

DAVID HUME, HOY

I

Se cumple en este año de 1976 el segundo centenario de la muerte de David Hume. Y lo primero que llama la atención de quien quiera hoy registrar el significado de su persona y de su obra es la abundantísima bibliografía que en los dos últimos siglos ha ido acumulándose en torno al gran pensador escocés. Esta circunstancia dificulta en extremo la labor de poner en unas páginas cosas que no sean ya sabidas y que puedan contribuir —en cierta medida, cuando menos— a delinear el perfil humano e intelectual de Hume con mayor claridad. Se da entre nosotros la tendencia justificable de subrayar aquellos aspectos de la epistemología humeana que han hecho de su autor, de entre todos los pensadores del siglo XVIII, el de mayor actualidad en el orden filosófico¹. La modernidad de Hume, a la que se ha aludido tantas veces, se debe a una doble circunstancia: En primer lugar, la declaración kantiana que reconoce a Hume como el encargado de despertar al de Koenigsberg de sus duermevelas dogmáticas, ha sido, y todavía lo es para algunos, la frase feliz que por sí sola ha dado a Hume un lugar privilegiado en la historia del pensamiento de Occidente. El enorme prestigio que la figura de Kant disfruta en la Europa Continental sitúa a Hume en un puesto cuya importancia casi exclusiva radica en ser vía de paso. A fuerza de mirar a Hume desde Kant y de no añadir a la cuenta del primero ninguna otra cifra de importancia, ha quedado el filósofo de Edimburgo, para muchos, relegado a la ingrata condición de pensador transicional en el que rara vez merece la pena hacer un alto.

La segunda circunstancia que explica —con mayor razón, según pienso— la actualidad de Hume, es el tono de algunas filosofías que por el mundo corren en estos tiempos. El moderno positivismo, tan popular en los círculos de la filosofía anglosajona, recurre con no poca frecuencia a Hume, más que a Mill, cuando quiere buscar los indicios de su simiente histórica. Esa busca es legítima, y a ella se han dedicado recientemente no pocos estudios, algunos de indudable valor². Mas, con ser importante, la cuestión de reconocer en Hume un precedente de movimientos filosóficos estrictamente actuales nos pone a pique de volver a las andadas y de transitar por el filósofo escocés sin detenernos apenas en él.

1 Véase, Enrique Tierno Galván, *Prólogo a David Hume, Ensayos Políticos* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1955).

2 Cito uno de ellos: Ferhang Zabeeh, *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, segunda edición (Martinus Nijhoff, La Haya 1973).

No creo yo que se pueda hoy en día ser rigurosamente humeano. Las críticas —las críticas serias, me refiero— que aquí y allí han venido haciéndosele, ponen en entredicho buena porción de sus afirmaciones. Pero sí se puede, a mi juicio, tratar de entender lo que, con vocablo apropiado al caso, John Passmore ha llamado «las intenciones» de Hume³.

Lejos de considerar exclusivamente algunos capítulos de la noseología humeana que han hecho de nuestro autor *el inspirador del empirismo moderno*, lo que aquí se pretende es poner también de relieve otras actitudes de un Hume cuyo compromiso vital jamás estuvo ausente de sus empresas filosóficas. Conviene insistir en ello: aunque cronológica y culturalmente sumergido en el Siglo de las Luces, el racionalismo humeano nunca dejó de sipeditarse —y, a veces, a un alto precio— a las exigencias de la *vida* personal o colectiva.

Como certeramente ha señalado E. C. Mossner, fue nota distintiva de la personalidad intelectual de Hume el no perder nunca contacto con el gran público, a pesar de que muchos capítulos de su vasta obra parecerían deber estar reservados a un reducido grupo de especialistas⁴. Evidentemente, no todos los escritos de Hume, y, en especial, los que componen su filosofía crítica, son fácilmente asimilables para el lector no especializado. Pero sí es posible decir que, en conjunto, es la obra de Hume de un carácter abierto, ausente de hermetismos, y presidida siempre por un alto propósito literario. Es acaso Hume uno de los últimos grandes humanistas que ha producido la cultura europea. Y siendo ésta una nota definitoria de su pensamiento y de su carácter, resultaría pertinente, antes que nada, referirnos por un momento a ella.

Dejando aparte las necesarias excepciones, se echa de ver, decíamos, que la copiosa bibliografía a que ha dado lugar la obra humeana, ha solido pasar por alto lo que, a ojos del propio Hume, fue guía suprema de su empresa intelectual. Son los estudiosos de Hume, en su gran mayoría, refractarios a tomar en cuenta otra cosa que no sea la misma mecánica del sistema humeano, los aciertos y fracasos de un, llamémosle así, cuerpo de doctrina que, dada su incuestionable influencia en planteamientos filosóficos posteriores, requiere todo un aparato de análisis y comentarios dirigidos a esclarecer sus raíces, sus deducciones y, en una palabra, sus contenidos estrictamente científicos. Necesario como en este tipo de labor interpretativa, me inclino, sin embargo, a sospechar que, en el caso de Hume, la tarea de los críticos ha ignorado una y otra vez el propósito global y unificador que anima cada parte de lo que Hume nos dejó escrito.

David Hume fue, por encima de todo, un «hombre de letras» —como él mismo se declara en múltiples ocasiones—, cuya función *primordial* no consistió en proponer nuevos modos de afrontar tales o cuales problemas planteados por la ciencia y la filosofía. Se esté o no se esté de acuerdo con su visión del mundo, debe registrarse que ésta estuvo siempre dirigida, en último término, a procurar una solución práctica y una línea de comportamiento al servicio de la comunidad humana. En una

3 John Passmore, *Hume's Intentions* (Cambridge University Press, 1952).

4 Véase E. C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford University Press) p. 3.

sociedad en la que, pese a las estridencias de ciertos grupos de «entusiastas», la moral había perdido su vinculación a la auténtica fe religiosa, Hume se afaná en construir, para bien o para mal, un nuevo código de valores que viniese a suplantar el que entonces era abrazado por rutina o conveniencia.

La transformación buscada por el humanista Hume podría aplicarse a tres órdenes diversos que, aunque vinculados entre sí, el propósito de este ensayo hace aconsejable separarlos en tres categorías: la de lo filosófico-especulativo, la de lo histórico-sociológico y la de lo moral-religioso. A pesar de que esta división es en cierto modo arbitraria, vamos a conservarla. Pero no estaría de más volver a subrayar que Filosofía, Historia, Sociología, Moral y Religión son disciplinas cuyo último sentido habría de ser forzosamente el de contribuir al mejor y más completo desarrollo de la naturaleza humana: es esto algo que Hume tuvo, y con singular claridad, presente en todas y cada una de las facetas de su pensamiento.

II

Es evidente, como hace un momento señalábamos, que el legado filosófico de Hume se extiende hasta nuestros días. Vano sería el intento de hacer aquí un estudio completo de todas aquellas doctrinas cuyas encuentran eco en no pocos planteamientos de la filosofía actual. Sin embargo, conviene dejar constancia de algunas influencias humeanas, y bueno será que tratemos de tender un puente entre determinados resultados obtenidos por Hume, y los que se deben a ciertos pensadores de nuestra hora.

1. Llamemos *Principio de Correspondencia*, en el sistema humeano, aquél que establece la supeditación de las ideas a las impresiones sensibles. La formulación de tal Principio, tal y como aparece en el *Tratado*, es la siguiente:

Todas nuestras ideas se derivan de impresiones simples a las que se corresponden y a las que exactamente representan⁵.

Con anterioridad, Hume ha establecido que todas las ideas complejas son, en última instancia, reductibles a las simples, ya que aquéllas no son otra cosa que una combinación de éstas.

Tomando, pues, en su sentido más estricto, lo que con el *Principio de Correspondencia* quiere decirse, cada idea debería poseer su significado en la impresión que la originó. Es decir: si queremos averiguar el contenido de una idea —y las ideas se expresan con términos— hemos de buscar su impresión correspondiente. Perseguir el significado de una idea simple es rastrear la impresión simple que la precede. Y así, si nos proponemos, por ejemplo, enseñar a un niño el significado de los términos «rojo» o «blanco», deberemos mostrarle esos colores.

5 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Selby-Bigge Ed., Oxford 1888) p. 4.

De esta aplicación del *Principio* podemos concluir que, para Hume, aquellas palabras que tienen significado son palabras que expresan ideas originadas en una impresión. Una idea que no ha sido originada por una impresión es, salvo rarísimas excepciones⁶, una entidad dudosa. Y la palabra que expresa una entidad tal es una palabra que carece de significado. Algunas expresiones denotan ideas simples, y otras denotan ideas complejas. Pero como las ideas complejas pueden resolverse en ideas simples, todas las expresiones —si tienen significado— han de encontrar esa final correspondencia.

Es importante señalar que este criterio de significación, y aun contando con su simplicidad, ha sido propuesto por insignes representantes del empirismo moderno⁷.

Schlick, en una primera etapa de su pensamiento, recomienda lo siguiente a la hora de establecer un criterio de significados:

Para encontrar el significado de una proposición tenemos que transformarla mediante la introducción de definiciones sucesivas hasta que, finalmente, sólo contenga palabras que no puedan ser definidas y cuyos significados puedan darse mediante una demostración directa⁸.

Asimismo, Bertrand Russell, en su obra *Mysticism and Logic*, parece estar de acuerdo con semejante criterio:

Cada proposición que podemos entender debe estar compuesta de elementos constitutivos con los que nosotros estemos familiarizados⁹.

Principio de Correspondencia y Criterio de Verificación, si se toma este último del modo que acaba de exponerse, ofrecen, pues, profundas similitudes. Y no parece aventurado afirmar que el segundo no es otra cosa que una nueva versión del primero. La única diferencia que habría que tener en cuenta estribaría en lo siguiente:

Según Hume, toda última constatación debe ser remitida al comprobante de la experiencia. Ahora bien: ¿de qué experiencia se trata? Para Hume, encontrar el significado de una idea consiste en hallar su impresión correspondiente. Eso quiere decir, en otras palabras, que Hume no subordina la imagen mental a la cosa, tal y como ésta existe en la naturaleza, sino que la hace depender de un contenido de conciencia. La idea, para Hume, es un contenido de conciencia que se ve posibilitado por otro contenido de conciencia, a saber, la impresión sensible. Más propiamente, la idea o imagen mental viene a ser *la misma* impresión sensible, con un menor grado de fuerza y vivacidad.

Por su parte, el *Criterio de Verificación* en esta primera forma establece que el último comprobante de una idea, o de la palabra que sirve

6 Véase, por ejemplo, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 198.

7 Siguiendo en esto a F. Zabeeh, entiendo por «empirismo moderno» algo que, en un amplio sentido, incluiría bajo sí el Positivismo Lógico, el Atomismo Lógico y el Análisis Filosófico.

