

Carlos Mellizo

EN  
TORNO A  
DAVID HUME

Tres estudios de aproximación



EDICIONES MONTE CASINO

# INDICE

	<i>Páginas</i>
<b>Prefacio</b> .....	<b>5</b>
<b>Razón y Costumbre</b> .....	<b>7</b>
<b>Hume y el Problema de la Geometría</b> .....	<b>85</b>
<b>David Hume, hoy</b> .....	<b>123</b>

Fragmentos de *En torno a David Hume* pertenecen a la Memoria escrita por el autor con una Beca de la Fundación Juan March de la convocatoria de 1966.

**Portada:**

«David Hume» por Allan Ramsey  
*Scottish National Portrait Gallery, Edimburgo*

Copyright 1978 by Carlos Mellizo

ISBN 84 - 85139 - 34 - 8

Depósito Legal: ZA 50 - 1978

Printed in Spain

Ediciones Monte Casino 1978 - Zamora

Imprime: Benedictinas

San Blas, 3 - Zamora

## PREFACIO

Los ensayos que componen este libro no son totalmente inéditos. «Razón y Costumbre» fue publicado por la revista agustiniana *La Ciudad de Dios* en los dos últimos números correspondientes al año 1975. «Hume y el problema de la Geometría» apareció en *Cuadernos Hispanoamericanos*, de Madrid, en agosto-septiembre de 1976. El texto final de la colección, «David Hume, hoy», es de ese mismo año y puede encontrarse en el volumen tercero de los *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*.

La unidad del tema, y la intención con que fueron concebidos esos trabajos, me permiten —así lo creo— darlos ahora juntos.

C.M.

## Razón y Costumbre

No resulta fácil, a la hora de estudiar a Hume, acotar una zona de investigación que pueda aislarse legítimamente del resto de su obra y que lo defina con mayor propiedad. Tan vasto es el Hume especulativo como lo es el moralista y como también lo es el historiador. Una vida de sesenta y cinco años dedicada casi en su totalidad al estudio ha dejado como testimonio una apretada colección de ensayos, tratados e investigaciones, cuya temática se extiende desde la estrategia militar hasta los fundamentos de la Lógica, pasando por la crítica del arte y las finanzas. Esta pluralidad de asuntos que fueron objeto de interés para el filósofo de Edimburgo tienta al lector a buscar una afinidad de tratamiento, referente a los distintos temas. Y esto no siempre es posible.

Ante una personalidad de semejantes características, no parece prudente emprender de un solo golpe la aventura de referirse a toda su producción. Es ésa una tarea de tan amplias dimensiones, que rebasa el alcance de los propósitos que dieron origen a estas páginas.

La concreta demarcación que aquí se ha hecho, tratando exclusivamente *algunas* cuestiones gnoseológicas, lleva consigo el que algunos temas reciban una atención desmesurada, y que otros, de grave interés e importancia, sean dejados al mar-

gen. Sin embargo, parece esto más preferible que el intento de abarcarlo todo con generalidades demasiado vagas y demasiado imprecisas.

El título del presente estudio requiere una explicación. Hume, alineado repetidas veces por sus numerosos comentaristas bajo la bandera del escepticismo, es, en efecto, un escéptico. El mismo no encuentra graves reparos en considerarse como tal. Mas es importante reparar en la condición de su escepticismo, pues, como veremos, adquiere éste una modalidad que merece se le preste la debida atención.

En las primeras páginas de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, Hume nos ofrece en unas líneas lo que, sin duda, estuvo presente en su ánimo desde que se asomó por primera vez a la filosofía. Dice allí Hume, con una severidad que choca con el aire generalmente desenfadado de sus escritos lo siguiente: «Prohíbo todo razonamiento abstruso y toda profunda investigación, y castigaré ambas cosas con el máximo rigor, por la melancolía pensativa que nos infunden, por la incertidumbre sin término en que nos envuelven y por la fría acogida que tienen los que creemos que son nuestros descubrimientos cuando tratamos de comunicarlos. Sé un filósofo, pero, en medio de tus labores filosóficas, sé, sobre todo, un hombre».

Parece que la fundamental preocupación de Hume fue precisamente la de hacer ver hasta qué punto se alza en el seno del hombre un antagonismo irreconciliable. Frente a las recias convicciones del racionalismo, empeñado en la tarea de organizar la realidad conforme a la razón, Hume debió sentir un profundo desasosiego. Y mientras unos se afanaban en predicar con ocasión y sin ella

los poderes de la facultad racional, Hume rebuscaba en los fondos de la naturaleza humana y sacaba a relucir principios, hábitos, instintos, tendencias y fantasías. Y así, acompañado de tan misteriosa tropa, libró con la razón una batalla singular cuyos resultados él mismo se encargó de anotar, configurando, de esta forma, una peculiar suerte de escepticismo. Eso es lo que estas notas intentan poner de manifiesto.

### IMPRESIONES E IDEAS

Cuatro meses antes de su muerte, el 18 de abril de 1776, Hume escribió un breve informe autobiográfico. Si damos crédito a lo que allí se dice, hemos de aceptar los rasgos característicos que el filósofo escocés se atribuyó a sí mismo: «Soy, o mejor, he sido (porque éste es el estilo que debo emplear al hablar de mi persona, lo cual me anima a decir verdaderamente lo que siento) —decía— un hombre de amables disposiciones, dueño de mis actos, de humor abierto, comunicativo y sociable, capaz de encariñarme con las personas, poco susceptible de crearme enemistades y de una gran moderación en todas mis pasiones»<sup>1</sup>.

