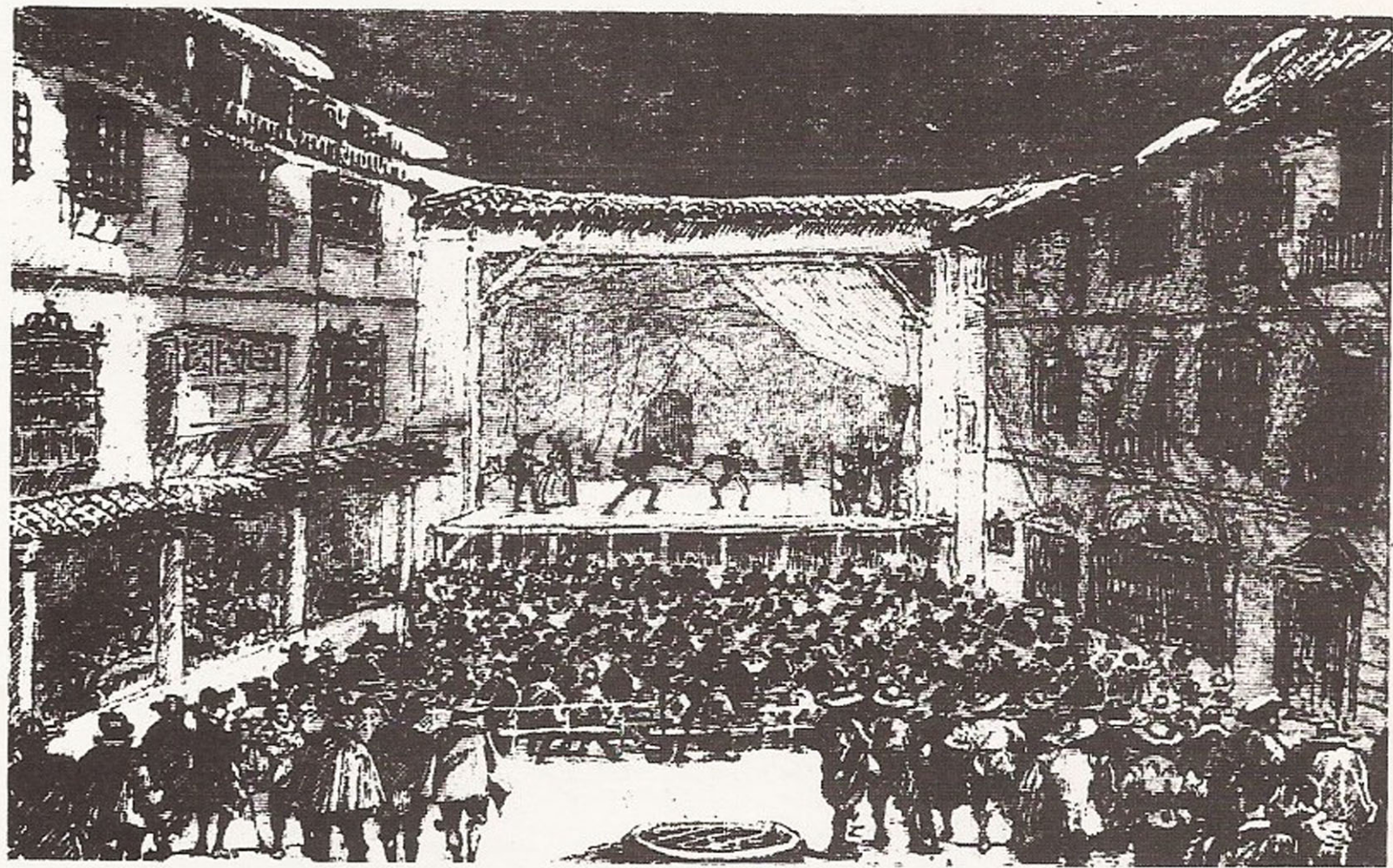


LOS FILOSOFOS YSUS FILOSOFIAS



David Hume

«No había salida del callejón en que Hume se había metido. Sólo quedaba la retirada, retroceder a las viejas creencias inseguras, acceder a pensar y decidir, a razonar, predecir y explicar según los principios naturales del entendimiento». (J. Noxon, La evolución de la filosofía de Hume).

«Sin cesar Hume afirma la identidad del espíritu, la imaginación y la idea. El espíritu no es naturaleza; no tiene naturaleza. Es idéntico a la idea en el espíritu. La idea es lo dado. Es una colección de ideas; no es siquiera un sistema. Y la cuestión precedente podría expresarse así: ¿cómo una colección deviene sistema? La colección de ideas se llama imaginación, en la medida en que ésta designa, no una facultad, sino un conjunto, el conjunto de las cosas —en el más vago sentido de la palabra— que son lo que parecen: colección sin álbum, pieza sin teatro o flujo de percepciones». (G. Deleuze. Empirismo y subjetividad)



David Hume, la sospecha de la filosofía

J. M. Bermudo

1. Hume sospechoso

Michael Malherbe¹ ha subrayado con finura el papel censor, policíaco, de la filosofía cara a espiar a sus sospechosos, sondear sus intenciones, cuestionar su poder cuando le ha fallado la ley del silenciamiento. Ciertamente, la filosofía, en su reproducción, y a través de la imagen de sí misma que se construye, es decir, a través de la «Historia de la Filosofía» como voz en *off* de sí misma, procura aislar a los rebeldes, reducir a los disidentes, diluir las disonancias... merced a un discurso que distribuye lugares, que consigue ligar en una tarea común y progresiva lo que tal vez no sea sino respuestas irreconciliables a provocaciones distintas. Y, en esa tarea censora, los momentos más dramáticos y más recalcitrantes, y quizás por ello los más excitantes, no se dan ante el filósofo que pone en cuestión la filosofía dominante; el filósofo crítico, contestatario, rebelde, es una figura perfectamente «normal», casi ortodoxa, precisamente contemplada en la imagen de sí que la filosofía se fabrica en, y con la Historia de la Filosofía. La filosofía sabe cómo tratar a estas figuras, cómo reducirlas, dónde situarlas. Los momentos de mayor tensión corresponden, por el contrario, cuando se trata de localizar, en la barroca, coloreada y transformable topografía filosófica, a aquellos filósofos, o lo que sean, que se atreven a ponerse fuera de la filosofía para ejercer sobre ella la sospecha. Es el caso de Marx. Es el caso de Freud. Y es el caso de Hume. En estos casos la filosofía parece vacilar entre dejarlos fuera, o casi fuera, de la topografía fi-

1. M. Malherbe, *La philosophie empiriste de David Hume*. París, Vrin, 1976.

losófica, o traducir con alarde filológico la sospecha en duda metódica. En el mejor de los casos, la siempre posible proliferación de *lecturas* extiende un velo protector que permite una localización móvil sin que el paisaje filosófico resulte cómico, grotesco o arbitrario.

Hume resultó sospechoso desde la publicación de su *Tratado de la naturaleza humana*,* es decir, desde el principio. Demasiado joven y sin maestros como para merecer ser leído, el gremio no se hizo eco de la obra en los primeros tiempos; demasiado empirista para no ser sospechoso a la filosofía tradicional; demasiado escéptico para no ser sospechoso a la filosofía de cualquier tiempo; demasiado arreligioso, demasiado claro y simple, demasiado sutil e ingenuo, demasiado confuso y desordenado... Nos atreveríamos a decir que demasiado poco filósofo como para no ser sospechoso.

Ya Kant, en numerosas referencias en su *Crítica de la Razón Pura* y, sobre todo, en sus *Prolegómenos a toda Metafísica futura*, había tomado buena nota del asunto. Valoraba Kant que nunca, desde su origen, la Metafísica había recibido tan duro ataque como el que Hume le propinara. Pero Kant se apresura a poner el límite de Hume: éste se habría quedado en la negación, en la chispa inicial, frustrada al faltar la mecha inflamable que diera constancia y sistematicidad a la reflexión abierta. Queda así dibujado un Hume original, genial, capaz de arrancar al filósofo del sueño dogmático..., pero discontinuo, negativo, profiláctico, sin dar pasos en el camino de la esperanza. Junto al elogio, el límite. Hume reducido a «prólogo» de la filosofía crítica. Y, así, hábilmente, reproduciendo espontáneamente la manera de hacer censura de la filosofía, Kant pone el velo sobre las preguntas sin respuestas que lanzara Hume, suaviza los efectos que una lectura descarnada del *Tratado* produce. De un lado, Hume queda alineado en un proyecto filosófico, el proyecto crítico; de otro, queda situado en un respetable segundo plano, al asignarle el mérito de haber desbrozado el camino... pero sin dar pasos positivos.

Junto al reiterado elogio, pues, la insistencia en el límite. Y, subrepticamente, Hume es situado dentro, encuadrado en el eterno proyecto de la filosofía de fundamentar el saber. Kant, al nombrarse continuador de lo que Hume esbozara, quizás ignoraba que violentaba a Hume y que traicionaba su sospecha. Curiosamente la Historia de la Filosofía aceptó la representación kantiana de Hume. Y la continuó con las mismas reglas. Fichte y Schelling también se nombrarán continuadores de Kant, pretenderán seguir lo que Kant inició, tras marcar su límite.

* Nos referiremos siempre a esta obra, que centra nuestro estudio, con la abreviación T.N., seguida de la página de la edición castellana preparada por Félix Duque (Madrid, Editora Nacional, 1977).

Las «filosofías del Espíritu» son, así, como el final del trayecto. Los kantianos del XIX sospecharon la traición. Pensaron que se había llegado allí donde Kant no deseaba. Hoy podemos sospechar más: que Kant inició el camino que Hume no deseaba. Podemos sospechar, incluso, que Hume no deseaba ningún camino, que todo camino conduciría a uno u otro tipo de ficción, a *la* ficción, en la que no quería recaer.

Los efectos son similares si, como Husserl,² se declara «mala fe intelectual» el esfuerzo humano por mostrar que toda realidad y toda ciencia de la realidad es una ficción, o si, como Stroud,³ se pone a Hume como el genial anticipador de las problemáticas y modos de filosofar de nuestros días. Pues, de una u otra forma, con uno u otro tono, se pone un Hume filósofo que oculta o diluye el Hume que sospechaba de la filosofía.

Selby-Bigge, en su «Introducción» a la edición de las *Enquiries*,⁴ subrayan las negligencias, confusiones y ambigüedades del *Treatise*, que permiten una pluralidad de lecturas autorizadas —o todas arbitrarias— de Hume. John Passmore,⁵ subrayando igualmente la ambigüedad y multiplicidad de aspectos, prefiere encontrar, bajo ellos, la constancia del «espíritu investigador», el afán insaciable de búsqueda sin pararse en ninguna posición conquistada. Leslie Stephen⁶ insiste en el Hume culminador de la línea Locke-Berkeley; Green⁷ insiste más en el Hume que sanciona la muerte de la filosofía tradicional y abre el camino de la filosofía del XIX; Della Volpe⁸ resalta la «vera metafísica» camuflada bajo la filosofía de la experiencia y el dogmatismo de lo irracional oculto bajo la filosofía del sentido común. Norman Kemp Smith⁹ y Harold Taylor¹⁰ abren la lectura centrada en la

2. E. Husserl, *Philosophie Première*, París 1970, 7-2, p. 254.

3. Barry Stroud, *Hume*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977. Col. «The Arguments of the Philosophers».

4. L. A. Selby-Bigge, «Introduction» a *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*. Oxford U.P., 1962, p. VII. (En nuestras citas nos referimos a esta edición, indicándola con E seguido de la página.)

5. John Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge U.P., Londres, 1968².

6. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Londres, 1876.

7. Th. Hill Green, «Introduction» al *Treatise* en Green-Grose, *The Philosophical Works of David Hume*. 4 vols. Aalen, Scientia Verlag, 1964.

8. G. della Volpe, *Hume o il genio dell'empirismo*. Florencia, Sansoni, 1939.

9. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. Londres, Macmillan, 1964.²

10. H. Taylor, *Hume's Theory of Imagination*. University of Toronto Quarterley 12 (1943).

subordinación de la razón a las pasiones, es decir, la lectura naturalista, en la que pensar es una forma de comportamiento orgánico, y A. Baratono¹¹ alinea a Hume con el racionalismo ilustrado y A. Flew¹² y A. E. Taylor¹³ ve en Hume la respuesta al fanatismo religioso, la crítica a toda fe ciega en las ideas... Pero todos ellos, disputándose la verdad, tienen de común el pasar por alto, o bien debilitarlo, o bien condenarlo por mil razones, esos pasajes del Libro I del *Treatise*, aunque sea un texto «mal escrito», donde Hume lleva a cabo la tarea de que el entendimiento se mire a sí mismo sin prejuicios, se enfrente en la soledad de su sinceridad a su ley, se reconozca lugar de la ficción. Ahí, cuando reconoce que «el entendimiento, vuelto sobre sí mismo, se destruye»; cuando se pone a la filosofía como legitimación de una ficción en lo imaginario; cuando se niega la posibilidad de poner el origen de la ley; ahí... Hume lleva a la filosofía a su límite. Y es ahí, precisamente, donde el discurso de Hume se hace cautivador o despreciable. Y ahí se fijó, sin duda, H. A. Prichard, quien reaccionó de esta elocuente manera: «El *Tratado* es uno de los libros más fastidiosos que existen y el detenido análisis que he hecho de él no me ha convertido al escepticismo sino que me ha encolerizado. Hay que reconocer que uno encuentra en el libro mucha habilidad, pero una habilidad que no es sino ingeniosidad y perversidad extremas; y la ingeniosidad sólo es superada por la perversidad. Es deseable que se impida a todo aquel que estudia filosofía todo contacto con Hume y así ahorrarle las molestias de una de las formas más gratuitas de las confusiones comunes en filosofía».¹⁴ Hay que reconocer que tanta sinceridad no es habitual. Pero sí lo es la sospecha. Y ¿por qué es Hume sospechoso? Quizás porque se atrevió a sospechar de aquello que es nombrado insospechable: el sentido común y la razón, la experiencia y la reflexión, los fundamentos, la evidencia, el *ordo rationis*, las causas, las sustancias, el orden natural y el orden lógico... Sospechó de todo origen, de toda ley, del mundo y del yo. Y, quizás lo más intolerable, sospechó con buen humor, con no poca socarronería, diciendo que ni siquiera tenía razones para creer más en su sospecha que en cualquier otra cosa. Quizás su atractivo esté en no hacer de la sospecha una posición defendible, en no obstinarse en mostrar la esterilidad de pensar, sino decir simplemente que pensar es un juego necesario, pero juego al fin, y por tanto nada serio, nada tan importante como para arriesgar la vida o la felicidad por ello.