8 Texto citado por Paul Marhenke en *The Criterion of Significance* (Presidential Address, Pacific Division of A.P.A., 1949).

9 Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (Logmans, Green and Co., 1921) p. 219.

para expresarla, habrá de conseguirse mediante la demostración directa de aquello de lo que se habla. Ese será el único modo de garantizar el significado de los términos.

Ambos criterios, por consiguiente, tienen un marcado sabor empirista, y en eso coinciden. Difieren, por el contrario, en la interpretación que uno y otro dan de la experiencia. Para Hume, hablar de *experiencia* equivale a hablar de percepciones de la mente. El empirismo de Hume podría calificarse de *empirismo subjetivo*. El empirismo que subyace bajo el *Criterio de Verificación* no se funda ya en los contenidos de conciencia, sino que establece que la materia, y, en general, el mundo de las realidades físicas es previo a cualquier operación del pensamiento. Este *empirismo objetivo* postula la existencia de un repertorio exterior de realidades sensibles, de realidades físicas, puestas ahí, como último punto de referencia.

Vista esta primera formulación del *Criterio de Verificación*, es preciso ahora detenerse en las modificaciones a las que éste fue sometido. En el intento de procurar una teoría de significados más precisa, pero sin apartarse de la convicción de que significado y experiencia han de guardar una estrecha relación, Schlick formula su bien conocido *Criterio de Verificación*: «Una proposición tiene significado si, y sólo si es posible especificar las circunstancias en las cuales la proposición es verdadera». Así expuesto, el principio no se limita a decir que una proposición debe estar compuesta de términos susceptibles de una definición ostensiva. Puede haber, en efecto, proposiciones cuyos términos son susceptibles de una definición ostensiva y que, sin embargo, carecen de significación. Por ejemplo, si yo digo que *la cuadruplicidad bebe dilataciones*¹⁰, me hallo ante una proposición cuyos términos son perfectamente verificables. Y, sin embargo, esa proposición carece de significado alguno.

La cuestión es ahora averiguar si esta nueva formulación puede encontrar también sus raíces en planteamientos anteriores. Y, he aquí que, como a continuación veremos, cabe encontrar en Hume una aproximación al asunto que no queda muy lejos de esa nueva formulación del *Criterio de Verificabilidad* a la que hace un momento nos referíamos.

Farhang Zabeeh, en su libro *Hume, Precursor of Modern Empiricism*¹¹ estudia con detenimiento este particular y llega a la conclusión primera de que, para Hume, aunque es necesario que las expresiones lingüísticas denoten impresiones, es posible que esas expresiones sean empleadas en un contexto que carece de significado. De la argumentación de Zabeeh nos interesan aquí dos puntos, y a ellos nos vamos a referir brevemente:

En la *Investigación* de 1748, cuando Hume trata el asunto de la *hipótesis religiosa*, afirma que la hipótesis religiosa es vana, no porque los términos empleados para expresarla no se correspondan a impresión sensible alguna, sino porque la teoría que esa hipótesis comporta carece de la más mínima consecuencia observable. De tal forma, que ningún tipo de evidencia podría confirmar o desmentir la teoría. Esto, traducido

¹⁰ Ejemplo utilizado por Paul Marhenke, *ibid.*

¹¹ Véase nota 2.

en términos de Schlick, significa que es lógicamente imposible especificar las circunstancias en las que la proposición es verdadera.

Con palabras de Hume, la cosa es así:

...ningún hecho nuevo puede ser inferido de la hipótesis religiosa; no hay asunto previsto o anunciado; no hay recompensa esperada o castigo temido, además de lo que ya es conocido por la práctica y la observación¹².

Tal es, justamente, la postura que en torno a la hipótesis religiosa obra a la base del moderno empirismo:

Los principios de la metafísica y la teología no se presentan como simples conjeturas acerca de hecho alguno de experiencia, sino como afirmaciones que trascienden esos hechos y son, por consiguiente, acomodables a cualesquiera de ellos. Resultan, por tanto, estrictamente irrefutables o infalsables¹³.

Es esa irrefutabilidad o infalsabilidad de ciertas proposiciones lo que las convierte en algo que queda al margen de un lenguaje científicamente válido. La versión que Javier Muguerza nos presenta de la parábola de Wisdom puede servirnos para ilustrar lo anterior:

Dos exploradores, A y B, llegan a un claro de la selva donde crece un gran número de flores. Uno de ellos, el explorador A, dice al otro: «¡Mira qué mancha de flores! Sin duda esto es obra de un jardinero». El explorador B contesta: «No lo creo». A y B deciden apostarse y vigilar, pero pasan los días y el jardinero no aparece. «¿Ves cómo no hay jardinero?», apunta B. «Sí lo hay», responde A. «Lo que sucede es que se trata de un jardinero invisible». «En ese caso», propone B, electrifiquemos los límites del claro y esperemos a que una señal de alarma conectada con los cables del tendido nos avise de su presencia». Lo hacen así, mas la señal permanece muda. El explorador A, no obstante, continúa imperturbable: «Se trata de un jardinero invisible, intangible, insensible a la corriente eléctrica, pero cuida de su jardín; ya ves cómo florece». Transcurre algún tiempo, sobreviene un período de sequía, las flores comienzan a agostarse. El explorador B aprovecha la ocasión y pasa a la ofensiva: «Y ¿qué dices ahora? ¿Qué hay del amor del jardinero a su jardín?». «Bueno —respondería A— parece que no lo cuida, pero se trata sólo de manifestar su libérrima voluntad. En el fondo yo sé que lo ama y no lo deja de su mano». Al llegar a este punto, B, el explorador escéptico, no podría por menos de enfadarse y exclamar: «Pero hombre, ¿qué queda de tu primera afirmación? ¿En qué se diferencia lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, perpetuamente inaprensible, etc., de un jardinero imaginario e inexistente? ¿Cómo puedes decir que *sabes* que existe, si ocurra lo que ocurra, crezcan las flores o se agosten, en todo ves una confirmación de su existencia? Nadie llamaría a eso *conocimiento* en el sentido usual del término»¹⁴.

La parábola continúa, pero no es preciso reproducir más. Lo que con ella quiere decirse es que cualquier cambio en el curso de la naturaleza es compatible con una teoría providencialista. La actitud del

¹² *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals* (Selby-Bigge Ed. Oxford 1951) p. 146.

¹³ J. Muguerza, 'El Problema de Dios en la Filosofía Analítica', *Revista de Filosofía*, 96-99 (1966) p. 321.

¹⁴ Cit. por Javier Muguerza, *ibid.*, pp. 321-22.

explorador B representa la actitud —de raigambre decididamente humana— que consiste en no atribuir a la hipótesis religiosa un carácter de auténtico conocimiento, al no haber modo alguno de verificar las proposiciones que dicha hipótesis contiene.

Hemos citado ya un texto de Hume en el que la estricta aplicación del *Principio de Correspondencia* cedía ante este otro criterio de significación según la cual una proposición es científicamente vana cuando carece de consecuencias observables. Otro texto de la *Investigación* de 1748 expresa quizá con mayor exactitud la postura humeana ante la hipótesis religiosa y expone al mismo tiempo las mismas inquietudes del explorador de Wisdom:

Quando discutimos acerca del curso de la naturaleza e inferimos la existencia de una causa particular e inteligente que concedió primero un orden al universo y que aún ahora lo preserva, abrazamos un principio que es incierto e inútil. Es incierto porque el asunto cae completamente más allá del alcance de la humana experiencia. Es inútil, porque, al derivarse nuestro conocimiento de esta causa, del curso de la naturaleza, jamás podemos, de acuerdo con las reglas del justo razonamiento, partir otra vez de la misma causa para sacar una nueva inferencia, o hacer adiciones al común y experimentado curso de la naturaleza, o establecer nuevos principios de comportamiento y conducta¹⁵.

Parece, por tanto, legítimo afirmar que, para Hume, aunque es necesario que las expresiones lingüísticas denoten impresiones, es posible que esas expresiones carezcan también de validez cuando son empleadas en un contexto que no dé lugar a consecuencias observables.

F. Zabeeh, además, pone de manifiesto otro punto que es de sumo interés para el propósito que aquí nos ocupa:

En un párrafo del *Tratado*, intenta Hume establecer el significado preciso de cierta expresión, como en seguida veremos, a pesar de que reconoce que no hay impresión original alguna que pudiera garantizar el significado de aquélla, según el *Principio de Correspondencia*. Parece, señala Zabeeh, que ese criterio queda en suspenso y que, consecuentemente, la denotación de una palabra no es ni siquiera una necesaria condición de significación.

En el párrafo aludido, Hume trata el asunto de las promesas. Y observa que, aunque una expresión como «acción virtuosa» es algo capaz de designar empíricamente una serie de sentimientos amables, la expresión «yo prometo», por el contrario, *no* designa sentimiento alguno. Hume concluye, por tanto, que guardar una promesa no es una virtud natural¹⁶. Porque «si las promesas fueran algo *natural* e *inteligible*, debería haber un acto de la mente que se encargara de respaldar la expresión «yo prometo»¹⁷.

A continuación, Hume procede a formular su prueba; y después de recorrer todas las facultades del alma para ver cuál de ellas es em-

15 David Hume, *ibi.*, p. 142.

16 No se trata ahora de entrar en lo que comporta el parecer de Hume desde un punto de vista ético, sino de ver cómo se pone en funcionamiento el nuevo criterio de significados.

17 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 516.

pleada en nuestras promesas, concluye que no hay sentimiento alguno unido a la expresión «yo prometo», y que, consecuentemente, las promesas son pura y simplemente «invenciones humanas»¹⁸.

Mas es preciso aquí reparar en lo siguiente: Hume no concluye, como sería de esperar, que la expresión de una promesa carece de significado alguno, sólo porque no se corresponde con ningún sentimiento. Al contrario: se esfuerza por establecer algunas importantes condiciones bajo las cuales la expresión de las promesas puede ser usada con propiedad. Y llega a creer que, «aunque la expresión de una promesa *no es natural*, es, sin embargo, *inteligible*. Para Hume, la expresión *yo prometo* es utilizada cuando queremos expresar nuestra resolución de llevar a cabo ciertas acciones»¹⁹.

Dice Hume:

Con el propósito de distinguir esas dos clases de comercio, el interesado y el desinteresado, hay *cierta forma de palabras* inventada en servicio del primero, por la cual nos obligamos a realizar alguna acción. Esta forma de palabras es lo que llamamos una promesa, que es la sanción del comercio interesado de la humanidad. Cuando un hombre dice que *promete algo*, expresa, en efecto, una resolución de llevarlo a cabo²⁰.

