. 1.966.
- MOSSNER, E.C. "The Enlightenment of David Hume" en Rivista Critica. vol. IV. 1.967. pp.388-400.
- NORTON, David Fate. David Hume. Common sense moralist, sceptical metaphysician. Princenton University Press. s/f.
- NOXON, James. La evolución de la filosofía de Hume. ed. original en Oxford, Clarendon Press, 1.973. trad. de Carlos Solís. Madrid, Revista de Occidente, 1.974.
- PASSMORE, J.A. Hume's Intentions 1ª ed. Cambridge, 1.952. Hay ed. revisada por el autor en Londres, Gerald Duckworth, 1.968
- POPKIN, Richard H. "Did Hume ever read Berkeley?" en Journal of Philosophy vol. 56. 1.959.
- POPKIN, Richard H. Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. ed. original New York, Humanities Press, 1.964. Nueva ed. ampliada en University California Press, 1.979. Traducción de J.J. Utrilla. México, F.C.R. 1.983.
- POPKIN, Richard H. "So Hume did read Berkeley" en Journal of Philosophy. nº 61. 1.964. pp. 773-78.
- POPKIN, Richard H. "David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism" en V.C. Chappell (ed) Hume. New York, Doubleday and Co. 1.966.
- RABADE ROMEO, Sergio. Hume y el fenomenismo moderno. Madrid, Gredos, 1.975.
- SALAS ORTUETA, Jaime de. El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume. Granada. Universidad de Granada. 1.967.
- YOLTON, John. "The Concept of Experience in Locke and Hume". en Journal of History of Philosophy. vol. I. 1.963 p.53-74.
- YOLTON, John W. Thinking Matter. (Materialism in Eighteenth Century Britain). Oxford. Basil Blackwell, 1.984.
- WILBANKS, Jan. Hume's Theory of Imagination. La Haya. Martinus Nijhoff, 1.968.
- WRIGHT, John P. The sceptical realism of David Hume. Manchester Manchester University Press, 1.983.
- ZABEEH, Farhang. Hume, Precursor of Modern Empiricism. The Hague. Martinus Nijhoff, 1.973.

4.- REVISTAS MONOGRAFICAS O RECOMPILACIONES DE ARTICULOS:

PEARS. D.F. (ed.) David Hume: a Symposium. Londres, Macmillan, 1.963

CHAPPELL, V.C. (ed.) Hume. Doubleday, 1.966

TODD, William B. (ed.) Hume and the Enlightenment. Edinburgh University Press, 1.974.

Révue Internationale de Philosophie vol. 30 nº 115-116 (1976)

Anales del Seminario de Metafísica, vol. XI. Madrid, 1.976.

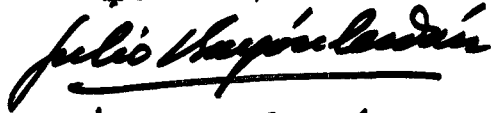
Journal of the History of Philosophy, vol XV, 4, 1.977.

REUNIDO EN EL DÍA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE, ACORDO CONCEDER
A LA PRESENTE TESIS DOCTORAL LA CALIFICACION DE Apto cum Laude
MADRID, 25. Marzo. 1987

EL PRESIDENTE,

EL SECRETARIO,


FDO: JAVIER MUGHERZA

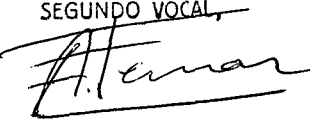

FDO: Julio Bayón

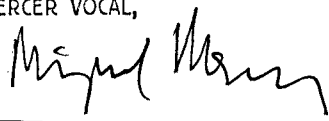
PRIMER VOCAL,

SEGUNDO VOCAL,

TERCER VOCAL,


DO: FRANCISCO JARAUTA


DO: ANTONIO FERRAZ


DO: MIGUEL MOREY