11. A. Baratono, *Hume e l'illuminismo inglese*. Milán, Garzanti, 1943.

12. A. H. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.

13. A. E. Taylor, *David Hume and the Miracles*. Cambridge U.P., 1927.

14. En J. Passmore, *op.cit.*, p. 152.

2. De la «Introducción» a la «Conclusión»

Era habitual en la filosofía, y sigue siéndolo, comenzar lamentando la miseria de la misma. Cuando se intenta fundamentar el saber, parece obligado partir de la denuncia de la arbitrariedad e incoherencia del saber existente. Hume, como antes Descartes y después Kant, como antes y después tantos otros, asume la función fundamentadora con los mismos tics, con los mismos recursos literarios, con los mismos tópicos. «Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma» (TN, 27). Las cosas, pues, no van bien, pues a la miseria existente se suma la miseria de las soluciones: «se multiplican las disputas, como si todo fuera incierto; y estas disputas se sostienen con el mayor ardor, como si todo fuera cierto» (TN, 78). Y no pueden ir mejor en tanto que «no son los guerreros, los que manejan la pica y la espada, quienes se alzan con la victoria, sino los trompetas, tambores y músicos del ejército» (TN, 78).

La actitud de Hume no es nada novedosa. Como tampoco su proyecto global: el de proponer «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». Se trata de fundamentar el saber desde una instancia que a Hume le parece «casi nueva»: desde la ciencia del hombre, desde una teoría de la naturaleza humana. El cambio de instancia fundamentadora está justificado en que, por ser toda ciencia producto de las facultades de los hombres, parece obligado partir de aquí, del hombre. Conocer el instrumento en el que se hace la ciencia, sus reglas, su funcionamiento, su poder, sus límites... es la garantía de la fundamentación del saber. Pues las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural*, como productos humanos, dependen de la naturaleza humana; y más clara dependencia ve Hume en otras ciencias como la *lógica* («ciencia de los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento»), la *moral*, la *crítica* de las artes y las letras, la *política*.

Ese es el proyecto, optimistamente esbozado. Frente a las fundamentaciones metafísica o lógico-epistemológica, una fundamentación del saber en una teoría de la naturaleza humana. Quizás el joven Hume ignoraba que en ese aparentemente simple cambio de instancia fundamentadora estaba ya decidido el destino de su discurso, el dramático camino sin salida del esfuerzo del entendimiento por poseerse. Sustituir la metafísica o la lógica como instancia última fundamentadora por la antropología, reconocer que la ciencia es *producto* del hombre y no *descubrimiento* de la ley escrita en la Naturaleza desde y para siempre, es ya encauzarse

en un viaje peligroso en el que podía ocurrir lo que de hecho ocurrió: se perdió la fe en el fundamento, se disolvió el falso origen y todo origen posible.

Hume reconoce que el proyecto no es del todo nuevo. De hecho su tiempo forzaba a introducir esa perspectiva. La filosofía de su época estaba volcada hacia lo práctico, hacia la *moral* y el *derecho*, hacia la vida social. Se trataba, en suma, de legitimar un modelo de conducta social, de fundar un orden moral y jurídico que, ajustado a las nuevas condiciones socioeconómicas, hiciera posible la convivencia social. Deleuze¹⁵ ha subrayado este aspecto, a veces semioculto por la imagen del Hume epistemológico: «Hume es un moralista, un sociólogo, antes de ser un psicólogo: el *Tratado* ha de mostrar que las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son, esencialmente, lo *pasional* y lo *social*». Pero Deleuze no dice nada de las razones del predominio de la preocupación moral y social en Hume, al menos de las razones históricas. Y conviene recordar, a este respecto, que el pensamiento del XVIII es cada vez más laico. Del deísmo al ateísmo, el pensamiento progresista del XVIII asumió la tarea histórica de sustituir una moralidad fundada en códigos teológicos por otra que se llamaba «racional» o «natural», al tiempo que, en lo político-jurídico se redefinían los conceptos de soberanía, justicia, derechos, sustituyendo la teoría del origen divino del poder del monarca, a través del iusnaturalismo, por una teoría contractualista del orden social.

Aunque no haya aquí lugar para describir y explicar estos procesos, no queremos dejar de trazar algunas líneas directrices del análisis. Quizás, por poner un límite, habría que partir de la Reforma. La pluralidad de credos teológicos debilita la autoridad de Roma, genera un pluricentrismo de centros de autoridad: el principio de autoridad se relativiza al descentralizarse. La nueva geografía religiosa, cuya topografía no es simétrica con la política, plantea problemas serios. La necesaria convivencia de diversos credos religiosos en las mismas fronteras políticas, especialmente por los efectos de las guerras de religión y los conflictos entre sectas en el orden económico, aconsejan cada vez con mayor fuerza y urgencia la tolerancia. La filosofía debe teorizar y legitimar la tolerancia. Y lo hará teorizando una religiosidad abstracta, racional, fondo común de toda religión que subyace bajo las diversas y polícromas liturgias y dogmáticas positivas. Se teoriza el Dios de los filósofos, el Dios-arquitecto, el Dios-orden, no incompatible con el Dios-bondad. La religiosidad más abstracta y racionalizada parece compatible con la religiosidad interiorizada, intimista, personal. En cualquier caso, dominará la relación directa hombre-Dios, diluyendo al máximo las mediciones de las Igle-

15. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*. París, P.U.F., 1953. En castellano, en Barcelona, Granica, 1977.

sias como intérpretes y lectoras del designio divino y como mecanismo y vía de salvación. Pero, bien mirado, esa religiosidad despositivizada acaba por confundirse con la moral: los contenidos religiosos comunes, de la religión universal, se diferencian poco de los contenidos de la moral universal. En los ateos moralistas esta identificación será total.

Pero, en el marco político-jurídico, el proceso lleva a similares resultados. Es la época de instauración de importantes Estados nacionales, con fronteras bien definidas; y, sobre todo, es el momento de constitución del Estado moderno. Pensar la ley, el contrato, la soberanía, la libertad, los derechos... cuando se han violentado las tradicionales relaciones de subordinación, vasallaje, servidumbre y las formas de conciencia que las legitimaba, era también una tarea necesaria y cada vez más urgente. Definidos los derechos naturales en la tradición iusnaturalista, la sociedad exige a la filosofía pensar y legitimar el nuevo orden del naciente «estado de derecho». Pensar la libertad y el poder, los derechos y la sumisión necesaria, poner los límites del derecho público y del privado, la división de los poderes...

Con esta breve descripción, sobre el fondo del nacimiento de un nuevo sistema económico, puede comprenderse que la filosofía del momento fuera predominantemente una «filosofía práctica». Quizás como siempre, pero ahora más clara y directamente. Y la filosofía, que aún no había sospechado seriamente que fueran otras fuerzas las que movían la historia, que pensaba las ideas como el sujeto del progreso, de las luchas, de la paz o del fanatismo, de la riqueza o de la barbarie, buscó en ellas, en su origen, en su génesis, en sus efectos, las claves del nuevo orden. Por eso esta filosofía práctica comenzó siempre por ser «epistemológica». Pero no lo olvidemos: el *Ensayo* de Locke nació, como él confiesa, para poner orden en las disputas sobre moral, religión y política; el *Tratado* de Berkeley está hecho en defensa de la religión; el *Tratado* de Hume, como decimos, está dirigido a la ética y la política. Y así sucesivamente.

Conviene añadir que, al buscar en las ideas las claves de la verdad y del error, de la paz y de la guerra, los filósofos de ese momento lo hacen de una forma nueva. Las ciencias de la vida, que bajo la presión del paradigma mecanicista intentan reducir todo nivel superior a las formas elementales de organización de la materia, en el límite a extensión, a átomos y movimiento, fuerzan a la filosofía a escoger ese lugar. Gassendi y Hobbes habían abierto el camino. Las ideas son movimiento, formas de acción humana dirigidas a otros movimientos orgánicos, especialmente a las pasiones; y, a su vez, con sus efectos en las pasiones. Empezar por la ciencia del hombre estaba en línea con las ciencias del momento. Y el mismo nivel de análisis, disolviendo la tradicional espiritualidad de las ideas, reduciéndolas a fenómenos psicológicos con base orgánica, era puesto por esa cien-

cia que exigía homogeneizar la naturaleza, reducir toda realidad a forma de la materia en movimiento. Pero, si todo esto estaba en el ambiente, lo cierto es que el proyecto de Hume fue tomando un carácter original y, sin duda, acabó en efectos inesperados. Los efectos se ven en la «Conclusión» del Libro I, es decir, unas 250 páginas después. El optimismo ha desaparecido. Lo que era un proyecto tópico ha desembocado en una situación original.

Hume ha analizado el *entendimiento*. Debía comenzar por ahí, pues además de ser el entendimiento algo que pertenece al hombre, la ciencia de la naturaleza humana, al fin ciencia, se hace también con el entendimiento. Ha analizado, pues, el entendimiento y ahora, cuando hipotéticamente se debería estar en condiciones de «proceder a la exacta anatomía de la naturaleza humana, una vez que hemos explicado con detalle la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento», es cuando surge la duda, cuando el optimismo decae, cuando una reflexión sincera de lo conseguido fuerza a otra reflexión dramática. Hume hace un alto en la reflexión, mira hacia atrás, toma conciencia de los resultados antes de lanzarse «a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen ante mi» (TN, 414 ss). De forma autobiográfica, como narrando una pesadilla, nos transmite las ideas que parecen extenuarles y, con ellas, su angustia. «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» (TN, 415). La metáfora ayuda a dramatizar la conciencia de sí del filósofo: el análisis del entendimiento, del que esperaba fortalecer este instrumento, purificarlo, afilarlo, potenciar su eficacia, ha tenido como efectos su debilitamiento, su resquebrajamiento. Ahora sabe que se lanza al mar con una barca agrietada, que emprende la marcha del conocimiento con un instrumento que sólo produce ficción. ¿Qué sentido tiene seguir cuando no hay destino ni rumbo? Quizás sólo la aventura de abandonarse a lo imaginario.

Debemos resaltar que la barca agrietada no simboliza un entendimiento limitado, consciente de sus límites; por el contrario, simboliza la inseguridad. Cuanto más se revisa el entendimiento más grietas se encuentran, más aparece como mecanismo de ficción. No hay esperanza ni remedio alguno, ni siquiera razones para ser prudente: es una barca ingobernable, que juega a la ilusión sin más control ni ley que su propio ritmo de ficción. No hay razón para creer en él: «la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad» (TN, 415).

Al igual que Descartes sabía que dudaba para, al final, creer, que la duda era una ficción para superarla por reducción al absurdo, Hume también sabe que seguirá el camino. Pero, aquí, no es una ficción; su «melancolía» no es mero recurso literario. Seguirá, sabe que seguirá, que se entregará a la aventura. Pero sabe que nunca sabrá por qué; sabe que es una aventura sin esperanza; sabe que es un juego necesario, cuya necesidad no tiene origen ni razón, y en el que ya nunca creará. O, mejor, en el que espontáneamente creará aunque, cada vez que haga un alto en el camino, cada vez que piense en el juego, recordará que sólo es ficción. La desesperanza, irreparable pérdida de la ingenuidad y de la fe, la melancolía..., son los efectos de esas 250 páginas del Libro I. La filosofía se niega a sí misma la posibilidad de ser conocimiento, aunque se siga afirmando deseo de conocer; se niega la llegada a puerto alguno, aunque se reconozca aventura necesaria en las inmensas profundidades.

Hume gusta del sabor amargo de los efectos de su anterior reflexión. Así, la soledad: «me siento asustado y confundido por la desesperada soledad en que me encuentro con mi filosofía» (TN, 415). Su filosofía le ha lanzado al aislamiento, a la conciencia de aislamiento: «llamo a otros para que se me unan y nos hagamos compañía aparte de los demás, pero nadie me escucha». Se cree expuesto a los odios de los demás. Ya no cree lo que otros creen. No puede creer, no puede ya llamar conocimiento a la ficción, realidad a lo imaginario. Ahora bien, ni siquiera tiene razones para justificar su no creencia: «Después de haber realizado el más preciso y exacto de mis razonamientos, soy incapaz de dar razón alguna para la que debiera asentir a dicho razonamiento» (TN, 416). No cree, pues, en otra cosa; no es otra filosofía, otra posición dentro de la filosofía. Es, simplemente, el límite de la filosofía, no poder seguir jugando a la ficción sin la mala conciencia de la misma.