Pero aunque la expresión de una promesa es un signo que parece responder a ciertos sentimientos de resolución, las dos expresiones «Prometo hacer X» y «Estoy resuelto a hacer X» no son sinónimas. No hay en la segunda nada que pueda inducirnos a creer que opera en nosotros un sentimiento de obligación. No violamos ninguna obligación cuando *resolvemos* hacer X, y luego decidimos abandonar nuestro propósito:

Una resolución es el acto natural de la mente que las promesas expresan. Pero si no se tratara más que de una resolución en cada caso, las promesas sólo declararían nuestros primeros motivos, y no crearían ningún otro motivo u obligación (...). La expresión de una obligación no es, por lo común, considerada como algo obligatorio; y no podemos fácilmente concebir cómo el uso de *una cierta forma de palabras* sería capaz de causar diferencia material alguna²¹.

Es decir, que la mera expresión de una resolución no convierte una promesa en una promesa. Además, cualquiera que exprese esta *forma de palabras* (una promesa) sabe lo que esto lleva consigo. No se trata de hablar por hablar, precisa Hume. El que formula una promesa y no la cumple corre el peligro de ser objeto de desconfianza. Por todo lo cual, cabe decir que la proposición *yo prometo*, a pesar de no corresponder a sentimiento alguno, puede ser empleada con pleno significado.

Se insiste con frecuencia en el carácter psicológico del empirismo clásico y se establece, por otra parte, la grave diferencia que con respecto a él muestran los planteamientos e intenciones del moderno posi-

18 *Ibid.*, p. 516 ss.

19 Farhang Zabeeh, *ob. cit.*, p. 63.

20 David Hume, *ibid.*, p. 521.

21 *Ibid.*, p. 522.

tivismo, del atomismo lógico y de la filosofía analítica. Y eso se resume, sin negar un cierto influjo empirista en los pensadores analíticos, atomistas o positivistas de hoy, diciendo que estos últimos prefieren «dar un sesgo lingüístico, más que psicológico, a su empirismo. Para decirlo en dos palabras, su empirismo no es noseológico —esto es, relativo a la formación de nuestras ideas a partir de la experiencia sensible—, sino *semántico* —esto es, relativo a las condiciones de significación del discurso por referencia al mundo empírico»²². Esto, que probablemente es cierto cuando el polo pretérito de la comparación se centra en John Stuart Mill, no parece ajustarse plenamente al caso de Hume. De ahí que, si queremos asomarnos a los que pudieran considerarse como orígenes del Empirismo Moderno, sea preciso insistir en la importancia de Hume.

Por lo que se refiere a su teoría de significados, hemos visto cómo el filósofo de Edimburgo, *en un principio*, establece como regla general que los términos, para ser significativos, han de corresponderse con ideas que hayan sido causadas por impresiones. Una idea que no es feudataria de una impresión es una entidad dudosa; y una palabra que se propone expresar una entidad tal, es una palabra sin significado. Algunas expresiones denotan ideas simples, otras denotan ideas complejas. Pero como las ideas complejas pueden en último término descomponerse en ideas simples, para que una expresión sea significativa habrá de poder relacionarse con éstas. Sin embargo, el caso de las promesas es una excepción, e importante, a esta regla. La expresión *yo prometo* se libra de la ley de la correspondencia y, no obstante, reconoce Hume, está plena de significado desde el momento en que nos es posible averiguar bajo qué condiciones puede de hecho ser utilizada en el lenguaje. No tanto, pues, interesan aquí los motivos estrictamente «empíricos» —la interdependencia *término-idea-impresión*—, como los motivos funcionales que hacen de dicha expresión algo legítimamente utilizable.

2. Puede decirse, sin grave riesgo de error, que los dos puntos fundamentales sobre los que se centra la noseología del Empirismo Moderno son la búsqueda de un criterio de significados y la radical distinción entre ciencias puras o formales, y ciencias empíricas. Algo ha quedado dicho sobre el posible influjo de Hume en lo que respecta al primero. Tratemos ahora de ver el papel que corresponde a Hume en lo que atañe al segundo.

La división humeana entre *relaciones de ideas y asuntos de hecho*²³ separa dos diferentes tipos de verdad, expresados por dos diferentes tipos de proposiciones que, según terminología aceptada, o bien han de ser analíticas, o bien sintéticas. Unas y otras dan lugar a una dicotomía radical.

D. G. C. Mac Nabb, refiriéndose a la división efectuada por Hume en la *Investigación* de 1748, afirma que «ella es la piedra angular del

²² Javier Muguerza, *ob. cit.*, p. 363.

²³ David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, etc. Véase sobre todo, la Parte I de la Sección IV.

Empirismo Moderno, y su arma principal contra la metafísica racionalista» 24.

No vamos a insistir aquí en la importancia que la división *relaciones de ideas-asuntos de hecho* tiene dentro del propio sistema humeano. Pero sí vamos a decir dos palabras sobre la importancia histórica de la misma.

Según H. H. Price, la presencia de Hume en el panorama filosófico actual estriba precisamente en la formulación de esa dicotomía:

La firme y clara distinción que (Hume) trazó entre el conocimiento de los asuntos de hecho y otras clases de conocimiento es uno de sus más importantes servicios a la filosofía. Es verdad que, una vez que esta distinción ha sido hecha, parece algo evidente. Pero todos los grandes descubrimientos filosóficos son descubrimientos de lo evidente. El gran filósofo es el hombre que formula antes que nadie, con claras e inconfundibles palabras, y en una forma tan general como sea posible, algo que ha sido sabido por todo el mundo en casos particulares. Si después de eso decimos que un filósofo así no nos ha dicho nada nuevo, sólo decimos con ello que tenía toda la razón 25.

Hume, y con Hume el posterior empirismo de nuestros días, habla de dos esferas de conocimiento. En primer lugar, está la esfera de lo que es sensible o introspectivamente evidente. Si yo veo una mancha roja, es para mí evidente que lo que veo es una mancha roja. Por otra parte está la esfera de lo que Hume llama *relaciones de ideas*, en la que se incluye las verdades de la Aritmética, el Álgebra y la Geometría 26. Las proposiciones que versan sobre *relaciones de ideas* son universales y necesarias, por lo que negarlas implicaría una contradicción.

Sobre esto no parece haber dificultad alguna. El problema comienza cuando queremos saber algo más sobre los hechos que eran objeto de aquel primer orden de conocimiento, y cuando queremos averiguar las posibles conexiones que los enlazan. Este conocimiento —si cabe calificarlo de tal— no es intuitivo; tampoco es demostrativo, ya que, según palabras del propio Hume, «lo contrario de cada asunto de hecho es siempre posible». ¿De qué clase de conocimiento se trata?

Para Hume, como es sabido, es la conexión causal el eje que regula el comportamiento de los asuntos de hecho. Y es la visión humeana de la causalidad la pieza de filosofía crítica que, dentro de su vasta obra, ha tenido mayor resonancia. El tema de la causalidad 27, tal y como Hume lo entiende, viene a dar en la conclusión de que sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la de otro. La unión constante de una serie de objetos en el pasado, unión de la que hemos sido directa o indirectamente testigos, no es hábil sino para proporcionarnos la experiencia de una repetida sucesión. Por lo

24 D. G. C. Mac Nabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality* (Hutchinson University Library, 1951) p. 48.

25 H. H. Price, 'Permanent significance of Hume's Philosophy', en *Philosophy*, XV (1940) 12.

26 Hume no incluye las proposiciones geométricas en este tipo de conocimiento hasta la aparición de la *Investigación* en 1748.

27 Lo aquí dicho sobre el tema de la causalidad en Hume es parte de mi *Prólogo al Resumen del Tratado de la Naturaleza Humana* (Aguilar, S.A., Buenos Aires 1973).

tanto, ante expresiones tales como *conexión necesaria* entre causas y efectos, Hume adopta una actitud de alerta y se dispone a ver hasta qué punto responde a una verdadera realidad. La admisión de esa expresión vendría a traer consigo, para aceptar su validez, la atribución a nuestro conocimiento de ciertos poderes que rebasan aquéllos con los que en realidad cuenta. Habiendo establecido que sólo las cualidades sensibles de los objetos pueden aparecer en el horizonte de nuestra investigación, y no encontrando entre ellas ninguna que sugiera la idea de *conexión necesaria*, es preciso averiguar qué clase de malentendido les ha hecho a algunos suponerse poseedores de ella. Según Hume establece, «la razón no puede ver en la causa *nada* que nos permita inferir el efecto». Sin embargo, «concluimos que causas semejantes, en semejantes circunstancias, producirán efectos semejantes». ¿Cómo explicar este fenómeno? El argumento de Hume desembocará en el tema de la *creencia* (belief), tema de capital importancia en el seno de su filosofía. Incapacitada la razón para deducir *a priori* que el comportamiento de las causas ha de ser estable y uniforme en aquellos casos futuros de los que no tenemos experiencia, hemos de entregarnos a la fuerza de la *costumbre*, la cual, en virtud de la innumerable colección de casos pasados que han seguido un comportamiento uniforme, nos fuerza a *creer* que el futuro seguirá comportándose de manera semejante.

A Kant corresponde el haber sido el primero en destacar la importancia de la crítica humeana de la conexión causal. Leemos, en traducción de Tierno Galván, este párrafo de sus *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783* (Herausgegeben von K. Verländer, 1951. Reedición de la de 1920, pp. 4-5):

Hume partió principalmente de un concepto único, pero importante, de la metafísica, a saber, del de la *concatenación de causa y efecto* (y, por consiguiente, también de sus conceptos derivados, como los de fuerza y acción, etc.), e intimó a la razón, cuando pretende haberlo engendrado en su seno, para que le dijera y contestara con qué derecho piensa: que algo puede ser de tal manera que, puesto, haya de ser puesta también necesariamente otra cosa; pues esto es lo que expresa el concepto de causa. Demostró irrefutablemente que la razón no tiene posibilidad alguna de concebir *a priori*, y a partir de de conceptos, una asociación de esta índole, pues ésta implica necesidad; mas no se ve cómo del hecho de que algo sea, otra cosa haya de ser necesariamente, y, por consiguiente, cómo quepa establecer *a priori* el concepto de tal concatenación. De ello dedujo que la razón se engaña completamente con respecto a este concepto, que lo toma erróneamente como hijo suyo, siendo así que no pasa de ser un bastardo de la imaginación que, preñada por obra de la experiencia, sometió ciertas representaciones a la ley de la asociación, sustituyendo mentalmente la necesidad subjetiva que de ello resultara, es decir, un hábito, por otra de carácter objetivo. De ello dedujo que la razón no tenía facultad alguna para concebir tales concatenaciones, ni siquiera en general, puesto que sus conceptos serían por de pronto nuevas fantasías, y todos sus pretendidos conocimientos *a priori* no serían otra cosa que experiencias comunes, lo cual equivale a decir: no hay metafísica en parte alguna, ni puede haberla.

A juicio de H. H. Price, «a pesar de todo lo que se ha dicho sobre este asunto desde entonces, la respuesta de Hume parece estar sustancialmente en lo cierto»²⁸.

De las posibles consecuencias que serían atribuibles a la crítica humeana de la inferencia causal, vamos a fijarnos en una de ellas: la que pone en entredicho la validez universal del razonamiento inductivo.

Supuesto que la llama ha sido constantemente acompañada de calor a través de nuestras sucesivas experiencias, ¿constituye eso una *razón* para creer que en otras circunstancias futuras se unirán de manera necesaria? Este es el problema de la inducción: ¿Con qué derecho generalizamos a partir de la experiencia?

Hume reduce el problema del razonamiento inductivo al tema de la causalidad, siendo la relación causal aquella en la que «los *asuntos de hecho* están fundados». Naturalmente, el razonamiento inductivo se considera hoy como algo que, aun siendo igualmente problemático, tiene una más amplia esfera de aplicabilidad. No es cierto, como Hume parece pensar, que todas las generalizaciones inductivas sean de tipo causal. Por ejemplo, si yo digo que algo que tiene las propiedades A, B y C tiene que tener también la propiedad D, pongo en funcionamiento un razonamiento inductivo que no lleva consigo ninguna inferencia de tipo causal. El ejemplo es de Price: cuando yo digo que algo tiene las propiedades visibles y tangibles de esa materia que suelo llamar *hierro*, la materia en cuestión parece que habrá de ser también magnetizable. Esta afirmación —resultado de un proceso inductivo— implica una *dependencia*, si se quiere, pero en modo alguno una sucesión.

Tal y como Hume formula el tema de la generalización inductiva, parecería desprenderse que todos los argumentos que se fundan en la experiencia han de ser inválidos desde un punto de vista rigurosamente lógico. O, en otras palabras, que son absolutamente irracionales. Según Hume, es cierto, habría un evidente absurdo al pretender demostrar un asunto de hecho. Pero repárese en esto: lo absurdo de la pretensión *no* significa necesariamente que todo razonamiento factual constituya una arbitrariedad. Para Hume hay algunas transiciones de la imaginación que son buenas, y otras que no lo son. Aunque ninguna de ellas es capaz de justificarse según los cánones de una lógica rigurosa; aunque en todas ellas la negación de la conclusión es lógicamente consistente con la afirmación de las premisas, es preciso escuchar a Hume cuando nos dice en el *Tratado*:

Debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles y universales, tales como la acostumbrada transición de causas a efectos o de efectos a causas, y los principios que son cambiables, débiles e irregulares... Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y razonamientos, de tal forma que, sin ellos, la naturaleza humana se arruinaría y perecería. Los segundos, ni son inevitables para la humanidad, ni son necesarios, ni son siquiera útiles para la conducta o la vida; todo lo contrario: se observa que estos principios sólo tienen lugar en mentes débiles... Por esta

²⁸ H. H. Price, *ob. cit.*, p. 19. También las páginas siguientes son de interés por lo que se refiere al asunto de la generalización inductiva.

razón, los primeros son aceptados por la filosofía, y los segundos son rechazados²⁹.

Hay, por lo tanto, una diferencia entre la inducción del científico y la simple, arbitraria inducción del hombre sin seso. Por consiguiente, cabe hablar —y en estos términos se habla hoy— de un proceso inductivo que sea, cuando menos, razonable. Mas no se debe tomar aquí el término *razonable* asimilándolo al que es propio de los procesos utilizados en la lógica formal deductiva o en la matemática pura. Según ellas, es razonable inferir *c* de *p* cuando entre ambas proposiciones no hay contradicción. Pero en un sentido no-riguroso, *razonable* podría simplemente significar la capacidad de aprender las lecciones de la experiencia y de encuadrar las generalizaciones guiándose de observaciones pasadas, y no de las propias fantasías o deseos.

Cabría, pues, decir que, aún con evidentes limitaciones, la crítica al método inductivo posee un marcado influjo humeano, y que acaso los planteamientos probabilistas podrían también encontrar sus orígenes en lo dicho por Hume³⁰.

III

Si empleamos la palabra *Metafísica* en su acepción más tradicional, es claro que el trasfondo de la filosofía de Hume es decididamente antimetafísico. Pero no es menos cierto que muchas «cuestiones metafísicas» fueron tratadas por Hume, y que, en ese sentido, podría hablarse —como hace Ferrater Mora refiriéndose a la «metafísica analítica»— de una metafísica humeana cuyo contenido se caracterizaría más por el modo como se tratan los problemas, que por los problemas mismos tratados³¹.

Examinemos brevemente dos problemas metafísicos a los que Hume dedicó su máxima atención.

1. Ha quedado dicho que, según los principios propuestos por Hume en los umbrales de *Tratado*, se establece una correspondencia entre impresiones e ideas. La aplicación de esta premisa a la hora de elucidar lo que sea nuestro yo o espíritu es, en su desarrollo y en sus conclusiones, la siguiente:

Suele afirmarse la realidad de un yo, del que somos íntimamente conscientes. Y no sólo se afirma su existencia, sino que, con ella, van implícitos dos caracteres que al parecer le son propios y, consecuentemente, inseparables: el de su unidad y simplicidad perfectas. Ambas atribuciones, generalmente aceptadas y mantenidas por todos, son —denuncia Hume— ilusorias. Poniendo de nuevo en funcionamiento el *Prin-*

²⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 225.

³⁰ Puede consultarse, sobre esto último, el artículo de D. Stove, 'Hume, Probability and Induction', *The Philosophical Review*, vol. LXXIV (1965).

³¹ Véase José Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía* (Alianza Editorial, Madrid 1974) pp. 124-5.

cipio de Correspondencia, Hume se pregunta cuál puede ser la impresión que dé origen a la idea de un yo. Y lo primero que se hace patente es la problematidad que contiene una pregunta semejante. Si se ha establecido —según la doctrina «oficial» de Hume sobre el origen de las ideas— que es una impresión la que tiene que originar toda idea verdadera, resulta que en modo alguno concederíamos a la idea del yo el rango de una mera impresión marchita, sino que, más bien, lo concebiríamos como un *algo* referido a diversas impresiones o ideas. Por otra parte, los caracteres de invariabilidad y permanencia que se le conceden al yo están lejos de ceñirse a la nota que acompaña siempre a las impresiones: no hay impresión constante e invariable.

La tarea de Hume es la de hacer ver que toda justificación del yo-sustancia es imposible. El análisis humeano que tiene lugar bajo las directrices de la experiencia y la observación viene, así, a dar en la conclusión de que el yo consiste en un mero enlace o colección de percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez y constancia. La comparación es de Hume: la mente es como un teatro donde unas escenas se suceden a otras sin interrupción ni descanso, y no tenemos la noción más remota del *lugar* donde estas escenas se representan.

El tema de la *identidad personal* en Hume no es otra cosa, por tanto, que una crítica al concepto de sustancia: ¿cómo es posible hablar de la persistencia de un objeto a través de sus cambios? Según Hume, la filosofía tradicional ha fabricado una suerte de ficción que estriba en lo siguiente: con el fin de conservar la unidad en la diversidad, se dice que, a pesar de las apariencias, hay *algo* en la composición de los objetos que no cambia en absoluto. Las dos ideas que quieren conciliarse por medio de este artificio son: a) la idea de un objeto que persiste a través del tiempo sin ningún cambio o interrupción (identidad), y b) la idea de una sucesión de objetos relacionados. Al contemplar esa sucesión, se produce en nosotros un sentimiento muy parecido al que experimentaríamos contemplando o imaginando un objeto incambiable e ininterrumpido. De tal forma, que *sustituimos* la idea de identidad por la de una sucesión relacionada. Y hasta tal punto nos cuesta librarnos de esta confusión, que, cuando reflexionamos sobre ella, no se nos ocurre otra cosa que intentar justificarla inventando un principio nuevo e ininteligible. Hume —decíamos— descarta la validez de esa nueva entidad y concluye que la mayor parte de las disputas en torno al yo-sustancia son puramente verbales.

Sería de interés recoger aquí el parecer de Terence Penelhum y los resultados a los que llega partiendo de la posición humeana acerca del yo-sustancia. Como en seguida veremos, la postura de Hume se critica y corrige, mas no para tornar a la restauración del concepto tradicional, sino para excluirlo con un instrumental lógico más riguroso.

El texto de Hume sobre el que Penelhum centra su investigación es éste:

Tenemos la idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de una supuesta variación de tiempo; y llamamos a esta idea *identidad* o *igualdad*. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión, y conectados entre sí por una estrecha relación;

esto, tras un cuidadoso examen, proporciona una noción tan perfecta de la *diversidad*, que es como si no hubiera modo alguno de relación entre esos objetos. Pero aunque esas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas, e incluso contrarias, lo cierto es que, según nuestro modo común de pensar, generalmente las confundimos entre sí ³².

Según Hume, pues, como una sucesión de objetos implica una serie de los mismos, sería contradictorio decir que esa serie constituye una unidad. Sobre eso, Penelhum tiene algo que decir:

Llamemos X a un objeto singular. X, diríamos, permanece el mismo a través del tiempo. Llamemos a una sucesión de objetos distintos, pero relacionados, A, B, C, D, E, F, etc. En este segundo caso, si contamos, no tenemos un sólo objeto, sino varios. Sin embargo, podemos sin gran dificultad producir un nombre-clase (class-name) para toda la serie, de tal forma que sea, por definición, cualquier grupo de cosas como A, B, C, D, E, F, etc. Así, no habría contradicción al decir que hay seis objetos y, al mismo tiempo, solamente uno. (...) Es evidente que nuestro lenguaje ordinario funciona así: una sucesión de notas es un tema. Una sucesión de palabras es una frase ³³.

La esencia del argumento de Penelhum consiste en deshacer la contradicción que Hume creyó ver entre identidad y sucesión. Penelhum, al decir que no existe contradicción alguna, critica a Hume, pero sólo para reafirmar su tesis principal: la gratuidad de la hipótesis metafísica.