La lectura atenta de esta «Conclusión» permite sospechar que algo muy grave ha pasado en este primer libro. En el momento de sentar las bases del proyecto, éste ha sido negado. Cuando se pretendía establecer la naturaleza del entendimiento, sus límites, sus debilidades, sus reglas, sus peligros, para así comenzar a usarlo coherente y firmemente en la constitución de una ciencia de la naturaleza humana que, a su vez, fundara todo el sistema del saber, la reflexión ha traicionado el proyecto, ha traspasado las fronteras de seguridad al pretender ir al fondo y ha puesto la imposibilidad de creer en lo que no es sino creencia.

Ciertamente, han pasado muchas cosas. Aunque volveremos sobre ellas, anticipemos algunos resultados: el *objeto* ha sido declarado imaginario; el *sujeto* ha sido declarado proceso delirante de ese juego de luces y sombras que son las percepciones; la *ley* ha sido declarada irracional y la *razón* efecto de un hábito generado por una necesidad cuyo origen es incognoscible; los *principios* han sido decla-

rados falacias y la *evidencia* inconsciencia... Cuando esto ocurre, cuando se ha comprendido que en el objeto no hay sustancia-soporte ni en-sí donde las cualidades pueden ser, ni siquiera el consuelo de una «conexión necesaria», relaciones fijas entre las cualidades que den consistencia, independencia, continuidad, identidad a las cosas; cuando se ha comprendido que toda «conexión, vínculo y energía yacen simplemente en nosotros mismos, que no consisten en otra cosa que en la determinación de la mente» (TN, 418); cuando este vértigo de una subjetividad que se reconoce creadora del «mundo» va unido a la comprensión de que esa subjetividad no es libre en su papel creador, sino que actúa bajo la fuerza suave de unas «cualidades asociativas» que rigen el flujo de ideas poniendo apariencias de orden en el azar, haciendo representable la arbitrariedad..., cuando se ha comprendido todo esto o, al menos, cuando hay sospechas de que pudiera ser así, aparece la melancolía o la desesperación. Es ese momento en que sentimos, como Hume, que «un descubrimiento tal nos quita no solamente toda esperanza de obtener alguna vez satisfacción en este punto, sino que se opone incluso a nuestros mismos deseos: parece, en efecto, que al decir que deseamos conocer el principio operante y último, entendido como algo que reside en el objeto externo, o nos contradecemos a nosotros mismos o hablamos sin sentido» (TN, 418-419).

La trágica alternativa, o la contradicción o el delirio, aparecen cuando el entendimiento, vuelto sobre sí mismo, se reconoce importante para justificar la ingenua y fresca creencia espontánea en las cosas, las conexiones regulares en ellas y entre ellas, en la necesidad de las leyes naturales, en la causalidad, en la objetividad, en los principios. Es el precio que se paga cuando el entendimiento se reconoce modalidad de la imaginación, y por tanto de la ficción. Y no parece que haya salida: malo si nos abandonamos a la fantasía, pues «no hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos» (TN, 413); y malo si la rechazamos y nos adherimos al entendimiento, que no es sino «las propiedades más generales y establecidas de la imaginación», ya que «cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios generales, se autodestruye por completo y no deja ni el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea de la filosofía o de la vida ordinaria» (TN, 419-420). O sea, peligrosa es la arbitraria y libre imaginación espontánea y peligrosa la razonable y controlada por el hábito imaginación reflexiva: «no cabe sino elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto» (TN, 420); entre una imaginación que se finge razón o una imaginación que se dice arbitraria fantasía.

Así, en rigor, toda la ciencia, toda la filosofía, quedan suprimidas. O, al menos, quedan puestas en cuestión la imagen de sí que la ciencia y la filosofía se han construido. Y, lo que es peor, nada serio se puede decir sobre la conducta de los

hombres, sobre lo mismo, sobre el bien, el deber o la justicia. Pero ¿puede aceptar la razón semejante silencio? ¿Puede renunciar a poner nombre a las cosas, a ordenar o descubrir el orden, a decir el bien y el mal? Parece que debería ser así, si bien «por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y delirio filosófico...» (TN, 421). «He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las demás personas en los quehaceres cotidianos» (TN, 422). El delirio filosófico y la impotencia de la razón ceden a la naturaleza: «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 muestro a la perfección mi disposición y principios escépticos» (TN, 422). Todo, pues, seguirá igual. Donde no hay razones, hay fuerza natural. «Allí donde la razón es vivaz y se combine con alguna inclinación, hay que asentir a ella. Donde no lo sea, no puede tener fuerza alguna para actuar sobre nosotros» (TN, 423). El afán de sobrevivir, el placer como expresión de la potencia de vida, que tan bien dibujaran Hobbes y Spinoza, pasa a ser su consuelo. Pues desear el bien para la humanidad puede producir placer; hasta la filosofía, «si es correcta, puede ofrecernos únicamente sentimientos serenos y moderados». Por tanto, si no hay razón para pensar, una vez declarado ficción, hay fuerzas suaves naturales que nos empujan a ello. Hasta la fama justifica el esfuerzo filosófico, pues proporciona placer.

Seguirá, pues, el proyecto. Pero algo ha quedado tocado para siempre. La conciencia de la ficción hace que el discurso filosófico sea, desde ahora, un jugar a «como si» fuera filosófico. Dejemos de lado si, declarado ficción, sigue siendo filosófico. Hume, dispuesto a sobrevivir, puede encontrar en ello su ventaja: la conciencia de la ficción impedirá que los hombres se maten por las verdades. La tolerancia contra el fanatismo, y el talante liberal frente al dogmatismo, son dos consecuencias prácticas importantes. La barca se ha agrietado y ya nada garantiza. Pero con ello desautoriza el terrible precio que los hombres debieron pagar al rumbo correcto y a las verdades salvadoras.

3. El camino de la purificación

El viejo Lukács, con un largo recorrido filosófico a sus espaldas, a sus 79 años se decide a escribir una *ontología*.¹⁶ Le parecía que los tres últimos siglos ha-

16. Ver el artículo de Ferenc Tokei, «L'ontologie de l'être social. Notes sur l'oeuvre

bían estado dominados por «la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología» y consideraba que este dominio de lo epistemológico surgió cuando la filosofía asumió la función de afirmar y legitimar el primado de las ciencias naturales. La ontología religiosa es despreciada y, en sus efectos, toda ontología queda desacreditada. Lukács, insatisfecho, decide volver al «ser», para desde aquí elaborar su teoría del conocimiento, pues si se parte en dirección opuesta, como ya hiciera Descartes, cuestionando lo existente, el único camino es el de la contradicción, la falacia o el sin sentido.

El recorrido filosófico, en un discurso coherente, queda trazado en sus líneas generales y en sus principales efectos en el punto de partida, en la forma de posición filosófica. Y Hume eligió un camino difícil: partió de la diferencia. De Aristóteles a Spinoza, lo habitual era lo otro, partir de la unidad y de lo universal («materia», «sustancia») para, trazando «formas» o «modos» sobre el fondo común ir construyendo la multiplicidad, lo individual. Las cosas así parecían funcionar. La filosofía podía construir conceptualmente la realidad como totalidad articulada donde todo ser quedaba definido como individuo de una especie, por su «género» y su «diferencia». Cabían, ciertamente, una diversidad de opciones en cuanto al diseño, pero la posición parecía cómoda, daba su juego.

Hume, por el contrario, partirá de la diferencia y su problema es cómo desde aquí puede subir a la unidad y a lo universal. Hume parte de una ontología empirista y atomista: las *percepciones* son unidades simples, distintas, diferenciadas, pues sólo así son distinguibles. La actividad ha cambiado. Se ha renunciado, al parecer, a construir teóricamente, positivamente, la imagen filosófica de la realidad. El entendimiento se vuelve sobre sí mismo para conocer su funcionamiento, su poder, sus usos y abusos, sus límites. Es la filosofía *crítica*, que quiere conocer el «conocer», sus reglas, la legitimidad de las mismas, las razones de su aceptación, los criterios de validez, etc. En principio es una tarea profiláctica; se persigue, de ese análisis del entendimiento, poder demarcar lo legítimo y lo arbitrario, la verdad y el error, lo necesario y la ficción, con la esperanza de que así, el entendimiento, instrumento de la ciencia, saldrá purificado, potenciado, con lo cual su producto, el saber, quedará depurado de las falacias, especulaciones, arbitrariedades, sofismas, ambigüedades...

El peligro estaba en el punto de partida. Hume, celoso en su actitud purificadora, se mostró radical. Partió de las percepciones, de esos contenidos de concien-

posthume de Gyorgy Lukács», en *La Pensée*, n.º 206, agosto, 1979. En el mismo n.º de *La Pensée* aparecen traducidos los «Prolegomenes a l'ontologie de l'être social», de Lukács.

cia cuya presencia parece indudable. Y, desde ahí, intentó el análisis de la mente y de sus operaciones. Análisis, ciertamente, a menudo reiterativo, confuso, de cierta imprecisión, que exige una lectura comprensiva, más orientada a reconstruir lo que Hume sólo dibuja a trazos que a una fidelidad a la letra que, al fin, sólo es tanteo o esfuerzo por decir algo que no siempre se logra.

Deleuze¹⁷ ha captado con agudeza el significado de este punto de partida de Hume: la sustitución de una «psicología del espíritu» por una «psicología de las afecciones del espíritu»; la primera sería una ficción y la segunda prometería una verdadera ciencia del hombre. Así se confirmaría lo que antes habíamos señalado: Hume es un moralista y un filósofo social, y su arranque epistemológico persigue una meta en la filosofía práctica. Además, desde posiciones empiristas, el «espíritu» no es objeto de ciencia; lo que puede ser conocido científicamente son las «afecciones» del espíritu. Hume se mira a sí mismo y sólo descubre, en su mente, percepciones. Y rápidamente distingue entre dos tipos: *impresiones e ideas*. Luego hará una tipología más complicada, pero a nosotros nos basta destacar ésta, pues aquí se pone uno de los principios más determinantes de todo el discurso: las ideas son *copias* de las impresiones y, por tanto, siguen siempre a éstas, y sólo se diferencian en viveza, intensidad... habiendo casos en que la diferencia tiende a cero.

Esas afecciones del espíritu (con más precisión, esas percepciones que constituyen el espíritu), sean pasiones, sentimientos o ideas, se suceden ininterrumpidamente en un flujo constante. Unas aparecen por primera vez (impresiones) y otras vuelven a la escena (ideas). Unidas, encadenadas, combinadas, se suceden como una representación en el escenario de nuestra conciencia. Aunque, bien mirado, sería preferible decir que se suceden sin escenario, que ellas constituyen la escena, que el espíritu no es ni siquiera el *lugar* donde las ideas se dan, sino sólo el nombre que se da al proceso de ideas. El espíritu es resultado, unidad de la articulación que sólo aparece en la representación, ficción de unidad, ficción de consistencia.

Ahora bien, si observamos a fondo esa representación ininterrumpida descubrimos, por un lado, que la sucesión nunca es caótica ni arbitraria, que siempre hay una cierta regularidad; por otro lado, que esta regularidad es variable en constancia y en forma. Estas dos observaciones son importantes. La primera nos dice que el «espíritu» como proceso libre de percepciones es un límite en el infinito, que en la realidad el proceso siempre está reglado de alguna manera, sometido a la ley. Es decir, el «espíritu» siempre se da *naturalizado*, y por ello es objeto de conciencia, pues lo libre es incognoscible científicamente. La otra observa-

17. G. Deleuze, *op.cit.*, p. 12 ss.

ción nos permite distinguir diversas formas de naturalización del espíritu, diversas formas de la *imaginación*, de la sucesión de las imágenes, que van del *delirio* o los *sueños*, pasando por la *fantasía*, hasta el *entendimiento* y la *memoria*. Debemos dejar bien claro que no se trata de «facultades» de un «sujeto». Aquí no hay sujeto, sólo proceso de imágenes, sólo imaginación. Así, en la memoria, el orden de sucesión de las ideas es el mismo que el de las impresiones de las que son copias, si la memoria funciona bien, o sea, si es memoria; en la fantasía,¹⁸ en cambio, la asociación de las ideas es más libre...

Ese flujo de percepciones, colección sin album, teatro sin escenario, donde cada unidad, para *ser* (= ser percibida), ha de ser necesariamente distinta, separable, diferente, se pone como lo dado, injustificado e injustificable. Es lo evidente.

Desde aquí la primera pregunta es por la ley. ¿Quién pone orden en la aparición? ¿Quién pone la ley que hace que la sucesión sea representación y no simple delirio, vértigo, arbitrariedad, libertad? Hume piensa que de la ley sólo conocemos sus efectos. La *asociación* se impone a la imaginación, la afecta, la determina, la ordena, la hace aparecer memoria, sueño, entendimiento o fantasía, la hace ser sistema, naturaleza, regularidad, objeto de ciencia. La asociación, bajo las formas de *contigüidad*, *semejanza* y *causalidad*, naturaliza la imaginación, fija el espíritu-libertad. La asociación es una *ley de la naturaleza*, no como propiedad de una naturaleza-sujeto, sino como lo que hace que algo sea naturaleza, es decir, orden, necesidad, regularidad. La asociación, ley, es causa y la causa es incognoscible: sólo conocemos sus efectos, la naturaleza, esa imaginación legalizada.