2. Los *Diálogos sobre la Religión Natural*, obra que su autor no pudo ver publicada estando aún en vida, contienen las ideas fundamentales de Hume en torno al teísmo especulativo. Este capítulo de la «metafísica humeana», aunque relativamente poco estudiado, es en buena parte responsable de que, todavía hoy, el nombre de Hume sirva para quintaesenciar, a juicio de muchos, la contumacia antirreligiosa. Los ataques a la irreligiosidad de Hume apenas si tienen precedentes en la historia. Pero es lo cierto que, leídos ahora, los *Diálogos* sólo muestran algún que otro pasaje de anticlericalismo y de «tremendismo» antiteológico. Desde luego, no hay en ellos el menor ataque formal a los contenidos de lo que, errónea o justamente, Hume llamaba «la verdadera religión». Como me permití decir en otra parte ³⁴, sería impropio y falso atribuir a Hume las notas que corresponderían a un filósofo cristiano. Sin embargo, esto está muy lejos de la opinión que aproxima a nuestro autor a lo diabólico, y que podría resumirse, por citar sólo dos ejemplos, en el insulto pictórico que Reynolds dejó en su cuadro *Triumph of Truth over Error* (un Hume retorcido en la desesperación de los condenados se humilla bajo el triunfal James Beattie), y en estos párrafos del Conde José de Maistre:

³² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. cit., p. 253.

³³ Terence Penelhum, 'Hume on Personal Identity', en *The Philosophical Review*, LXIV (1955). Incluido en el volumen *Hume* (ed. por V. C. Chappell, Doubleday, New York 1966) pp. 225-6.

³⁴ Véase el Prólogo a David Hume, *Diálogos sobre la Religión Natural*, trad. esp. de Carlos Mellizo (Aguilar, Buenos Aires 1973).

¿Quién no ha oído hablar de David Hume, *cui non notus Hylas?* (...) Su ponzoña helada es mucho más peligrosa que la rabia babosa de Voltaire. Este ha blasonado, algunas veces por lo menos, de respeto a ciertas verdades fundamentales y ha dicho en cierta ocasión: *Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer* (...) Si ha existido alguna vez entre los humanos que han tenido ocasión de escuchar la predicación evangélica un verdadero ateo (acerca de lo cual yo no me atrevo a decidir), es Hume. Siempre que he leído sus obras antirreligiosas he sentido una especie de escalofrío y me he preguntado cómo un hombre al que no le ha faltado nada para conocer la verdad, ha podido caer en tanta bajeza. Me ha parecido siempre que la dureza de Hume, su calma insolente, no podía ser sino el último castigo a cierta revolución de la inteligencia que excluye la misericordia y a la que Dios castiga alejándose³⁵.

Pero, dejando de lado las numerosas reacciones emocionales a que ha dado lugar el «caso Hume», lo que aquí debe interesarnos es indagar en lo posible actualidad de la crítica humeana a los procedimientos demostrativos de la teología natural. Para ello, quizá sería útil ensayar un esbozo comparativo entre los puntos fundamentales de los *Diálogos*, y aquellas actitudes epistemológicas que, en torno al tema de Dios, son propias del Empirismo Moderno.

Es *Filón*, en las primeras páginas de los *Diálogos*, quien se encarga de imponer las directrices generales que habrán de presidir toda la obra:

Cuando dirigimos la mirada más allá de los asuntos humanos y de las propiedades de los cuerpos que nos rodean; cuando llevamos nuestras especulaciones a esas dos eternidades que yacen antes y después del presente estado de cosas —a la creación y formación del universo, a la existencia y propiedades de los espíritus, a los poderes y operaciones de un Espíritu universal que existe sin principio ni fin y que es omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e inefable—, muy lejos tendríamos que estar de la más débil tendencia escéptica para no temer que nos hallásemos tratando de asuntos que caen por completo fuera del alcance de nuestras facultades. Siempre que confinemos nuestras especulaciones al comercio, o a la moral, o a la política, o a la crítica, cabe la posibilidad de que apelemos en cada momento al sentido común y a la experiencia, que servirán para reforzar nuestras conclusiones filosóficas y para, al menos en parte, ahuyentar las sospechas que tan justamente albergamos contra todo razonamiento que sea muy sutil y refinado. Pero en los razonamientos teológicos carecemos de esta ventaja; y debemos estar persuadidos de que nos hallamos frente a objetos que son demasiado grandes para nuestra capacidad, a pesar de que requerirían, más que ningún otro, el que nuestra mente estuviese familiarizada con ellos. Somos como forasteros en un país extraño, a quienes todo deben resultarles sospechoso, pues en todo momento corren el riesgo de

35 Texto citado por E. Tierno Galván, *ob. cit.*, pp. 26-27. Justo es hacer aquí referencia al folleto de George Horne, *A Letter to Adam Smith, LL. D. on the Life, Death, and Philosophy of his Friend David Hume Esq. By one of the People called Christians* (Oxford 1786). El folleto de Horne es decididamente antihumano, pero escrito en un tono que, salvo raras excepciones, se mantiene a un digno nivel. Aunque yo sólo he manejado la edición de 1786, hay otra de 1776, publicada a las pocas semanas de morir Hume, que dio lugar a la contestación de Samuel Jackson Pratt, *An Apology for the Life and Writings of David Hume Esq., with a Parallel between him and the Late Lord Chesterfield; to which is added an address to one of the people called Christians* (Londres 1777). La carta de Horne y la Apología de Pratt merecen recordarse por ser los dos primeros jalones de una larga polémica.

violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes han de vivir y conversar ³⁶.

Conviene dejar en claro que, a pesar de la desconfianza de Hume con respecto a las investigaciones teológicas, en ningún momento cabría hablar de un formal *ateísmo* humeano. Ni *Filón*, ni *Cleantes*, ni *Demea* —los tres principales interlocutores de los *Diálogos*— ponen jamás en duda la *existencia* de una Deidad. Y es precisamente *Filón*, aunque representa la figura del escéptico a ultranza, quien se preocupa de afirmar desde un principio que la *existencia* de dicha Deidad es una verdad «inquestionable y evidente de por sí. Nada existe sin una causa; y la causa original de este universo (sea ella lo que fuere) es lo que llamamos Dios» ³⁷.

Argumento tan simple en favor de la *existencia* de una «causa original» está muy lejos, bien es cierto, de satisfacer las exigencias que llevaría consigo la hipótesis religiosa. En realidad, lo que toda religión comporta no es solamente la postulación de dicha *existencia*, sino también los atributos que habrían de convenirle. Y es cualquier disquisición en torno a la *naturaleza* de eso que llamamos *Dios* lo que, según Hume, cae por entero más allá de los poderes con que cuenta la humana razón. De ahí que todo argumento que, propuesto en favor de la existencia de Dios, comporte a la vez la menor caracterización de su *naturaleza*, sea implacablemente rechazado por Hume. Podría aquí argüirse que, ya desde el momento en que asignamos a la existencia Divina un papel causal, estamos en cierto modo caracterizándola. Hume, que yo sepa, no tiene en cuenta esta posible objeción. Pero, aún concediendo que *ser causa* implicase una determinada *manera de ser*, no es menos cierto que dicha determinación es prácticamente nula, y que nada dice sobre aquellas propiedades y atributos de que suele revestirse el Dios de las religiones. Desde luego, la mera *existencia* de una causa universal no encierra la menor connotación a favor o en contra de que esa causa haya de ser una, o múltiple, o material, o inmaterial, o buena, o mala, etcétera.

A excepción de este brevísimo argumento, el contenido de los *Diálogos* está dirigido a desmontar ciertas pruebas tradicionales que lo teología natural ha propuesto en favor de la existencia y atributos de Dios. Y es el estudio de esta labor crítica lo que aquí debe ocuparnos.

a) *La prueba cosmológico-ontológica.*

La versión que nos presenta Hume del llamado argumento *a priori* ³⁸ se halla estrechamente vinculada a la prueba por la contingencia, y es expuesta por *Demea* en los siguientes términos:

³⁶ David Hume, *Diálogos sobre la Religión Natural*, ed. cit., pp. 36-37.

³⁷ David Hume, *ibid.*, p. 46.

³⁸ A pesar de que el argumento parece originarse en una premisa factual, i. e., la existencia de los seres que nos rodean, el nervio de la prueba es de naturaleza apriorística y consiste en afirmar que, por definición, la *idea* de «existencia contingente» requiere de suyo una causa o razón.

En la infinita cadena o sucesión de causas y efectos, cada efecto particular se ve determinado a existir por el poder y eficacia de la causa que inmediatamente le precedió; pero la totalidad de esa cadena o sucesión eterna, considerada en conjunto, no es determinada o causada por nada, y, sin embargo, es evidente que requiere una causa o razón, del mismo modo que es requerida por cualquier objeto particular que empieza a existir en el tiempo. Es razonable preguntarse por qué esta particular sucesión de causas existió desde la eternidad, y no cualquier otra sucesión, o ninguna sucesión en absoluto. Si no hubiera un ser necesariamente existente, cualquier suposición que formáramos sería igualmente posible; pues no es más absurdo suponer que no existiera *nada* desde la eternidad, que suponer la existencia de esa sucesión de causas que constituye el universo. ¿Qué fue, pues, lo que determinó que existiese *algo* en lugar de *nada* y concedió el ser a una particular posibilidad, dejando al margen las otras? Si decimos que fueron unas *causas externas* a esa sucesión, nos daremos pronto cuenta de que dicha sucesión no permite ninguna causa así; si decimos que fue la *causalidad*, nos damos cuenta de que esa palabra carece de significado. ¿Fue, entonces, la *nada*? Pero la nada no puede nunca producir cosa alguna. Debemos, por tanto, recurrir a un Ser necesariamente existente que lleva en sí mismo la razón de su existencia, y al cual no puede suponersele inexistente sin incurrir en una expresa contradicción. Por consiguiente, concluimos que debe haber un Ser así, y que ese Ser es una Deidad ³⁹.

La crítica que J. J. C. Smart ⁴⁰ hace de este tipo de argumento comienza por dividir la prueba en dos etapas. En primer lugar está lo que la prueba *dice* de modo manifiesto, y que podría reducirse al siguiente silogismo:

*Si algo existe, debe también existir un ser absolutamente necesario.
Algo existe,*

luego

Un ser absolutamente necesario debe existir.

La segunda parte del argumento va en él implícita de modo subrepticio, y consiste en asumir que el ser necesario, esto es, Dios ha de ser también absolutamente perfecto, y que, consecuentemente, su existencia es atributo que debe corresponderle a fin de lograr esa absoluta perfección. Es en esta segunda parte donde la prueba coincide con el argumento ontológico propiamente dicho. La invalidación de la prueba cosmológico-ontológica podría, pues, efectuarse repitiendo las objeciones kantianas al argumento, o, si éstas no satisficieran, como parece pensar Smart, recurriendo a la crítica tomista.

Pero Smart prefiere centrar su ataque en la primera parte de la prueba, poniendo en tela de juicio, ya desde un principio, la validez de la expresión «existencia necesaria». En lo esencial, el contraargumento de Smart es como sigue:

Al hablar de un «ser necesario», el argumento cosmológico quiere decir «ser lógicamente necesario», i. e., «un ser cuya no-existencia es inconcebible, del mis-

³⁹ David Hume, *ibid.*, pp. 111-12.

⁴⁰ Véase J. J. C. Smart, 'The Existence of God', artículo incluido en el volumen *New Essays in Philosophical Theology* (Edited by Flew + Macintyre, SCM Press, Londres 1955) p. 35 ss. La crítica de Smart es expuesta en el trabajo de J. Muguerza más arriba citado. (Ver nota 13).

mo modo que es inconcebible el que un triángulo tenga cuatro lados». Y el problema es que el concepto de *un ser lógicamente necesario* es en sí mismo contradictorio, lo mismo que lo sería el de un *cuadrado redondo*. (...) Ninguna proposición existencial puede ser lógicamente necesaria ⁴¹.

Con su objeción, Smart deja dicho entre líneas que es perfectamente concebible —y, naturalmente, posible— lo contrario de cualquier juicio de existencia.

Como afirma con razón J. Muguerza en el estudio suyo al que hemos venido aludiendo, ésta es la que podríamos llamar crítica *standard* a la prueba cosmológica, hecha desde el Análisis Filosófico. Lo que resulta algo sorprendente es que Smart no mencione el nombre de Hume a este propósito, a pesar de que su contra-argumento siga los mismos pasos que la famosa y no poco airada interrupción de *Cleantes* en los *Diálogos*. Apenas sin dar lugar a que *Demea* concluya la exposición del argumento que más arriba recogíamos, el ecuaníme y mesurado *Cleantes* toma la palabra para decir:

Aunque sé que poner objeciones es el mayor placer de Filón, no voy a dejarle esta vez que señale los puntos débiles de este razonamiento metafísico, dijo *Cleantes*. Pues veo con tanta evidencia los pobres fundamentos en que se basa, y lo poco que contribuye a la causa de la verdadera piedad y de la religión, que yo mismo voy a aventurarme a mostrar su falacia.

Empezaré haciendo la observación de que hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o de intentar probarlo mediante argumentos *a priori*. Nada puede demostrarse, a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que pueda concebirse distintamente implica una contradicción. Todo lo que podemos concebir como existente, podemos también concebirlo como no existente. Por lo tanto, no hay ningún Ser cuya existencia sea demostrable. Este razonamiento lo considero decisivo, y estoy dispuesto a apoyar en él el resto de toda la controversia.

Se pretende que la Deidad es un Ser necesariamente existente; y se intenta explicar la necesidad de su existencia asegurando que, si conociéramos toda su esencia o naturaleza, percibiríamos que a él le es imposible no existir, como es imposible que dos y dos no sean cuatro. Pero es evidente que eso no puede suceder mientras nuestras facultades sigan siendo como lo son al presente. Siempre nos será posible, en cualquier momento, concebir la no-existencia de lo que en un principio concebimos como existente; y la mente no puede jamás verse en la necesidad de suponer que un objeto permanezca siempre en su ser, de la misma manera que nos vemos siempre en la necesidad de concebir que dos y dos son cuatro. Por lo tanto, las palabras *existencia necesaria* carecen de significado, o, lo que es lo mismo, no tienen un significado consistente ⁴².

Lo que, por boca de *Cleantes*, Hume pone en entredicho no es, pues (y en esto disiento de Muguerza) la *verdad de la creencia religiosa* «Dios existe», sino la *verdad de la proposición* que atribuye a la existencia de Dios (o a la de cualquier otra realidad) un carácter necesario.

Con la división entre *proposiciones* que expresan relaciones de ideas, y *proposiciones* que expresan asuntos de hecho, el aparato crítico de

41 J. J. C. Smart, *ibid.*, p. 38.

42 David Hume, *ibid.*, pp. 112-13.

Hume se enriquece sobremanera y toma un sesgo decididamente *lógico*: la dicotomía aludida no encierra ya la finalidad de establecer *distinciones psicológicas entre clases de percepción*, como ocurría en el *Tratado*, sino la de poner en claro las *distinciones lógicas entre clases de proposición*. Lógicamente hablando, es contradictorio atribuir necesidad a cualquier juicio de existencia, ya que es siempre posible concebir lo existente como no-existente, y viceversa. Por lo tanto, un enunciado existencial que reclamara para sí carácter de necesario, sería invalidable por dos razones: en primer lugar, lo sería por carecer de significado (asumiendo aquí, como parece pensar Hume, que una condición necesaria de la significatividad de las proposiciones sea que éstas traten de expresar, cuando menos, algo *lógicamente* posible); en segundo lugar, habría que descalificarla en virtud de su falsedad *lógica*. Un filósofo analítico podría quizá no estar de acuerdo en que algo lógicamente imposible fuera, por eso mismo, ausente de significado. Pero sí le bastaría, para establecer la *falsedad* de una proposición, ver en ella una imposibilidad lógica. Y tal es, precisamente, lo que, tanto para Hume como para el Análisis Filosófico, implica el resultado de la prueba en cuestión.

b) *La prueba teleológica.*

La exposición y crítica del argumento teleológico, que Hume llama «argumento por designio», se inician en la Parte II de los *Diálogos*. Dentro de las coordenadas humeanas, la prueba parece basarse sobre fundamento más firme que la anterior, ya que toma sólo de la experiencia y la observación su punto de partida. La formulación del argumento corre a cuenta de *Cleantes*, y dice así:

Mirad el mundo en derredor, contempladlo en su totalidad y en cada parte, y veréis que no es otra cosa que una gran máquina, subdividida en un número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta el grado de rebasar lo que los sentidos y las facultades humanas pueden concebir y explicar. Todas estas varias máquinas, e incluso sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una exactitud que produce la admiración de todos los hombres que las contemplan. La curiosa adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la naturaleza se asemeja con exactitud —aunque los excede con mucho— a los productos de carácter humano: ideas, pensamiento, sabiduría e inteligencia. Por tanto, como unos efectos se asemejan a los otros, nos vemos obligados a inferir, siguiendo las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente del hombre, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por medio de este argumento *a posteriori*, y sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo determinante la existencia de una Deidad, y su semejanza con la mente e inteligencia humanas⁴³.

Según *Filón*, es en extremo arriesgado, y, a la postre, falso, suponer que entre los productos debidos a la inteligencia humana, por un lado, y la gran máquina del universo, por otro, pueda en verdad establecerse una semejanza. El correcto empleo de todo razonamiento analógico em-

43 David Hume, *ibid.*, p. 47.

pieza a disminuir a medida que «empezamos a apartarnos de la semejanza entre los casos», ya que «la evidencia disminuye proporcionalmente». *Y puede llegar el punto en que esa semejanza se convierta en una analogía muy débil, sujeta a error e incertidumbre* ⁴⁴.

Filón, propenso siempre a ilustrar sus críticas con un ejemplo, propone en esta ocasión el siguiente:

Si vemos una casa, amigo *Cleantes*, concluimos con la mayor certeza que tuvo un arquitecto o constructor, ya que ése es un tipo de efecto que, según hemos experimentado, procede de ese tipo de causa. Pero, sin duda alguna, no te atreverías a afirmar que el universo encierra una semejanza tal con una casa, que nos permita inferir con la misma seguridad la existencia de una causa similar; y tampoco te atreverías a afirmar que, en este caso, la analogía es absoluta y perfecta. La desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizá, la conjetura o la vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo ⁴⁵.

Cuando *Cleantes* se niega a admitir que la desemejanza entre el universo natural y los productos artificiales convierte en mera conjetura todo empeño en vincular ambos analógicamente, *Filón* amplía su contraargumento: es cierto que la experiencia nos muestra cómo la materia es organizada y dirigida mediante un plan humano, cuando a partir de ella fabricamos productos artificiales. Los barcos, los muebles, las casas y las máquinas responden, efectivamente, a un designio inteligente. Pero eso no prueba en modo alguno que el pensamiento haya de ser el principio organizador universal. Además, teniendo en cuenta las limitaciones que padece el entendimiento humano, sería arriesgado e impropio hacer de él —o de un análogo suyo— la causa original de todas las cosas, como si el pensamiento, y sólo el pensamiento, fuese el único principio organizador imaginable. Añade *Filón*, por otra parte, que, al asignar al Hacedor una naturaleza inteligente, caemos en la más gruesa irreverencia, ya que lo revestimos de un atributo humano y hacemos del hombre, queramos o no, la medida de la Deidad.

Las críticas recientes al argumento teleológico ⁴⁶ siguen, en líneas generales, las objeciones de *Filón*, o, en ciertos casos, califican la prueba de «simplista», despojándola de interés filosófico ⁴⁷.

Lo que no suele explicitarse debidamente —a pesar de ser éste el aspecto de mayor valor de actualidad en la crítica de *Filón*— es que la prueba encierra una falacia *lógica*, semejante, en cierto modo, a la que invalida el argumento por la contingencia. El error lógico de *Cleantes* estriba en asumir, siquiera momentáneamente, que la premisa «Los pro-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ Véase Smart, *ibid.*, p. 42 ss.

⁴⁷ Tal es el parecer, por ejemplo, de T. E. Jessop, quien censura a Hume por tomar en serio una prueba que, tal y como es expuesta en los *Diálogos*, resulta sobremanera endeble. Es de especial interés, además, la crítica de Jessop a la objeción misma, y su respuesta a la acusación de «antropoformista» que *Filón* dirige contra el argumento de *Cleantes*. Véase T. E. Jessop, Symposium: 'The Present-Day Relevance of Hume's Dialogues Concerning Natural Religion', en *Aristotelian Society Supplementary Volume*, XVIII (1939) 218-28.

ductos artificiales responden a un designio humano» —premisa a todas luces de carácter sintético, y, por lo tanto, ni más ni menos lógicamente válida que su contraria— es una proposición que puede aplicarse universal y necesariamente a todos los productos artificiales posibles, y (dando por válida la analogía) al universo, tomando éste como producto de un designio divino.

No se entiende bien por qué Hume presta tan detenida atención a este argumento *a posteriori*. Porque si bien es verdad que la prueba parte de un dato fáctico, y, en ese sentido, posee un fundamento observable, la misma condición fáctica de las premisas invalida por principio el rigor lógico de cualquier razonamiento fundamental en ellas. Como ocurre en todo proceso inductivo, una premisa fáctica resulta siempre insuficiente para, a partir de ella, llegar a la única conclusión *concebible*. Lo cierto es que podemos perfectamente concebir que los productos artificiales *no* sean efecto de una mente organizadora. El mismo *Cleantes* nos advierte —sin reparar luego en su inconsecuencia— que «la materia *puede* contener en sí misma el principio del orden»⁴⁸. Reconocer esa posibilidad hace *lógicamente* arbitraria (aunque sea de hecho probable) la elección de un principio organizador, en lugar de otro. Antes, pues, de poner en duda la validez de la analogía que el argumento postula, habría que denunciar la falta de una razón suficiente que nos permita preferir el pensamiento a cualquier posible principio ordenador⁴⁹.