Por lo tanto, la constancia y la uniformidad aparecen, se dan, en la manera en que las ideas se asocian en la imaginación. La imaginación, como flujo delirante, queda así afectada y reglada. Los «principios universales», una ley, impide que sea el azar la forma de unirse las ideas y determinan el orden, ponen la regularidad. «Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unir ideas». Pero ¿qué son esos principios, donde están, quién los pone? Sólo sabemos, de momento, sus efectos; sabemos que organizan lo dado en sistema, que someten a la imaginación, que su desaparición sería la «ruina de la naturaleza humana». Y sabemos más, dice Hume: sabemos que generan la creencia, pues esa constancia que ponen, esa regularidad y orden en la sucesión, empuja a creer, ayuda a la ficción.

Ahora bien, la cuestión principal sigue pendiente: ¿quién pone la ley? Pues

18. Hume unas veces distingue «fancy» e «imagination» y otras parece identificarla. Aquí tomamos fantasía como sinónimo de imaginación.

debemos insistir en que no la pone un espíritu-sujeto, una esencia, una naturaleza humana: al contrario, ésta es el efecto de la ley. Por tanto, la ley no pertenece a la imaginación, en el sentido de que sea *su* principio, *su* razón; al contrario, es la ley la que hace que la imaginación sea ora entendimiento, ora delirio, a veces memoria y a veces fantasía. O sea, la imaginación no es activa, sino que sufre la acción, la determinación, la fuerza de la ley. La imaginación es naturaleza, en ella se da la necesidad: necesidad en el flujo de las percepciones, necesidad en el flujo de las pasiones. El espíritu no es sujeto: es efecto. Más aún, cuanto menor es la determinación que sufre, cuanto más libre es, más es delirio, vértigo, azar. Por ello, volviendo a Deleuze, la única ciencia posible del espíritu es la de sus afecciones, la de la asociación de sus *átomos* cuyo flujo agota todo su ser.

Pero ¿qué ciencia? Si uno tiende a pensar que la determinación la pone el cuerpo, esa ciencia se disuelve en la fisio-biología: fue el camino de Hobbes; si se prefiere pensar que la determinación la pone lo social, se desemboca en la psico-sociología. Hume, en cambio, procura no caer en ninguna de esas vías: juega a mantener el equilibrio de una ciencia de la naturaleza humana, de una psicología de las afecciones del espíritu, no reducible a otra sino fundadora. Eligió lo más difícil.

Ciertamente, nos parece la vía más audaz, y de ahí su dramatismo. Renunció a toda instancia absoluta desde donde poner la determinación y asumió el riesgo de quedarse meciéndose en lo indefinido; al poner la ciencia de la naturaleza humana como fundamento del sistema del saber, se encontró con la imposibilidad de fundamentar el fundamento y tuvo que asumir la arbitrariedad del mismo y, por tanto, de todo el orden del saber. Quiso acabar con un orden ficticio y con los presupuestos libremente puestos y descubrió la ficción de todo orden y la arbitrariedad de todo principio. Quiso, en fin, encontrar un nuevo *origen* y, al ser coherente y honesto y no recurrir a una nueva ficción, tuvo que confesar con dramatismo que el entendimiento, vuelto sobre sí mismo, se destruye (TN, 419), que no hay más alternativa que «elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto» (TN, 420).

Todo estaba trazado en el punto de partida, en la posición inicial. Desde ella no pueden aceptarse las ideas abstractas sino como ficción, como simple nombre de un conjunto de ideas simples. Y desafía a quienes tengan una impresión abstracta a que los muestren; pues «es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado» (TN, 107) y, como se sabe, si no hay impresión no hay idea, que no es sino su copia. Lo universal, por tanto, es una ficción. Lo único que hay son palabras que tienen la característica de ser el nombre de una colección de objetos, de modo que pueden ser representadas en la imaginación indistintamente por éste o aquel miembro del conjunto nombrado.

Partiendo de lo particular, de la diferencia, no hay derecho a elevarse a lo universal, a no ser que sea arbitrariamente puesto.

Cosa semejante pasa con la idea de «sustancia». ¿De qué impresión se deriva? Ni puede derivarse de una impresión de sensación, pues sería un color, un sonido..., ni de una impresión de reflexión, pues sería una pasión, un sentimiento... El terrible principio empirista de que toda idea es copia de una impresión o es pura ficción, juega así su papel profiláctico: «Por consiguiente, cuando nos asalte alguna sospecha de que un término filosófico se emplea sin ningún significado o idea (como sucede con frecuencia), sólo necesitamos preguntar *de qué impresión deriva esta supuesta idea*. Y si es imposible asignarle alguna, esto confirmará nuestra sospecha». Puesto que la idea de sustancia no es derivable, «no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta a la de una colección de cualidades particulares»... «La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas» (TN, 105). La imaginación, pues, une, liga impresiones, pone la única unidad posible: la unión. Imaginar (pensar, recordar...) es eso: unir. Lo otro, el poner bajo esas impresiones unidas un sustrato, una sustancia, es una ficción. A veces, cuando se reconoce esa ficción, se recurre a otro mecanismo que pueda poner una unidad más fuerte que la simple unión, al fin contingente: la *conexión necesaria*. Los objetos pueden ser así pensados sin sustancia, pero como unidades fuertes, como articulación constante, regular, estable, necesaria, de impresiones o cualidades. Hume es implacable: la ficción de «conexión necesaria» sustituye a la ficción de «sustancia». ¿Quién tiene una impresión de necesidad? La imaginación sólo une, en base a esa ley, esos tres grandes principios. Lo demás es ficción.

El mismo análisis es aplicado a la idea de «causa». «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 la que procede» (TN, 177). Hume piensa ya, aunque sólo más tarde, en la *Enquiry*,¹⁹ lo expone con precisión, que la razón humana tiene dos tipos de objetos de investigación: las «relaciones entre ideas y las cuestiones de hechos» (E., 20). Los primeros serían el campo de la matemática, sobre el cuál Hume ha vacilado constantemente, pues en el *Treatise* tendía a poner a la misma una base empírica, mientras que en la *Enquiry* la separa de lo real, si bien distinguiendo aritmética y geometría, pues de ésta tiene ciertas sospechas de empi-

19. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford U.P., 1962.

rismo... Los segundos constituyen el dominio de las ciencias naturales. Y Hume advierte que «Todo razonamiento relativo a cuestiones de hecho parece estar fundado en la relación de causa-efecto. Sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos» (E, 22 y 26). Las cosas, pues, quedan así establecidas: en el dominio de las matemáticas, de las relaciones entre ideas, rige la «demostración» y en el campo de los hechos, de las ciencias de la naturaleza rige la «inferencia causal». Toda la ciencia cartesiano-newtoniana, mecanicista de su época se monta sobre ese presupuesto: la sucesión de los fenómenos se rige por la relación causa-efecto. O sea, el origen natural es el orden de la necesidad causal; o se piensa así lo real, o la ciencia no tiene sentido.

La ciencia, pues, está en juego. Hume aplica el método que le exige su principio de la «copia». ¿De qué impresión deriva la idea de causa? Desafía a quienes tengan esa especial virtud a que lo muestren. «La idea de causalidad, pues, deberá derivarse de alguna *relación* entre objetos» (TN, 178) si es que no se deriva de ninguna impresión. Podría tratarse de la relación de «contigüidad espacial», pues suelen darse próximos el efecto y la causa. Hume, muy popperiano, usando el criterio de «falsación», dirá que las pasiones suelen tomarse como causa de las acciones; pero las pasiones nada tienen que ver con el espacio, no ocupan lugar alguno. Podría tratarse, entonces, de una relación temporal, la de «anterioridad en el tiempo» de la causa respecto al efecto. Normalmente se acepta esto, se cree que la causa es anterior al efecto. Si así no fuera, si supusiéramos a ambos contemporáneos, no habría razón suficiente para llamar a uno causa y al otro efecto. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso de que la causa es *anterior* al efecto? Parece implicar que hay un momento en que la causa *es* sin que el efecto *sea* aún. Es decir, hay un momento en que la causa existe inactiva, sin engendrar el efecto. Entonces, ¿por qué se le llama «causa»? Más aún, debe haber *algo* que le obligue a pasar de la inactividad a la actividad, que la lleve a causar el efecto. Pero, entonces, ese *algo* es la verdadera causa..., con lo cual se reproduce la cuestión.

Mostrando así que la idea de causa no se reduce a la relación espacial ni a la temporal, y habiendo sentado la imposibilidad de que se derive de una impresión, Hume ha cumplido su programa. La idea de causa es otra ficción más, ficción apoyada en el hábito de la frecuente unión espacial y temporal.

No creemos que sea necesario seguir con ejemplos, pues los principales quedan ya comentados. El entendimiento, vuelto sobre sí mismo, tratando de conocer sus reglas, sus principios, su funcionamiento, va descubriendo la *ficción* como apoyo de toda su elaboración. Hume comprende que el entendimiento logra la *unidad* a base de ficciones: la unidad del objeto con la ficción de la sustancia o de la conexión necesaria, la unidad de los objetos con la ficción de las ideas universales, la unidad del mundo con la ficción de la causa-efecto. Partiendo de la diferen-

cia, de ese atomismo de percepciones distintas e independientes, no hay posibilidad de acceder a la unidad. La *necesidad*, presupuesto del entendimiento, no se logra a partir de ese flujo delirante de la imaginación. Se condena a no salir de la *contingencia*. Pero, reconocer esto, es la destrucción del entendimiento que, como Kant consolidaría, es camino de unificación en la unidad y la necesidad. ¿O no?

Es muy sugerente la burla que Hume hace de los cartesianos, que es una burla de todos aquellos que creen en el principio de que todo acontecimiento tiene una causa, y que él la concreta en Clarke. Piensa que el razonamiento de todos ellos para *demostrar* este fundamental principio se monta en una falacia. Ellos parecen argumentar así: todo acontecimiento, por tanto toda cosa no eterna, o es causa de sí misma o tiene otra causa; no puede ser causa de sí misma, pues tendría que haber un momento en que esa cosa existiera (como causa) sin existir (como efecto), en razón del principio de anterioridad; por tanto, tiene otra causa. Hume sonrío y dice: aceptando la premisa mayor, el silogismo es perfecto; pero el problema está ahí, en la premisa mayor: ¿qué fundamenta que todo acontecimiento tiene una causa? Es indemostrable y, además, no puede venir de la experiencia...

Pues bien, esta crítica al principio de causalidad nos indica cuál es la perspectiva de Hume. Él considera que el resultado de su análisis no es el fin de la ciencia, ni siquiera el fin de la creencia en la ciencia. Por suerte, dice en algún momento, cosas tan importantes como creer o no creer no han sido dejadas por la naturaleza en manos de los filósofos. Es decir, de alguna manera todo seguirá igual: la imaginación continuará con sus ficciones, los hombres seguirán creyendo y, en definitiva, el entendimiento seguirá funcionando así, necesariamente. Lo que pasa es que esta *necesidad*, ahora, no reside ya en unos principios o evidencias que se han mostrado ficciones, sino en la naturaleza humana que pone la necesidad de la ficción y la creencia. Entonces. ¿de qué ha servido todo esto? Como antes decíamos, de mucho a nivel práctico: ya no es posible justificar el dogmatismo, ya no hay razones para subordinar la vida a las verdades-ficciones. El hombre, cree Hume, espontáneamente, naturalmente, creará más en estos o aquellos principios, en estas o aquellas ideas, según la fuerza con la que le afecten, según su utilidad para la vida, según el placer que le proporcionan. Aunque sin el radicalismo de Hobbes, viene a pensar que es mayor la legitimación de una idea que produce felicidad que otra verdadera; aunque, como Spinoza, se inclinaría a pensar que una idea verdadera produce siempre placer, o es mecanismo para huir del dolor. En cualquier caso, «No es, por tanto, la razón la que es guía de la vida, sino la costumbre. Sólo la inclinación producida por el hábito lleva a la mente a suponer en todos los casos que el futuro ha de conformarse al pasado. Por fácil que este paso pueda parecer, la razón no sería capaz de darlo nunca» (A, 16). La *inducción*, como vía de acceso a lo universal, es otra ficción de la imaginación. La razón no

puede legitimar ese paso; pero la naturaleza, la vida, se encarga de que creamos en él.

Este ha sido, a grandes rasgos, el resultado de esas 250 páginas del Libro I que distancia el optimismo de la Introducción de la melancolía de la Conclusión. Melancolía que, podríamos pensar, no está del todo justificada, ya que si bien el entendimiento se declara a sí mismo impotente para conocer la realidad, simultáneamente se declara creador del mundo. Todas esas ficciones que la imaginación pone, pueden ser traducidas como obra del sujeto al poner la ley, la «forma» kantiana. El entendimiento podría ahora concluir: no conozco el mundo, sólo construyo un mundo; mi tarea no es *descubrir*, sino *crear*; yo pongo la ley, el orden, la constancia, la existencia de los cuerpos y sus relaciones... Pero Hume no puede llegar ahí. Habría podido llegar Berkeley, si en lugar de entender la sucesión de imágenes en la conciencia como el lenguaje con que Dios habla a los hombres y, por tanto, con una ley divina, que volvía al sujeto pasivo, se hubiera atrevido a pensar que el orden de las imágenes lo ponía el sujeto, la sustancia pensante. Berkeley podría haber llegado ahí, pero Hume no: porque Hume no tiene un sujeto, porque la imaginación no es una acción del sujeto, porque el flujo de imágenes, con su orden de asociación, agota la subjetividad. Es decir, porque la crítica a la sustancia extensa, objetiva, material, la extiende a la sustancia pensante, espiritual. No hay un «yo» que crea el «mundo»; al contrario, el «yo» es otra ficción, otra creación, parte de ese mundo creado. Lo único que hay es naturaleza, imaginación, que en su juego crea al «mundo» y al «sujeto».

En conclusión, Hume ha abordado, desde una posición crítica, la pregunta de «por qué creemos en ciertas cosas? Y ha concluido que la fuente de la creencia, la fuerza que nos obliga a creer no viene de la «evidencia» de los principios, ni de la «evidencia empírica», de la lógica ni de la experiencia, sino de unas fuerzas que constituyen la naturaleza humana. Seguiremos «conociendo», pero ahora sabemos que «conocer» es otra cosa; seguiremos pensando y creyendo, pero ahora sabemos lo que es pensar y las razones de la creencia. Ahora sabemos que la evidencia «es efecto de la educación, causa artificial y no natural»; ahora sabemos que «los principios no son sino ideas que inciden con más fuerza sobre mí»; ahora sabemos que si damos más credibilidad a unos argumentos que a otros es debido a los sentimientos que provocan en nosotros...

4. El juego del entendimiento divino

La reflexión de Hume pone de relieve los límites de la filosofía crítica cuando ésta es radical y coherente, cuando no recurre subrepticamente a los mecanismos

metafísicos que pretende aislar. Y, sus resultados, ponen sobre el tapete la sospecha de que todo fundamento posible del saber es metafísico, a no ser que, como dice Kolakowsky,²⁰ se abandone el concepto de saber en sentido fuerte, como *explicación*, para devenir simple *descripción* o, más distante aún, *comportamiento* de la especie humana que capitaliza en su provecho asociaciones y relaciones verificadas en la experiencia. En Hume es ésta la dirección que se configura. La razón deja de ser instancia «pensante»: para ser «mecanismo biológico» de sobrevivencia; el conocimiento deja de ser actividad gnoseológica para ser práctica vital. Y este desplazamiento se da sobre la marcha, a medida que la primera vía muestra su imposibilidad.

Suele decirse que Hume confunde el «condicionamiento psicológico» con las «determinaciones lógicas». Conviene, sin embargo, recordar que la preocupación de Hume, nacida de su posición crítica, es la de las razones que nos llevan a creer en nuestras representaciones. Frente a quienes ponen la base de esa creencia en la propia estructura del pensamiento, en su coherencia lógica, en la evidencia de sus principios y sus reglas de construcción, en la validez de los criterios de verificación... Hume pone la sospecha: sospecha de esa evidencia y, lo que es más radical, sospecha de que la evidencia, sin más, determine la creencia, en tanto que la creencia es una afección de la conciencia, un estado psicológico, ligado a la naturaleza humana. No en vano él ha comenzado por señalar que la ciencia la hace el hombre, que el hombre pone su determinación. «Nuestra razón debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto natural es la verdad, pero de una índole tal que puede verse frecuentemente obstaculizada por la irrupción de otras causas, así como por la inconstancia de nuestros poderes mentales» (TN, 311). Al ser, pues, un mecanismo natural, con dependencia orgánica del conjunto, y no una sustancia pensante con actividad libre propia, aunque con barreras puestas por el cuerpo (es decir, al partir de un rechazo del dualismo cartesiano), la razón, que hace la ciencia, sufre la determinación y transmite esa determinación de la naturaleza humana al producto.

En las ciencias demostrativas, la determinación es menos importante, pero no está ausente. Aunque en ellas «las reglas son seguras e infalibles» (TN, 311), en su aplicación pueden irrumpir otras causas, además de «la inconstancia de nuestros poderes mentales». Ello determina que, en su ejecución, a pesar de la posibilidad abstracta de la ciencia, «todo conocimiento se degrada de este modo en probabilidad». Por lo tanto, en concreto, en la medida en que esos elementos irrumpen en el ejercicio de razón, nunca podremos estar seguros de la «verdad» produ-

20. L. Kolakowsky, *La philosophie positiviste*. París, Flammarion, 1976, p. 12.

cida por ella. Aunque Hume corregirá, pero no sin vacilaciones, su actitud ante las matemáticas, lo que no abandona nunca es su idea de probabilidad. Su planteamiento es el siguiente: cualquier enunciado es verdadero o falso. No hay mediación posible: la probabilidad no es una gradación intermedia. Que sea más o menos probable quiere decir que creemos en su verdad más o menos. Pero, para Hume, eso es un estado psicológico; la indefinición no es del objeto, sino del sujeto. Este, incapaz de conocer, mejor aún, incapaz de saber si conoce, cree. Los comerciantes saben que sus cálculos están *o bien o mal* hechos; lo que no saben de forma absoluta es si están bien o si, en cambio, están mal, pues saben que «calcular implica claramente y de suyo un cierto grado de probabilidad, aunque inseguro y variable, según la experiencia del calculista y la longitud de la cuenta».

De todas formas, en la matemática es donde Hume vacila más. Pasemos a las ciencias de la naturaleza, a la filosofía natural. Aquí las reglas y los principios son probables y sólo probables y así quedan determinados todos los anunciados contruidos con y sobre ellos. A estos márgenes de inseguridad hay que añadir otros, como los que provienen de la «debilidad de la facultad judicativa». O sea, a las ficciones que están en su base hay que añadir los riesgos de error de la debilidad y variabilidad de nuestro poder mental. Pero, si tenemos en cuenta estos factores de perturbación, nunca habrá certeza sino sólo mayor o menor creencia. Ahora bien, el grado o fuerza de la creencia depende también de «nuestra estimación de la verdad y fidelidad de nuestras facultades». Hume pone aquí un tema de gran importancia. Si nosotros somos optimistas, aún sabiendo de la limitación de nuestro entendimiento, concediendo a éste un alto grado de fiabilidad, creeremos con más fuerza que si, pesimistamente, lo infravaloramos. Ahora bien, ¿cómo establecer justamente el grado de fiabilidad del entendimiento? Si un científico calcula con un instrumento de medida cuyo error de medición conoce, adoptará ante el resultado una determinada conciencia de certeza; pero si no conoce dicho error, dependerá de su optimismo o su pesimismo la fuerza de la creencia o grado de probabilidad (para Hume es lo mismo) que adjudique resultado.

El análisis que Hume hace del entendimiento tiende, precisamente, a que nosotros podamos valorar la debilidad o la eficacia de nuestras facultades. Analizar el entendimiento, descubrir sus «ídolos», como Bacon, establecer sus reglas o «métodos», como Descartes... es una tarea clásica. La filosofía, como meta-discurso, tiene así el efecto de determinar nuestra adhesión, nuestra creencia, en el producto del discurso. El análisis de Hume no tiene como único resultado el debilitar nuestra creencia, el *escepticismo*, ante el pesimismo que se desprende de su juego. Hume va más lejos. Viene a decirnos: ¿quién hace ese meta-discurso? ¿qué instancia establece el grado de fiabilidad del entendimiento en su uso científico? ¿quién pone el metalenguaje? Si, como decía Spinoza, «la idea de la idea es idea»,

Hume dirá que es el mismo entendimiento el que sale de sí para conocerse, el que juega a esa ficción de convertirse en objeto de sí mismo. Por tanto, lo que el entendimiento diga sobre sí mismo, está afectado de las mismas perturbaciones; el grado de fiabilidad que el entendimiento se otorgue a sí mismo está afectado por el grado de fiabilidad que demos a esa «nueva» instancia que, por no ser otra que el entendimiento, nos lleva a un proceso infinito de autorreflexiones en el que, cada una no hace sino sumar incertidumbre al producto original. Y no se trata de afirmar que al elevar el orden del «meta» discurso éste sea más erróneo; simplemente, se afirma que con ello aumentamos nuestras dudas, con ello nos alejamos más y más de la confianza, de la certeza, que sólo se da espontáneamente, en el conocimiento vulgar, cuando el entendimiento opera sin volverse sobre sí, sin conocerse.

Por ello Hume insiste hasta la saciedad en que «todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la parte cogitativa» (TN, 316). Nuestra creencia es tanto más fuerte cuanto más espontánea. Su fuerza disminuye a medida que intentamos conocer los mecanismos de conocimiento. Ese continuo juego de la filosofía, en el cuál el entendimiento juega a hacer el papel de «entendimiento divino», saliéndose de sí, tratando de pensar la relación entre sí mismo y el objeto, tratando de contemplarse, valorarse, suponiendo que al situarse en esa nueva instancia le convierte en infinito, en puro, como si el lugar garantizara su potencia, su perfección, su ausencia de toda determinación.... es la gran trampa de la filosofía. Y en el rechazo de esta ficción es donde el pensamiento humeano alcanza su mayor dramatismo. Pues nos dice que la fuerza de la creencia disminuye a medida que intentamos conocer los mecanismos de conocimiento, la sospecha aumenta a medida que se recurre al juego del «entendimiento divino», a medida que se desea someter el entendimiento al método, el método a reglas, las reglas a otras reglas, pues «he probado, digo, que si se llevan más allá esos mismos principios reflejos y se aplican a todo nuevo juicio reflejo, deberán reducir al final a nada la evidencia original a fuerza de disminuirla continuamente, llegando así a destruir por completo toda creencia y opción» (TN, 316). Ya que, de ese juego, al no encontrar la instancia última desde donde el control puede ser legítimamente establecido, desde donde la ley puede ser dicha, los pasos en el proceso son intensificación de la desconfianza. Por tanto, todo esfuerzo meta-científico o meta-lógico, de fundamentación es estéril una vez se ha descubierto la ficción.

Curiosamente, así resulta un planteamiento de la opción naturaleza/filosofía novedoso. La naturaleza empuja a creer, a tomar por verdad los enunciados, a aceptar como realidad las causas, las sustancias, a ver la necesidad en los fenóme-

nos, a aceptar la existencia independiente del mundo...; la filosofía aparece como esfuerzo por fundamentar esa creencia y por purificarla trazando sus límites y sus jerarquías. Pero, en ese empeño, cuando se parte de donde Hume partió, y cuando no renuncia a ser radical y coherente, acaba negándose a sí misma y con efectos contrarios a los que perseguía y a los que la naturaleza determina; acaba reproduciendo y legitimando la incertidumbre. «Y si la creencia fuera un simple acto del pensamiento sin ningún modo peculiar de concepción —adición de fuerza y vivacidad— tendría infaliblemente que autodestruirse y en todos los casos acabaría por suspender totalmente el juicio» (TN, 317). Pero la conciencia no es eso, sino que arraiga en la naturaleza orgánica, en la ley de sobrevivencia. Por ello el hombre seguirá «creyendo, pensando, razonando» espontáneamente. Su escepticismo es respecto a la filosofía, no respecto a la vida; lo que queda tocada es la pretensión de saber absoluto y de certeza sólida, no la tarea de conocer. Llamemos «creencia» a todo «saber» y no habrá pasado nada. Al contrario, se favorecerá para mejorar el talante y comportamiento de los hombres.

5. Dudar del mundo, dudar del yo

Digamos una vez más que para Hume es imposible dejar de creer, que estamos condenados a creer, incluso tras mostrar la injustificación lógica de la creencia. Citémosle una vez más: «La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trata de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones» (TN, 321). Pues sobre estas bases es donde puede entenderse sus reflexiones pintorescas sobre el mundo y el yo, sin duda de las más controvertidas.

A Hume le parece que la pregunta sobre «si hay o no cuerpos» no es filosófica, no tiene contestación posible, es improcedente, es algo «que debemos dar por supuesto». Y, en el fondo, algo que ya no importa. A la filosofía, tras su asunción crítica, los grandes problemas de la filosofía tradicional sobre la existencia de las cosas, de Dios, del yo... pasan a ser «supuestos», algo «en sí», incognoscibles, indecibles. Distingamos bien: en cuanto «ideas», son ficciones, por ser indemostrables y no dables en impresiones; en cuanto «realidades» independientes, son supuestos prácticos. Algo de lo que no se puede hablar, pero que es necesario nombrar.