IV

1. Ya se tratara de un Dios-Causa, de un Ser Necesario o de un Arquitecto Organizador del universo, es claro que ninguno de estos tres tipos de existencia, aún aceptando como posible su demostrabilidad, bastarían para dar contenido a la idea religiosa del Dios Todopoderoso y Benevolente. Es en este capítulo de la teología natural que trata de probar los atributos morales de la Divinidad, donde Hume desarrolla hasta el máximo su capacidad crítica. En los *Diálogos*, las intervenciones de *Filón* en lo que a este punto se refiere pecan, quizá, de un excesivo recrearse en mostrar, con toda suerte de ejemplos y de hipótesis, la imposibilidad natural de probar la bondad, magnanimidad, etc., del Dios de los creyentes. Sólo dando por sentada una premisa optimista, al modo de Leibniz, que otorgara a este mundo su máxima perfección posible, sería legítimo deducir racionalmente las bondades del Creador. Mas he aquí —señala Hume— que el mundo responde a otra «grande

⁴⁸ David Hume, *ibid.*, p. 52.

⁴⁹ Si en este ensayo quisiera hacerse un estudio detenido de los *Diálogos*, habría por fuerza que señalar las vacilaciones —reales o fingidas— de *Filón*, con respecto al argumento teleológico. Después de haber empleado tiempo y energía en la crítica a la prueba por designio, *Filón* cambia repentinamente de parecer y afirma: «La belleza y el ajuste de las causas finales nos sorprende con una fuerza tan irresistible, que todas las objeciones se nos muestran como vanas cavilaciones y sofismas (y yo creo, ciertamente, que no son otra cosa)» (p. 130). ¿Será ésta una de las muchas y no poco misteriosas «inconsistencias» humeanas?

y melancólica verdad». Las miserias de la vida, la infelicidad del hombre, la abundancia de los males que nos rodean y la insatisfacción que nos producen los pocos placeres de que disfrutamos, nos llevan *naturalmente* a hacernos las mismas viejas preguntas de Epicuro:

¿Es que (Dios) quiere evitar el mal y es incapaz de hacerlo? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?⁵⁰

Aún siendo imposible *demostrar* por procedimientos estrictamente naturales los perfectísimos atributos morales de Dios —prosigue Hume— cabría reservar a la religión (una religión fundamentada sólo en la fe) el papel de procurarnos consuelo, amparándonos en las promesas de felicidad ultramundana que ella nos ofrece. Pero Hume, como es sabido, niega toda función benemérita al sentimiento religioso, declarando su desconfianza, al mismo tiempo, hacia la idea que hace de la religión el cimiento último de la moral. Es aquí, ciertamente, donde se pone de manifiesto la radical irreligiosidad de Hume. Pero como al asunto podrían dársele muchas y no siempre bienintencionadas interpretaciones, conviene, al hablar hoy de estas cosas, proceder con la máxima cautela.

El hombre Hume tuvo siempre ante sus ojos (al parecer casi exclusivamente) *una idea determinada de la religión*: la que, históricamente, dio lugar a consecuencias nefastas para la vida colectiva de los pueblos de Europa en general, y para el pueblo británico en particular. Al margen de los posibles efectos beneficiosos que la religión sería capaz de producir en la conciencia individual o colectiva (efectos que, en teoría, serían perfectamente concebibles) el *hecho* más general que Hume tuvo a la vista fue el de una sociedad donde, durante siglos, el fanatismo y la intransigencia en cuestiones de religión fueron factores principales del desequilibrio, la barbarie y la injusticia. Para entender las censuras humanas contra lo religioso —prodigadas a lo largo de toda su obra, pero, especialmente, en la *Historia de Inglaterra*⁵¹ y en los *Diálogos*—

50 David Hume, *ibid.*, p. 125.

51 La atención que Hume dispensó a las investigaciones históricas merece un párrafo aparte. Para un lector de hoy, no deja de ser sorprendente que, tanto en la Biblioteca Nacional de Escocia, como en las principales bibliotecas del Reino Unido, los catálogos añadan al nombre de Hume, para identificarlo con mayor propiedad, el apelativo de «Historiador». Tan acostumbrados estamos a la imagen del Hume «filósofo», que esa vinculación bibliográfica nos resulta inadecuada. Pero se olvida con frecuencia que, para sus contemporáneos, y a pesar de vivir en una época en la que abundaban sobremanera los cultivadores del género, Hume alcanzó inigualable preeminencia en este campo, hasta el punto que su reputación como historiador eclipsó sus actividades en el orden de la filosofía. Y lo cierto es que, incluso hoy, nadie puede decir que conoce a Hume, si no tiene en cuenta su obra histórica. El intento del Hume historiador no fue el de convertir su obra en una fuente indispensable en la que ulteriores investigaciones hubieran de encontrar la narración de hechos hasta entonces desconocidos, o poco conocidos. Es sabido que Hume se sirvió únicamente de materiales ya publicados y que, por tanto, su labor fue, sobre todo, de interpretación. Pero lejos de conducir ésta según las exigencias de tal o cual preferencia política, Hume evitó lo que suele ser tan frecuente, y quiso, según confesión propia, «hacer caso omiso del poder presente, de los intereses, de la autoridad y del clamor de los prejuicios populares».

Sería excesivamente ingenuo pretender que Hume se empeñase en la enorme tarea

habría, pues, que tener primero muy en cuenta ese indiscutible dato histórico.

En segundo lugar, otra circunstancia presente en el entorno cultural de Hume fue la marcada orientación calvinista de las enseñanzas religiosas, tan al uso en la Escocia de su tiempo. La doctrina de la predestinación, ensombrecida con la imagen tremenda de los castigos sobrenaturales —castigos de los que sólo podrían librarse unos pocos elegidos— ocasionó la honda reprobación de Hume, precisamente porque vio en esa forma de religiosidad una suerte de amenaza «demoníaca», y no un motivo de divino consuelo. En un mundo donde el dolor y el sufrimiento son, para Hume, las notas dominantes de la vida humana, el calvinismo vino a introducir una nueva y terrible inquietud: el temor a la condena eterna. Suspendido entre dos horrores, el hombre «religioso» *no está satisfecho con la vida, y tiene miedo de la muerte*. Si ésta fuera la condición deplorable de todo el género humano, prosigue Hume, no se ve cómo la religión podría ser adecuado fundamento universal de la moralidad. Una ética basada en el miedo sólo podría dar lugar al egoísmo de los individuos, atareados siempre en evitar su propia condenación, y animados en su empeño por un «entusiasmo» que agostaría toda posible generosidad natural.

Estos dos efectos a que puede dar lugar la actitud religiosa —el fanatismo de grupo y el egoísmo individual— estuvieron muy presentes en el ánimo de Hume, y en ellos se funda su repulsa al modo de vivir de quienes no supieron ver la errónea aplicación de sus creencias. Esta repulsa a la religión no es, pues (contrariamente a lo que suele pensarse),

de componer su *Historia* con la absoluta neutralidad del pensador no comprometido que se limita a reflejar objetiva y fríamente una colección de episodios. Es cierto que Hume pudo reclamar para sí la virtud de haber sabido desligarse de las presiones del «poder presente». Pero no lo es menos que, si no tuvo compromiso político alguno, sí lo tuvo con su propia misión de intelectual. Y todo intelectual, quierase o no, ha de poseer un puñado de convicciones que son, precisamente, las que le capacitan para dar sentido a su labor. Se ha hablado tanto del escepticismo de Hume, que cuando a él se hace referencia, parece obligado llevar las cosas más lejos de lo que el mismo Hume quiso llevarlas. No es ahora el momento de detenerse con detalle en la condición, fronteras y significado del escepticismo humeano. Sin embargo, conviene dejar en claro que a Hume le importaba la defensa de algunas ideas, y que en el empeño de defenderlas se le pasó la vida entera. Afirmar que Hume, amparándose en su pretendido escepticismo, pudo volar sobre las cosas sin contaminarse de ninguna de ellas, sería una falsa galantería de la que ni él ni nadie podría beneficiarse. Para Hume, es la ley moderada y justa la garantía de la libertad. Y la libertad es la «perfección de la sociedad civil». Junto a los excesos del poder personal, que suele asumir «más autoridad de lo que las leyes permiten», el otro factor pernicioso para la vida social lo constituyen las «furias del fanatismo». En frase que ha venido repitiéndose hasta nuestros días y que, desde luego, es la columna vertebral de su *Historia*, Hume dejó dicho lo que habría de dar forma a toda sociedad moderna: que ésta se rija «por leyes, y no por hombres». Esta brevísima alusión al Hume historiador nos remite a un tema asociado con su labor histórica, que sería oportuno mencionar aquí: a Hume correspondió el acierto de introducir en su *Historia* extensos capítulos en los que, por primera vez, trata de establecerse un nexo entre las condiciones sociopolíticas de las comunidades, y las manifestaciones del arte y del pensamiento. Reunidas en un volumen todas las páginas en las que Hume estudia y analiza a un buen número de autores británicos, el libro resultante sería, sin duda, la primera «Historia de la Literatura Inglesa».

de un carácter teórico-general, sino que, por lo común, está referida a la concreta deformación que, de hecho, padecieron y padecen muchas manifestaciones prácticas de la religiosidad. Es cierto que Hume cargó la mano en los defectos debidos a la religión mal entendida, y que apenas se tomó el trabajo de buscar y, mucho menos, de predicar sus efectos positivos. De ahí que el balance final de su obra sea de marcado carácter secularizante y que la ética humeana rehuya de continuo la menor vinculación a lo sobrenatural.

Sin embargo, hay un pasaje de los *Diálogos*, en el que Hume, por boca de *Cleantes*, pone en duda la legitimidad de los ataques filonianos contra lo religioso. El texto es de interés porque, según pienso, es prueba suficiente de que Hume se esforzó, por lo menos, en establecer una clara diferencia entre la «falsa» y la «verdadera» religión. Y, si no me equivoco, el pasaje aludido acaso contiene también el reconocimiento, por parte de Hume, de que sus ataques a la religión no son, en rigor, totalmente justificables y que, en este punto, quizá sin poder remediarlo, no guió sus razonamientos con la ecuanimidad necesaria. Después de haber *Filón* enumerado una serie de efectos indeseables producidos por la intransigencia religiosa, añade el siguiente comentario:

Concedo que la verdadera religión no tiene estas perniciosas consecuencias; pero debemos tratar de la religión tal y como ésta se ha dado comúnmente en el mundo ⁵².