Lo que ahora importa a la nueva filosofía son otras preguntas, como ¿qué cosas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, del yo...? ¿qué razones y por qué mecanismos el entendimiento produce esas ficciones necesarias? Ya no importan las causas de la existencia de los cuerpos, sino las causas de nuestra

creencia en ellos, en su existencia *continua* y *distinta*. Que creemos en ello, es un hecho, una necesidad inscrita en la naturaleza humana. Pero ¿hay otras razones para creer en esas fuerzas desconocidas de ficción? Los sentidos nos ofrecen sólo sus impresiones y nada más. Sólo presentan. Es la mente la que va más allá, la que desde la percepción infiere la «doble existencia», es decir, la existencia de la percepción y la existencia de lo percibido, la de la imagen y la del objeto; además, es la razón la que, no contenta con ello, afirma entre ambas existencias la *semejanza*, y la *causalidad*. ¿Por qué es así? Podríamos pensar que los sentidos nos presentan ya la doble existencia, las impresiones como percepciones y las impresiones como externas y distintas a nosotros mismos. Claro que, para ello, la percepción tendría que jugar al juego del «entendimiento divino», a ser «percepción divina». Es decir, tendría que jugar a salirse de sí misma y percibir la cosa y la percepción de la cosa, para así poder presentar las dos percepciones y sus semejanzas, sus relaciones, etc. Si ese juego no sirve para el entendimiento, mucho menos para la percepción. Supondría un sujeto que se sale de nuestro cuerpo y contempla simultáneamente nuestro cuerpo y la realidad externa al mismo, pero «lo difícil es saber hasta qué punto somos *nosotros* objeto de nuestros sentidos» (TN, 323). No parece que los sentidos puedan salir de sí para contemplarse desde fuera, para percibir desde fuera su relación con el objeto. Aunque así fuera, habría que legitimar la autoridad de esa nueva instancia, lo cual nos llevaría a otro lugar de percepción a tres partes, y así sucesivamente. Pero, además, es que ese juego parece restringido al entendimiento, que no parece accesible para la percepción. El entendimiento no puede imaginarse el juego de la «percepción divina», como si fuera una libertad que sólo se reserva para sí.

Ahora bien, uno se siente tentado a pensar que nuestros sentidos pueden *percibir la exterioridad*, por ejemplo, la «del papel en el que escribo respecto a mi cuerpo». Aunque Hume diría que hay pocas razones para identificar «nuestro cuerpo» con «nosotros mismos», ya que «no hay problema en filosofía más absurdo que el concerniente a la identidad personal y a la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona» (TN, 323); porque, a fin de cuentas y «hablando con propiedad, no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir existencia real y corpórea a esas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora» (TN, 325).

Los sentidos, pues, no pueden presentarnos la doble existencia, tanto si se refiere a las cualidades primarias como a las secundarias o a las ideas de reflexión (dolor, pasiones...): «Tanto los filósofos como el vulgo suponen que las impresiones del primer tipo tienen existencia distinta y continua. Solamente el vulgo ve

también así las del segundo tipo. Finalmente, tanto los filósofos como el vulgo estiman que del tercero son simplemente percepciones y, por consiguiente, seres discontinuos y dependientes» (TN, 326-327). Los hombres creen, los filósofos creen; si se paran a pensar, a filosofar, comienzan a dudar. Y si piensan insistentemente, tanto más cuanto mayor sea el prejuicio que arrastra a creer —como las cualidades primarias—, acabarán poniendo todas las percepciones al mismo nivel y así concluirá que «por lo que respecta al juicio de los sentidos, todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia, pues, en definitiva, solo se perciben «las particulares configuraciones y movimientos de las partes en el cuerpo».

La existencia externa, la doble existencia, pues, será el resultado de una inferencia del entendimiento. Pero ¿con qué derecho? La razón no puede darnos ninguna seguridad ni de la identidad cosa-percepción, ni de la existencia continua e independiente de aquélla. No es, pues, la razón la que monta la interferencia. Mejor, no es el entendimiento en base a la razón. Será la *imaginación*, o sea, el entendimiento como ficción. Ahora bien, la imaginación es selectiva: a tales percepciones les asigna la doble existencia y a otras no. El criterio no es la fuerza o violencia de la impresión, pues de un dolor fuerte no se pasa a imaginar un dolor con existencia externa... Parece ser que la doble existencia se asigna sólo a aquel tipo de impresiones que tienen «una peculiar constancia... y una coherencia...». Así, «una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción, con partes similares y en un orden similar al que tenían en su primera manifestación, no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza la consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la irrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de liberarnos de esta dificultad, desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa; de acuerdo, pues, con el razonamiento anterior, la esencia misma de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción» (TN. 334-335).

El tema del «yo» recibe una especial relevancia en la reflexión humeana. De alguna manera podría decirse que todo el *Treatise*, y la inmensa mayoría de la

obra filosófica de Hume, es una reflexión sobre la subjetividad, destacando unas veces el lado gnoseológico y otras la esfera del sentimiento y la pasión, si bien constantemente implicados. Ahora bien, hay momentos en que Hume plantea en directo el tema del «yo», el sentimiento de identidad personal, la creencia en un sujeto continuo... Y son a algunos de estos momentos a los que vamos a referirnos.

A primera vista parece que Hume tiende a dejar el tema para el final, como si fuera la culminación de la reflexión. Así, aunque hace constantes referencias al asunto, hasta la Sección VI, la última del Libro I, no se plantea en directo el tema. Y el segundo momento en que el «yo» se pone como centro de reflexión será en el «Apéndice», al final de la obra.

Nos parece que esta problemática tiene una doble dimensión en Hume. Por un lado es un momento más, aunque quizás el más importante, del análisis crítico. Ha de preguntarse por la idea del «yo», por la impresión de la que es copia, es decir, ha de decidir si es una idea legítima o es una ficción. En este sentido el análisis de la idea del «yo» es la culminación del análisis de la sustancia, la extensión a la sustancia pensante, al espíritu, de las cuestiones planteadas a la sustancia extensa. Por ello Hume sólo aportará algunas reflexiones específicas, ya que el «yo» se jugó en la idea de sustancia. Ahora bien, por otro lado, y sobre la base ya indicada de que el destino del análisis es la filosofía práctica, la moral y el derecho, el *yo* se convierte en el centro del proyecto pues, al menos a primera vista, toda teoría moral o jurídica se funda en el presupuesto de una subjetividad ontológicamente fuerte. Sin presuponer un «sujeto moral», o un «sujeto de derechos», ¿qué sentido tiene la filosofía práctica? Por tanto, si el «yo» es una ficción, si este es el resultado del análisis crítico, los principales efectos no se dan en el orden del conocimiento, sino en el de lo social. El «escepticismo» epistemológico de Hume es, en cuanto a dramatismo, insignificante al lado de la puesta en cuestión de toda fundamentación de la conducta humana. Al menos, así parece a primera vista.

Ya de entrada en la citada Sección VI dice que «Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro *yo* es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad» (TN, 397-398). A pesar de esa confianza de los filósofos, y a pesar de que, como dicen, «no queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro *yo*», a Hume no le resulta tan clara esa evidencia, pues «desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del *yo* de la manera que aquí se ha explicado» (TN, 398-399). Si queremos que la idea del «yo» sea clara e inteligible debemos poseer una impresión de la que se derive y, como ya ha mos-

trado, eso es imposible. «Nunca puedo atraparme a *mí mismo*», dice Hume; cuando lo intento solo consigo tal o cual impresión de calor o de frío, de placer o dolor, de color o sonido. Y eso es lo único que tenemos derecho a afirmar: «que todos los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento» (TN, 400).

No vale la pena entrar en los detalles de la descripción que Hume hace del proceso que permite llegar a la ficción del yo continuo, simple, idéntico, entre otras razones porque es confusa y poco satisfactoria. Importa más subrayar los efectos. La posición atomista de partida, el arranque de la reflexión desde la diferencia, no permite fundar ninguna unidad. El «yo» no puede ser otra cosa que ese fluir de imágenes en unas regularidades y un orden que no son *su* ley sino la ley que lo constituye. Poner una sustancia simple, idéntica, continua, por debajo de ese flujo, como el lugar donde las percepciones son, es una ficción; incluso es una ficción poner un orden, una estructuración fija, una «conexión» entre las percepciones. Sólo percibimos la *sucesión*. De ahí a la *continuidad* hay un salto, el de lo imaginario, aunque el hábito, la memoria, la pereza que permite disolver las diferencias, nos empuje a ello. «Mundo» y «yo» son dos ficciones, aunque sean ficciones naturalmente necesarias. Y, de ellas, la de «yo» es aún más imaginaria, si así puede hablarse, en cuanto que «mundo» es pensado como totalidad compuesta y uniforme, unidad y diferencia, mientras que el «yo» se piensa como totalidad simple, «idéntica a sí misma». Hume, que en unas secciones dedicadas a la Historia de la Filosofía,²¹ de modo esquemático, traza las ficciones necesarias para dar unidad a la diferencia, coherencia a la contradicción, tales como las ficciones de «materia»..., viene a decir que la génesis del *cogito* será la tarea más grande, más heroica y más audaz de la imaginación.

Hume llega así hasta donde muy pocos osaron llegar. Locke, tras la crítica a la sustancia material, optaba por afirmar el sentimiento de la propia existencia, e incluso insinuando que su negación es un absurdo. Como a Descartes, aunque sin tantos rodeos, le parecía que es imposible a un ser percibir sin saber que percibe; como a Spinoza, pero sin darle importancia al asunto, como a pie de página, le parecía que en la percepción se daba ésta y la conciencia del sujeto perceptor. Berkeley reconoce que *idea* del yo en sentido estricto no tenemos, pero sí una cierta «noción»... Hume conoce estos coqueteos, detecta la fragilidad, las vacilaciones y sabe el riesgo, pues sabe que si no se acepta el «yo» todo está permitido, toda la filosofía es imaginaria. Pero llega hasta el final, lleva la filosofía a su límite. Su

21. En las Secciones III y IV de la Parte IV del Libro I.

principio de que «todo lo que percibimos como distinto es cosa distinta», hace imposible toda unidad; su principio de que «no percibimos nunca la conexión real entre lo distinto» hace imposible pensar toda consistencia, toda continuidad. El YO, pues, es naturaleza, imaginación, haz fluyente de percepciones asociadas por esas suaves fuerzas de la semejanza, la contigüidad, la causalidad entendida como unión...

Cuando vuelve sobre el tema en el «Apéndice» las innovaciones son pocas, pero conviene señalar algunos matices. A estas alturas ya ha expuesto la teoría de las pasiones (Libro II) y la teoría de la moral (Libro III), es decir, la reflexión ha entrado ya en el dominio práctico. En especial, ya ha abordado el tema de la «voluntad» en la Parte III del Libro II. La voluntad es una «pasión directa», o sea, que surge inmediatamente del placer o del dolor, como el deseo, la tristeza, el miedo, la esperanza..., si bien de todas ellas «no hay ninguna más notable que la voluntad». Hume considera, incluso, que el conocimiento de la voluntad es fundamental para explicar las otras pasiones.

Ciertamente, es el gran tema sobre el que gira la filosofía práctica, pues exige resolver la problemática de la libertad y la necesidad. En el fondo, el análisis es reiterativo, pues ya está resuelto a nivel general y ahora se trata de concretarlo. «Se admite universalmente que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que ni en la comunicación de su movimiento, ni en su atracción y cohesión mutua existe el menor rastro de indiferencia o libertad... Por tanto, las acciones de la materia... y todo lo que en este respecto se encuentre al mismo nivel que la materia deberá considerarse como necesario» (TN, 598). Ahora se trata de saber si lo mismo sirve para la mente. Hume se encarga de recordar que «no existe un solo caso en que pueda descubrirse la conexión última de los objetos, ni mediante nuestros sentidos ni por la razón», que «con lo único que estamos familiarizados es con su unión constante, y es de esta constante unión de donde surge la necesidad», que «si los objetos no mantuvieran entre sí una conexión uniforme y regular, jamás llegaríamos a idea alguna de causa y efecto»... pero también nos recuerda que la *necesidad* es una determinación que pone la mente. Hume resulta pesado en su reiteración, pero le justifica su temor de no ser bien entendido. Una cosa es la *unión*: esto es algo que la experiencia muestra; otra cosa es la *inferencia* o la *necesidad*: esto lo pone la mente. Ahora bien, es la observación de la unión, el hábito, lo que fuerza a la mente a hacer la inferencia.

En el dominio psicológico pasa algo parecido, aunque ha de reconocer que la regularidad de las acciones o de los deseos de los hombres son más frágiles que las regularidades en la naturaleza externa. La conducta humana aparece como más irregular e incierta. Distintos hombres reaccionan de formas diferentes ante el mismo estímulo, o el mismo hombre cambia sus deseos varias veces en poco

tiempo. Pero Hume se inclina a pensar que esa mayor irregularidad es sólo apariencia, que el azar no es sino ignorancia de las cosas. Por debajo de la aparente arbitrariedad de las pasiones, deseos, acciones humanas hay un complejo proceso de causas-efectos, de ponderaciones de la razón, de «causas contrarias y ocultas», cuya acción no es siempre consciente... En suma, si conociéramos esos procesos ocultos descubriríamos que la regularidad, «la unión entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza» (TN, 603). Y, de igual modo, esa regularidad, esa unión, *determina* al entendimiento a inferir las unas de las otras, las conexiones necesarias, la necesidad, el sujeto de inferencia..., es decir, las ficciones habituales en el conocimiento del mundo externo. «En todos los casos pasados que hemos podido observar el movimiento de un cuerpo es seguido, al chocar con otro, por el movimiento de éste último. A la mente le resulta imposible ir más allá. A partir de esta unión constante, la mente *forma* la idea de causa y efecto, y mediante esta inferencia *siente* la necesidad. Y como en aquello que denominamos evidencia moral existe la misma constancia y la misma influencia, ya no me haré más cuestión de ello. Si algo queda, no podrá ser más que una disputa sobre palabras» (TN, 605).

Queda así saldada la cuestión: la «voluntad» está sometida al orden de la naturaleza, y por tanto su libertad es una ficción; pero la necesidad es incognoscible, es una determinación puesta por la mente, por lo cual no se puede montar sobre ella una moral naturalista. Con todo, son páginas confusas que exigen un tratamiento minucioso que aquí no es posible hacer.

Llegamos, en fin, al «Apéndice». Hume está dispuesto a confesar sus «errores», aunque encuentra pocos. Sabe que el tema central es el de la creencia, y que la alternativa se pone así: o es una nueva idea o es un sentimiento. Pero nosotros no tenemos, en la percepción, dos ideas, la del objeto y la de su existencia. Por tanto, no es la idea de existencia la que distingue percepción de creencia, como si ésta fuera la suma de dos ideas. Por tanto, la creencia es un sentimiento. Pero es independiente de la voluntad, se rige por leyes que no están al alcance de nuestro poder...

Enseguida pasa al tema de la «identidad personal» y, por cierto, vuelve a ser confuso su tratamiento. «Cuando hablamos de *yo*, o de *sustancia*, debemos tener una idea conectada con esos términos, pues de lo contrario serían absolutamente ininteligibles. Toda idea deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido» (TN, 886). Y sigue insistiendo en lo mismo. Quizás destaque su afirmación de que la evidencia natural y la evidencia moral son de la misma naturaleza, pues se derivan de los mismos principios. Como Hume dice, «el prisionero... que no tiene ni dinero ni alguien

que se interese por él» ve la imposibilidad de escapar tanto en las rejas como en la obstinación del carcelero; es más, cree que la obstinación de éste es más inquebrantable que las rejas o las piedras... El condenado a muerte sabe que «la negación de los soldados a dejarle escapar, la acción del verdugo, la separación de la cabeza del tronco, la efusión de la sangre, los movimientos convulsivos y la muerte» constituyen una cadena de causas naturales y acciones voluntarias conectadas, sin diferencia entre ellas, sin que unas sean más débiles que otras, es decir, ligadas por la misma *necesidad física*.

Eso es lo que cree el prisionero y el condenado a muerte. ¿Ficción? Cierto, porque la *necesidad* no puede ser puesta ni por la experiencia ni por la razón. Pero no por ser consciente de que la necesidad es incognoscible uno u otro dejarán de creer en que la cadena no se rompe. La fuerza de la creencia, pues, que reside en lo desconocido, en lo incognoscible, en la ley de la naturaleza en el sentido de que no es *su* ley sino la ley que la hace ser naturaleza, es decir, regularidad, puede servir de base a la ciencia y a la moral. Al menos esto *creía* Hume.

Lo cierto es que la reflexión le jugó una mala pasada. No sólo negó el objetivo, la tarea de fundamentar las ciencias, sino que puso en cuestión la fundamentación de la conducta humana, la moral y el derecho. Y aunque él mismo fue moderando sus posiciones, incurriendo en retiradas, confusiones, etc., lo cierto es que su proyecto, como señala Noxon,²² se fue desviando: del Hume filósofo se pasó al Hume que buscaba la explicación sociológica de la génesis de las ideas para acabar en un Hume historiador (ver la biografía intelectual). Llevó la filosofía al límite y no pudo seguir. Seguirían otros, pero recurriendo a *ficciones* que él ya no podía admitir. Adoptó una posición valiente, o peligrosa, y la llevó coherentemente a sus resultados. Lo que quizás nunca sospechó fue que en su posición ya adoptó la *ficción*.

22. James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Apéndice bio-bibliográfico

Hume nos dejó un breve relato autobiográfico, *My own life*, que si bien por su brevedad y por las confusiones de fechas que contiene constituye una pobre biografía, por su estilo y por ofrecernos la imagen de sí que Hume tenía es una pieza de indudable encanto. Por otro lado contamos con diversas biografías, de la cual la de E.C. Mossner, *The life of David Hume*,²³ pasa hoy por ser la más importante.

En su autobiografía Hume se reconoce «de buena familia, tanto por vía paterna como materna». Emparentado con la nobleza escocesa, aunque sin abundancia de recursos económicos y tratándose del hermano menor, Hume recuerda su infancia tranquila y apacible. Inducido a estudiar leyes, Hume «sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fueran investigaciones de filosofía y de instrucción general», y en lugar de los textos leía en secreto a Cicerón y Virgilio.

Tras un intento de dedicarse al comercio, Hume emprende su primer viaje a Francia. Reside bastante tiempo en La Flèche, que conservaba el sabor cartesiano. Allí redacta su *Treatise*. Tenía unos 25 años. Vuelve a su país y publica la obra: los dos primeros libros salen en 1739 y el tercero al año siguiente. «Jamás intento literario alguno fue más desgraciado», dice Hume; la obra «salió muerta de las prensas». Como Mosner ha mostrado, al igual que Jessop,²⁴ sólo las grandes expectativas que Hume se había creado justifican esa sensación de fracaso; de hecho, diversas revistas de Inglaterra y del continente se hicieron eco del libro con valoraciones desiguales.

El libro se publicó anónimo, al igual que el *Abstract of a Book lately published entitled a Treatise of Human Nature*, publicado en 1740, con el que Hume pretendiera una mayor divulgación de sus ideas del *Treatise*. Este resumen tampoco levantó clamores. El *Treatise* y el *Abstract*, su primer gran esfuerzo filosófico, y que hoy es considerado el más atractivo, no serían nunca autorizados por Hume. Y el hecho es tanto más curioso cuanto buena parte de sus publicaciones filosóficas

23. E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Oxford U.P., 1970³.

24. De Mossner ver «The continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741», *Mind*, LVI, (1947), pp. 31-43; «The First Answer to Hume's *Treatise* and unnoticed item of 1740», en *Journal of the History of Ideas*, XII (1951).
De T. E. Jessop, «Some Misunderstandings on Hume», en *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 20, (1952) fasc. 2 y «Hume's Limited Scepticism», en *Rev. Int. Ph.*, 115-116 (1976), Fascs. 1-2.

posteriores no son sino refundiciones del *Treatise*. Así, en 1741 publica anónimos sus *Essays, Moral and Political* y, al año siguiente, una nueva edición en la que a los 15 de la anterior añadía una segunda parte de 12 ensayos. La lista es la siguiente:

1.^a Parte:

1. Of de delicacy of taste and passion.
2. Of the liberty of the press.
3. Of imprudence and modesty (desde 1760 lo suprimiré).
4. that politics may be reduced to a science.
5. Of the first principles of government.
6. Of love and marriage (lo suprime desde 1760).
7. Of the study of history (lo suprime desde 1760).
8. Of the independency of parliament.
9. Whether the british government inclines more to absolute monarchy or to a republic.
10. Of parties of Great Britain.
12. Of superstition and enthusiasm.
13. Of avarice (no impreso desde 1768).
14. Of the dignity of human nature (desde 1770 cambia el título por «Of the dignity and meanness of human nature»).
15. Of liberty and despotism (desde 1758: «Of civil liberty»).

2.^a Parte:

1. Of essay writing (lo suprime en las futuras ediciones).
2. Of eloquence.
3. Of moral prejudices (no lo vuelve a publicar).
4. Of the middle station of life (no vuelve a reeditar).
5. Of the rise and progress of the arts and sciences.
6. The Epicurean.
7. The Stoic.
8. The Platonist.
9. The Sceptic.
10. Of poligamy and divorce.
11. Of simplicity and refinement in writing.
12. A character of Sir Robert Walpole (no publicado desde 1768).

Estos ensayos fueron recibidos favorablemente, según Hume, lo que le animó a seguir escribiendo mientras vivía en el campo con su hermano. Ciertamente, estos ensayos fueron reimpresos en numerosas ocasiones. En la edición de 1748 añade tres más:

1. Of national characters.
2. Of the original contract.
3. Of passive obedience.

Primero, mientras tanto, Hume seguía rumiando la temática del *Treatise*. «Siempre tuve la idea de que mi fracaso al publicar el *Tratado de la Naturaleza Humana* se había debido más a la exposición que al contenido». Refunde la primera parte y la publica bajo el título *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. Por primera vez Hume firma la obra. Se harán varias ediciones y en la 5.^a, en 1758, cambia el título: *Enquiry concerning Human Understanding*. Esta *Enquiry*, que tampoco tuvo éxito, ha sido el centro de esa parte de la historiografía humeana que ha construido el «Hume epistemólogo»; es decir, ha pasado a ser la exposición autorizada de la epistemología de Hume. El texto es, sin duda, más coherente, menos reiterativo, más preciso que el Libro I del *Treatise*. Pero, por un lado, las innovaciones no son muchas: se han suprimido muchas especulaciones psicologistas, cosa que ha agradado a los epistemólogos del XIX y XX; se han suprimido partes débiles del *Tratado*, como las reflexiones sobre el tiempo y el espacio; se da un tratamiento de la matemática más próximo a nuestros tiempos, al distinguir «ciencias empíricas o inductivas» y «ciencias demostrativas», es decir, liberando la matemática, o al menos el álgebra, de toda base empírica; se ha incluido el capítulo sobre los milagros, sobre la providencia, sobre las implicaciones teológicas en el tema del libre albedrío... Pero, en todo, la *Enquiry* ha perdido fuerza, atractivo, valentía. Hume parece arrepentido de haber llegado al límite y opta por la moderación, por dar un paso atrás. Puede ser «filósofo de la creencia», como dice Flew,²⁵ es decir, *filósofo* en lugar de rebelde.

Hume, pues, sigue rumiando el *Treatise*. A la vuelta de un viaje por Italia, y retirado a la casa en el campo con su hermano, en Escocia, prepara dos obras: los *Political Discourses* y *An Inquiry concerning the Principles of Moral*, refundición del 2.º y 3.º libro del *Treatise*. Ambas salen en 1752 y el éxito es diferente: extraordinario el de los *Political Discourses*, que rápidamente son traducidos a diversas lenguas; nulo el de la *Inquiry* que «es sin comparación el mejor de mis escritos», dice Hume, pero que pasó inadvertida.

Con todo, el éxito comienza a subir. Vuelve a la ciudad, «lugar apropiado para un hombre de letras». Hume intenta conseguir una cátedra de lógica en la universidad de Glasgow, como antes lo intentara con una de moral en la de Edimburgo y con el mismo resultado negativo, a pesar de que contaba con el apoyo de un hombre de tanto prestigio como Adam Smith. Comenzaba, pues,

25. A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, Roudledge and Kegan Paul, 1961.

el éxito, pero también el tributo. Quizás el *Treatise* tuvo más efectos de los que Hume pensaba. Hume tendría que consolarse con un cargo de bibliotecario en Edimburgo, con escaso sueldo pero con una buena biblioteca a su disposición.

De todas maneras, la fiebre filosófica de Hume se ha extinguido. Los que se empeñan en dibujarlo como ávido de fama literaria dirán que el motivo es el fracaso; quizás sí, pero a pesar de su paso atrás en las *Enquiries* no creemos que Hume pudiera abandonar la sospecha que naciera en el *Treatise* sobre la ficción de la especulación filosófica. La filosofía se le había vaciado de contenido. Los *Political Discourses* siguen teniendo éxito, se suceden las reediciones y los cambios:

1. Of commerce.
 2. Of luxury (desde 1770: «Of refinement in the arts).
 3. Of money.
 4. Of interest.
 5. Of the balance of trade.
 6. Of the balance of power.
 7. Of taxes.
 8. Of public credit.
 9. Of some remarkable customs.
 10. Of the populousness of ancient nations.
 11. Of the protestant succession.
 12. Idea of a perfect commonwealth.
- En 1758 añade:
13. Of the original contract.
 14. Of the passive obedience.
- En 1760 añade dos más:
15. Of the jealousy of trade.
 16. Of the coalition of parties.

Mientras tanto, trabaja en la obra que le dio más prestigio, si bien en nuestros días está bastante olvidada: *History of Great Britain*. Un proyecto ambicioso, que pretendía cubrir un período de 1700 años. Hume comenzó por la Casa de los Stuardo. Pero el ambiente político inglés estaba agitado y la primera parte de la obra no cayó bien. Además, el Hume filósofo seguía siendo sospechoso, como prueba el intento llevado a cabo por algunos sectores de la Iglesia para excomulgarlo. En cambio, la Iglesia católica incluiría las obras del filósofo en el Índice de Libros Prohibidos, en 1761.

Mientras, sigue trabajando en la *History*, que irá publicando por partes, provocando fuertes reacciones, especialmente al publicar la parte de la Casa de los Tudor. Simultáneamente, en 1757, publica *Four Dissertations*,

1. The natural history of religion.
2. Of the passions.
3. Of tragedy (que en 1758 la añade a los *Essays*).
4. Of the standart of taste.

De ellas la más valiosa es *The natural history of religion*, donde aparece con claridad el Hume «historiador», el Hume que ha abandonado la tarea fundadora, filosófica, para irse desplazando a la tarea historiadora, de dar razón histórica de las ideas o de los hechos.

Cuando Hume fue a París como secretario privado del embajador Lord Hertfort, pudo constatar que era allí donde le habían entendido. Los filósofos le recibieron como a uno de los suyos y de los mejores. «Llegué a pensar en quedarme a vivir allí el resto de mis días». Luego sería Gran Bretaña, pero entonces fue París donde comprendieron las implicaciones de su filosofía crítica, tolerante, liberal. Pues aunque los filósofos enciclopedistas creyeron en la razón, su papel fue combatir el fanatismo de toda creencia. Y Hume, en esa tarea, fue el más radical, el maestro indiscutible.