A lo que responde *Cleantes*:

Ten cuidado, Filón. Ten cuidado (...) No dejes que tu celo en la lucha contra la falsa religión debilite también tu respeto por la verdadera. No te apartes de ese principio que es el único y gran consuelo de la vida, y nuestro apoyo principal en medio de todos los ataques de la adversa fortuna ⁵³.

Es difícil averiguar con exactitud lo que Hume entendió por «verdadera religión». Pero quizá no sería del todo arriesgado concluir que la idea humeana de lo «verdaderamente religioso» excluiría de raíz aquellos elementos de «supersticioso terror», que, según parece, suelen acompañarla. Otro hecho psicológico que produjo el recelo de Hume contra la actitud religiosa fue el que ésta hace generalmente su aparición cuando es la melancolía la pasión dominante del alma. Por el contrario, «cuando un hombre está en una disposición alegre, y goza de buenas aptitudes para el trabajo, para la vida social y para disfrutar con cualquier clase de entretenimientos, se dedica naturalmente a esos menesteres y no piensa en la religión» ⁵⁴.

Cabría decir aquí que una psicología del temperamento religioso debería tener en cuenta otros aspectos que a Hume, por las razones que fueren, le pasaron inadvertidos; y también quizá fuera legítimo añadir que, aún teniendo razón en lo que afirma, no la tiene del todo en lo que niega. En cualquier caso, es el hecho que la insuficiencia práctica

52 David Hume, *ibid.*, p. 162.

53 *Ibid.*, p. 163.

54 *Ibid.*, p. 165.

de las religiones estriba, según Hume, en no haber sabido ofrecer a la humanidad una imagen suficientemente atractiva del «estado de las almas separadas», capaz de ayudar al hombre en su existencia cotidiana, y capaz también de eliminar o reducir su miedo ante el fin. Y al ser éstos, evidentemente, los dos únicos ejes en torno a los cuales se origina o se destruye la felicidad de las gentes, fue empresa de Hume la de instaurar con su obra y con su ejemplo un nuevo modo de vivir y un nuevo modo de morir. Por eso es necesario, antes de terminar, decir dos palabras sobre el hombre Hume, sobre su vida y sobre su propia muerte.

2. El 18 de abril de 1776, Hume dejó en unas breves páginas el relato de su vida⁵⁵. Es ese escrito autobiográfico —a excepción de su correspondencia privada— el único texto humeano que posee un contenido abiertamente personal. E. C. Mossner, el más reciente y, sin duda, el más brillante biógrafo de Hume⁵⁶ ha calificado *My own life* atribuyéndole las características de ser «en parte una autobiografía, y en parte un manifiesto». *My own life* es, ciertamente, ambas cosas. Su lectura nos presenta a un Hume entregado de por vida a «proyectos y ocupaciones de índole literaria», a excepción de los dos años durante los cuales desempeñó algunos cargos diplomáticos. El ejercicio de las letras y, según confesión propia, «el deseo de fama literaria» fueron sus pasiones dominantes. La modestia no fue, ni mucho menos, la virtud principal de Hume. Pero hemos de darle crédito cuando nos dice haber sido un hombre «de disposición afable» y «de una abierta, sociable y alegre manera de ser». Tal es, además, el juicio de muchos que lo conocieron.

E. C. Mossner ha insistido una y otra vez en la bondad natural de Hume, y emplea de continuo, cuando a él se refiere, el epíteto de que Hume se hizo acreedor durante su estancia en París: llamáronle sus amigos franceses *le bon David*, y así lo hace también Mossner, presentándonos a un Hume caritativo, pacífico, tolerante, moralmente sincero e intelectualmente honesto. Hay pruebas más que suficientes de que nuestro filósofo fue todo eso. Pero sería impropio caer en el extremo del panegírico, de igual modo que lo sería el unirse a la enconada reprobación contra Hume, que con tanto entusiasmo proclamaron y proclaman sus detractores. La lectura de una buena biografía del *bon David*, como la lectura de *My own life*, nos ofrece la imagen de un hombre enormemente preocupado de su reputación pública, y empeñado en una empresa vital sobremanera arriesgada en su tiempo: la de demostrar al mundo que era de hecho posible vivir al margen del credo cristiano y ser, a la vez, un ejemplo de virtudes humanas. Considerando este intento en su propia circunstancia histórica, pronto se echa de ver que el propósito

⁵⁵ Véase David Hume, *My own life*. (*Mi vida*, trad. esp. de Carlos Mellizo, *Papeles de son Armadans*, n. CXCV, junio 1972, pp. 309-22).

⁵⁶ Véase E. C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford University Press, 1970). Hay otras tres biografías de Hume: la de John Hill Burton, *Life and Correspondence of David Hume* (Edimburgo 1846); la de T. E. Ritchie, *Account of the Life and Writings of David Hume* (Londres 1807) y la de J. Y. T. Greig, *David Hume* (Londres 1931). Hay, además, otros trabajos biográficos de Mossner, más breves, entre los que me permito recomendar el que lleva por título *The Forgotten Hume* (Columbia University Press, New York 1943).

humeano tuvo mucho de desafío a la opinión establecida y al poder vigente. Entre otras cosas, esta postura inconformista le valió a Hume el no poder desempeñar jamás una cátedra universitaria, a pesar de que fue ése uno de los mayores deseos de su vida⁵⁷. El compromiso de Hume consigo mismo fue entendido por muy pocos y no fue respetado por casi nadie. El caso de Adam Smith es una notable excepción. Más común fue, sin embargo, el parecer representado por Boswell y los johnsonianos, para quienes la figura de Hume sólo podría entenderse según esta alternativa: si Hume no era cristiano, habría de ser, pese a las apariencias, malévolo; y si era en verdad bueno, habría de ser por fuerza secretamente cristiano⁵⁸. Naturalmente, ninguna de estas dos hipótesis es —que diríamos hoy— susceptible de verificación. Y sólo hubiera cabido aproximarse a la confirmación de una u otra examinando de cerca el último acto de Hume, es decir, su conducta ante el hecho de su propia muerte. De ahí que el trance final del filósofo fuese esperado por todos con inusitada curiosidad.

El 4 de julio de 1776, mientras se firmaba en Filadelfia la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, reunía Hume en su casa a su más próximo círculo de amigos. El objeto de esa invitación era el de celebrar una cena de despedida —de última despedida. El episodio sólo puede interpretarse como un gesto de elegante vanidad. Los amigos que acudían aquella tarde a la casa de Hume iban a tener ocasión de comprobar con sus propios ojos que, primero, su anfitrión de verdad se encontraba en la antesala de la muerte, y, en segundo lugar, que, aún en tan críticas circunstancias, ni el humor, ni la agilidad mental, ni la tranquilidad de ánimo lo habían abandonado. Ausente de esa reunión estuvo Boswell. Pero es significativo que tres días después (Hume no moriría hasta el 25 de agosto), guiado sin duda por una mezcla de morbosidad y de «sentido periodístico», el buen Boswell solicitara una entrevista con el filósofo.

La conversación que mantuvieron está recogida en los *Boswell Papers* (XII, 227-32)⁵⁹, y no resisto la tentación de traducir algunos pasajes:

«No sé cómo —dice Boswell— logré introducir en nuestro diálogo el asunto de la inmortalidad. (Hume) dijo que había dejado de tener creencias religiosas desde que comenzó a leer a Locke y a Clarke. Le pregunté si había sido un hombre religioso durante su juventud, y me contestó que sí (...) Luego dijo abiertamente que la moralidad de toda religión era mala, y me di cuenta de que no estaba bromeando cuando añadió que *siempre que oía decir de un hombre que era religioso, concluía que el hombre en cuestión debería ser un pillo, aunque él sabía de algunos casos en que hombres religiosos eran muy buenas personas* (...) Yo tenía gran curiosidad por saber si Hume se atrevería a persistir en su incredulidad acerca de un estado futuro, aun cuando tenía ya la muerte ante

57 Puede verse, sobre esto, el folleto de Hume, recientemente editado por Mossner y Price, *A letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh* (Edinburgh University Press 1967).

58 Véase, sobre Hume, y los johnsonianos, los capítulos 7 y 8 del libro de Mossner, *The Forgotten Hume*, más arriba citado.

59 Cit. por Mossner, *The Life of David Hume*, p. 597 ss.

sus ojos. Y quedé persuadido, por lo que dijo y por su manera de decirlo, de que en verdad persistió en su actitud. Le pregunté si no sería posible que existiera un estado futuro. Y él me contestó preguntándome si era posible que un trozo de carbón puesto en el fuego no se quemara; añadió que era una fantasía muy poco razonable pensar que habíamos de existir para siempre (...).

»Lo cierto es que la actitud de Mr. Hume era tan amable, que no hubo la menor solemnidad en la escena; y la cercanía de la muerte no parecía influir en su ánimo. Me sorprendió encontrarle hablando de diferentes asuntos, con una tranquilidad y una lucidez de ideas que pocos hombres poseen (...) Lo dejé, llevándome conmigo algunas impresiones que me inquietaron durante bastante tiempo».

Además del informe de Boswell, hay otros que corroboran el ambiente de serenidad en que transcurrieron los últimos momentos de Hume, y sus finales declaraciones cara a la muerte. El más conocido —y el que habría de dar lugar a una reacción antihumeana no del todo injustificada— es la carta de Adam Smith a William Strahan (editor y amigo personal del filósofo), publicada poco tiempo después de haber muerto Hume. Además de su valor estrictamente literario, la carta de Smith posee en grado sumo la virtud de la generosidad. No es, por tanto, ni la carta «oportuna», ni la carta «política» que quizá requerían las circunstancias. Que yo sepa, no se ha insistido suficientemente en lo que ese escrito tiene de noble intento por salvar la memoria del amigo. Pues es lo cierto que en todo este asunto Adam Smith no tenía nada que ganar, y tenía bastante que perder⁶⁰. De hecho, como él mismo manifestó a poco de ser publicada la carta en cuestión, esas páginas dieron lugar a que Smith hubiera de padecer un ataque «diez veces más violento que el que le acarreó el haber criticado todo el sistema comercial de Gran Bretaña».

Ahora, doscientos años después de su muerte, no es necesario subrayar una vez más los excesos doctrinales de Hume y su incorregible —y no poco ingenua— vanidad. Si fuera permisible hablar de este modo, diríamos que en eso consistió su más grave limitación. Pero habría también que registrar cómo, a lo largo de su vida, supo Hume ser fiel a la máxima que él acuñó y que hoy merecería la pena recordarse, tratando de buscar en ella su más hondo sentido: *Sé un filósofo; pero en medio de tus labores filosóficas, sé, sobre todo, un hombre.*

CARLOS MELLIZO

⁶⁰ La carta de Smith ha sido impresa con frecuencia. Puede encontrarse, por ejemplo, en Greig, *Letters*, vol. II, pp. 450-52.