En fin, con sus palabras: «Soy, o mejor, era (pues éste es el estilo que debo ya utilizar al hablar de mí mismo, y que me anima a contar mis sentimientos), era —digo— un hombre de cordial disposición, con dominio de mí mismo, de humor franco, social y jovial, capaz de sentir amistad, pero poco susceptible de enemistarme con nadie, y de gran moderación en todas mis pasiones...». Algunos dicen que no es verdad pero, qué importa. Hume se veía así al final de sus días, se deseaba así. ¿Ficción? Claro, eso ya lo sabía él: pero ficción necesaria.

La obra filosófica más conocida de Hume, el *Treatise of Human Nature*, publicado anónimamente, «nació muerta», como él mismo dice. Su editor no pudo obtener ni las 50 libras que recibió Hume en condición de derechos de autor. La obra preferida de Hume, el *Enquiry concerning the Principles of Morals*, tuvo más acogida, pero tampoco fue un éxito. Hume fue conocido sobre todo por su *Political Discourses* (ensayos) y su *History of Great Britain*.

Sus *Dialogues concerning Natural Religion* fueron publicados sólo póstumamente, si bien no causaron el escándalo que Adam Smith y otros amigos de Hume habían vaticinado. En definitiva, durante el siglo XVIII, las valoraciones y las críticas sobre Hume se centraron sobre todo en el terreno religioso.

Obras anónimas como *Remarks on the Natural History of Religion*, Londres 1758 y *An Essay on the Immortality of the Soul, showing the fallacy of a sceptical one, lately published, together with such another on Suicide; and both ascribed to D. Hume*, Londres 1784, o firmadas como las de G. Cambell: *A dissertation on Miracles: containing an examination on the principles advanced by D. Hume in an Essay on Miracles. Edinburgh 1762*. (Muchas reediciones en el s. XIX) y J. Priestley:

Letters to a Philosophical Unbeliever. Part I, containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion, and especially those contained in the writings of Mr. Hume. Bath 1780, son representativas de una larga lista. Junto al tema religioso, el de la moral también atrae a los estudiosos británicos: R. Clayton: *Some thoughts on self-love, innate-ideas, freewill, taste, sentiments, liberty, and necessity, ocassioned by reading Mr. Hume's Works.* Dublín 1753 y J. Balfour: *A delineation of the Nature and obligations of Morality. With reflexions upon Mr. Hume's book, intituled, An Enquiry concerning the Principles of Morals.* Edimburgo 1753.

Un momento importante de la historiografía está marcado por la obra de J. Mackintosh: *Dissertation on the progress of Ethical Philosophy chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries,* Edimburgh 1830 (muchas reediciones), que da entrada a toda una larga serie de estudios de exégesis y contextualización a lo largo del s. XIX.

Destacan los trabajos de E. Pflleiderer: *Empirismus und Skepsis in D. Hume's Philosophie,* Berlín, Reimer 1874, L. Stephen: «Hume», en *The History of English Thought in the XVIIIth Century,* Londres: Smith, Elder 1876 y T. H. Huxley «Hume», col. *English Men of Letters,* Londres, Macmillan 1879. Una descripción del debate humeano lo encontramos en A. Seth: *Scottish Philosophy. A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume,* Edimburgh & Londres 1885. A finales de siglo salen las ediciones de Selby-Bigge del *Treatise* (1888) y de Green-Grose de *The Philosophical Works of David Hume* (1874-75) ya citadas, y la importante biografía de J. H. Burton, *Life and Correspondance of David Hume,* Edimburgo, 1846, 2 vols.

En el siglo XX aparece la historiografía crítica. Por un lado, una intensa tarea de reedición, con progresivas revisiones; por otro, estudios bibliográficos, instrumentales, necesarios para la investigación. En esta línea, el repertorio bibliográfico clásico sobre Hume es el preparado por Th. E. Jessop: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour,* Londres y Hull, Brown and Sons 1938. 201 pp. Queda completado, para el período 1938 a 1952, por el trabajo de J. Lameere: «Notes bibliographiques», *Revue Internationale de Philosophie*, 6 (1952), pp. 250-53, Bruselas, y el de Sebastián A. Matczok, «A Selected and Classified Bibliography of David Hume» en *Modern Schoolman* (St. Louis, Mo.), vol. 42 (1964-1965), p. 70-81. Otros trabajos importantes para las últimas décadas son los de E. Ronchetti: «Bibliografía humiana del 1937 al 1966», *Revista Critica de Storia de la filosofia*, 22, IV (1967), pp. 495-520; W. B. Todd: «David Hume. A Preliminary Bibliography», en Todd (Ed.): *Hume and the Englightenment,* Edimb. y Texas Univ. Press 1974 y Ronald Hall, *A Hume Bibliography from 1930,* Nueva York, Ro-

nald Hall, 1971, 80 pp.; «More Hume Bibliography», *Philosophical Quarterly* (Edimburgh), vol. 26 (1976), pp. 92-101.

La edición clásica del *Treatise* y de las *Enquiries* es la de L. A. Selby-Bigge, ambas en Oxford, Clarendon Press, con numerosas reediciones. Destaquemos la de 1975, revisada y anotada por P. H. Nidditch. Una edición autorizada es la de Th. Hill Green y Th. Hodge Grose, la «Green-Grose». *The Philosophical Works of David Hume*. Londres, Longmans 1882, 4 vols. (reedición en Aalen.

Del *Abstract*, sigue siendo aconsejable la edición (con introducción) de J. M. Keynes y P. Sraffa, Cambridge U. P., 1938. La edición de la ed. Clarendon Press, de Oxford, *David Hume on Religion* contiene *The Natural History of Religion* (preparada por A. W. Colver) y *Dialogues Concerning Natural Religion* (preparada por J. V. Price). Se han hecho varias ediciones, corregidas, hasta la de 1976. Citemos también la edición de H. E. Root, *The Natural History...* (Stanford, Calif. U.P., 1967) y la de N. Kemp Smith, *Dialogues...* (Indianápolis, Bobbs-Merrill, s/f.).

La correspondencia se encuentra en *The Letters of David Hume* (ed. J. Y. T. Greig), Oxford U. P., 1969 y *New Letters of David Hume* (ed. R. Klibansky y E. C. Mossner), Oxford U. P., 1969. Y los escritos económicos en *Writings on Economics* (ed. Eugene Rotwein), University of Wisconsin, 1970.

Un lugar especial merece la hasta ahora no superada biografía de E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Austin, Univ. of Texas, 1954, con numerosas ediciones actualizadas hasta la de 1978. Esta biografía ha permitido estudiar a Hume como «filósofo», con un proyecto a lo largo de su obra, sacándolo de la tradicional reducción de Hume a unos núcleos aislados (religión, moral, escepticismo...).

Entre los estudios de conjunto citemos el de Ch. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton U.P., 1925 (reedición aumentada en Nueva York, 1963). Su principal mérito es ofrecernos una lectura de Hume literal, poco crítica pero complexiva y en relación con la filosofía escocesa del «sentido común». Los trabajos de A. Leroy, *La critique de la religion chez David Hume* (su tesis) y *David Hume* (París, Alcan, 1931 y 1953), especialmente el primero, tiene el interés de ofrecernos el contraste del pensamiento de Hume con los clásicos. Los de J. Laird «Hume's Account of Sensitive Belief» *Mind*, 1938 y *Hume's Philosophy of Human Nature* (Londres, Methuen 1932) sienta la tesis de la disolución por Hume de la razón a instrumento de vida, en línea hobbesiana. Es la misma tesis de N. Kemp Smith, «The Naturalism of Hume» *Mind* I-II, 14 (1905) y *The Philosophy of David Hume* (Londres, Macmillan 1949), se radicaliza la reducción de la razón a las pasiones e interpreta la «creencia» en lo epistemológico (natural beliefs) por analogía a la creencia en el sentimiento moral (mo-

ral belief) que nos empujan a aprobar o censurar una acción. También Harold Taylor, «Hume's Theory of Imagination», *University of Toronto Quaterly*, 12 (1943), sigue esta línea, interpretando que en Hume pensar es una manera de adaptación, de relación con las cosas. Esta corriente es atractiva, aunque el reduccionismo de la razón a la vida, en términos hobbesianos, merecería un tratamiento cuidadoso, pues más bien parece que, en Hume, el pensamiento, forma de la imaginación, es ya naturaleza, vida.

John Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge U.P., 1952, con rigor analítico trazó la figura del Hume positivista, escéptico, preocupado por el método, insatisfecho buscador constante que abandona siempre cualquier posición lograda. Ahí radicaría la posibilidad de «pluralidad de lecturas», sus aparentes contradicciones, su inconsistencia, que no serían sino expresión de su talante de investigador antidogmático. Próximos a esta corriente historiográfica están John Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, La Haya, 1968, acentuando el escepticismo teórico compensado con la creencia necesaria en la vida práctica; D. C. Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford, U.P., 1973; H. H. Price, *Hume's Theory of the External World*, Oxford U.P., 1963; y buena parte de los trabajos recogidos en *David Hume: a Symposium* (ed. D. Pears), Londres, Macmillan, 1963. En tono más crítico se sitúa J. Pucelle, *Hume ou l'ambigüité*. París, 1969, aunque en deudas con Pasmore.

El pensamiento filosófico moral de las últimas décadas ha hecho de Hume una referencia constante. En el colectivo *Hume* (ed. U.C. Chappell), Nueva York, Doubleday, 1966, destacamos el trabajo de A. C. Mac Intyre, «Hume on "Is" and "Ought"», que sienta el famoso tema de la «falacia naturalista». R. F. Atkinson, «Hume on Is and Ought: A Reply to Mac Intyre», *The Philosophical Review*, 70 (1961), contribuye a fijar el debate en relieve. Javier Muguerza aborda el tema en «"Es" y "Debe"». En torno a la «lógica de la falacia naturalista», en *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus, 1977, con bibliografía sobre el tema.

El trabajo de D. G. C. Macnabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford, Blackwell, 1966 es un trabajo exhaustivo, que junto con los de D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, La Haya, 1964 y el de P. S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo, 1966, constituyen una buena muestra de una bibliografía muy rica y variada. En fin, el de J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1976, en perspectiva analítica.

El tema de la religión en Hume no ha sido abandonado en el siglo XX. Junto a la tesis de Leroy, ya citada, merecen mención especial la «Introduction» de N. Kemp Smith a la *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, Oxford U.P.

1935; H. J. Maidment, «In Defense of Hume on Miracles», *Philosophy*, 14 (1939); el ya clásico texto de A. E. Taylor, *David Hume and the Miracles*. Cambridge U.P. 1927, con su tesis del Hume militante racionalista de la ortodoxia empirista de la ciencia que no tolera la extravagancia de la religión, que reconoce que hay creencias pero no razones para creer; y el magnífico libro de Anthony Flew, *Hume's Philosophy of Belief* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961, que encontraba un Hume defensor de un agnosticismo positivo, de las razones del corazón para creer, pero opuesto a todo fanatismo religioso.

Por último, pues, una bibliografía sobre los más diversos aspectos de su pensamiento (estético, político, historiador...) puede encontrarse en los repertorios bibliográficos citados, citar el texto de James Noxon, *Hume's Philosophical Development*. Oxford, U.P. 1973; J. V. Price, *The Ironic Hume*, Austin, 1965 y los colectivos *Philosophy of Psychology* (ed. S. C. Brown), Londres Macmillan 1974 y Varios Autores, *Mc Gill Hume Studies* (ed. D. F. Norton, N. Copoldi, W. L. Robinson) Austin Hill Press, San Diego 1979.

Volumen 1

Parménides, la filosofía en la democracia.

Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras.

Aristóteles, el lugar de la diferencia.

Epicuro y el helenismo.

Marcus Tullius Cicero, princeps Romae.

Plotino, de la metafísica del ser a la del sentido.

San Agustín, el conocimiento como premio de la fe.

Johannes Scotus Eriúgena, filósofo feudal.

Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo.

Guillermo de Ockham, la aurora de la modernidad.

Giordano Bruno, un reformador.

Volumen 2

Galileo, filósofo.

Descartes, ciencia universal y moral racional.

Spinoza, la filosofía de la frontera.

Thomas Hobbes o el sombrío esfuerzo de pensar la autoridad.

Leibniz, la diferencia material.

Locke, política y epistemología.

David Hume, la sospecha de la filosofía.

Diderot, la filosofía insatisfecha.

Rousseau, el discurso del poder.

Kant, la filosofía crítica.

Schelling, libertad y positividad.

Hegel, la necesidad de la libertad.

Volumen 3

A. Comte, filosofía e ideología en el positivismo.

Karl Marx, la crítica y las armas.

Nietzsche, la libertad sin pautas.

Henri Bergson, del concepto a la metáfora.

Edmund Husserl, el eterno principiante.

Hiedegger, pensar el camino del ser.

Merleau-Ponty, la filosofía de la conciencia corporal humana.

Sartre, la conciencia de la libertad contingente.

Bertrand Russell, el escéptico apasionado.

Ludwig Wittgenstein, la razón de la miseria.

Adorno, la dialéctica negativa.

K. R. Popper, en la encrucijada.

Willard van Orman Quine, la preocupación ontológica.

John Langshaw Austin, filósofo del lenguaje ordinario.

Louis Althusser, el marxismo incómodo.

Michel Foucault, los límites del pensar.