Lo que bien puede ser cierto referido al Hume hombre, no parece serlo tanto cuando se hace referencia a su filosofía. Muy frecuentemente, el lector de Hume se encuentra a lo largo de sus escritos con planteamientos y aun expresiones que contrastan con el hombre afectuoso y moderado a

---

1 *Mi vida*. Trad. esp. de C. Mellizo. «Papeles de son Armadans», junio 1972, p. 317.

quien sus amigos «jamás censuraron por su conducta». Una cosa fue, pues, el Hume de carne y hueso, y otra lo que supuso —y todavía supone— dentro del ámbito filosófico. Richard Wollheim ha caracterizado al filósofo Hume con tres adjetivos que contienen, más que una reacción venenosa contra sus posibles excesos, un complaciente e irónico dictamen: irreverente por sistema, guasón, agudo (*systematically irreverent, witty, clever*). Eso es cierto y evidente cuando Hume se enfrenta con el tema de la religión. Y también lo es en el campo aparentemente neutral de sus afirmaciones básicas sobre el tema del conocimiento en general.

Continuador de los principios puestos en funcionamiento por John Locke, nuestro filósofo se limita a aplicarlos en su más radical expresión, despojándolos de toda ambigüedad interpretativa. Así, la división de las ideas heredada de su predecesor sufre en Hume una transformación y una reducción sustanciales. Probablemente, Locke no habría estado totalmente de acuerdo con la doctrina humeana sobre el origen de las ideas. Ello implicaría una total secularización de la filosofía, y un punto de llegada cuyos resultados serían absolutamente incompatibles con las exigencias de toda posible teología.

Leemos en el *Tratado*: «Todas las percepciones de la mente humana se resuelven en dos clases distintas que yo llamaré *impresiones e ideas*. La diferencia entre ellas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que excitan nuestra mente y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia. A esas percepciones que entran con más fuerza y violencia podemos llamarlas impresiones y bajo este nombre quedan comprendidas todas

nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su apariencia en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento»<sup>2</sup>.

«Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente observar y que se extiende tanto a las impresiones como a las ideas. Esta división es en *simples y complejas*. Percepciones o impresiones e ideas *simples* son aquellas que no admiten distinción ni separación. Las complejas son las contrarias a éstas y pueden distinguirse en partes »<sup>3</sup>.

Si Locke hablaba de ideas, Hume habla de percepciones. Sin duda, esta enmienda encierra enormes ventajas para el lector de Hume. En primer lugar, frente a la vaguedad del término *idea* en el contexto de la obra de Locke, la nueva división contiene —explícita y precisamente— una definición de lo que ha de entenderse por esa *idea*, definición que se monta sobre la misma división de las percepciones. De acuerdo con ella, la idea aparece como imagen débil de la impresión y se diferencia de ésta por su menor grado de fuerza y vivacidad. Por otro lado, al establecer su dependencia de la impresión sensible, Hume prescinde, por ser ya innecesaria, de cualquier argumentación encaminada a demostrar la falsedad del innatismo, entendida esta palabra en el sentido cartesiano. Está de acuerdo con Locke en que no hay ideas innatas en la mente, si por innatas hay que entender que ya estaban en nosotros desde nuestro nacimiento, pero estima superfluo cualquier esfuerzo por

---

2 *A Treatise of Human Nature*. First Edition, Oxford, 1888, p. 1.

3 *Op. cit.*, p. 2.

entretenerse en justificar esa afirmación. Al instalarse en la división *impresiones - ideas* «y entendiéndose por *innatos* aquellos contenidos de la mente que son originales, es decir, que no son copia de ninguna percepción precedente, puede afirmarse, según Hume, que todas nuestras impresiones son *innatas* y que las ideas no lo son».

A su vez, las impresiones pueden dividirse en dos géneros: impresiones de la sensación —«que surgen en el alma por causas desconocidas»— e impresiones de la reflexión —«que se derivan en gran medida de nuestras ideas».

En esquema, la doble visión humana de las percepciones sería así:

#### DIVISION A:

**Criterio de la división:** La fuerza y vivacidad con que las percepciones se presentan a la mente.

*Impresiones:* Que penetran en la mente con más fuerza y violencia.

— *De la sensación:* Si surgen en el alma por causas desconocidas.

— *De la reflexión:* Si se derivan en gran medida de nuestras ideas.

*Ideas:* Imágenes débiles de las impresiones en el pensamiento y razonamiento.

#### DIVISION B:

**Criterio de división:** Que admitan, o no, distinción y separación.

Todas las percepciones de la mente humana se dividen en:

*Simples:* Que no admiten distinción ni separación.

*Compuestas:* Que admitan distinción y separación.

Sin duda alguna, esta división que acaba de recogerse es la raíz de todo el pensamiento de Hume. En última instancia, casi todas sus afirmaciones se apoyan en los criterios establecidos en la división precedente. Por eso es necesario analizar los presupuestos sobre los que descansa.

Como Bacon, como Descartes, como Locke y como muchos otros pensadores, cuyo propósito es hallar —si ello es posible— una fundamentación sólida para las ciencias y para la filosofía misma, también Hume siente la necesidad de justificar su intento de innovación: «No son precisos conocimientos profundos para descubrir la condición incompleta en que están hoy las ciencias: hasta la muchedumbre, desde fuera, puede juzgar por el ruido y clamor que se oye, que no todo va bien por dentro. No hay nada que no esté sujeto a discusión ni sobre lo que las gentes instruidas sean de opiniones contrarias... En medio de esta confusión, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia, y nadie debe desesperar jamás de ganar prosélitos para la más extravagante hipótesis, si posee bastante arte para presentarla con colores favorables. La victoria no ha sido obtenida por las gentes de armas que manejan la pica y la espada,

sino por las trompetas, los tambores y la música del regimiento»<sup>4</sup>.

Una exigencia de arreglar lo que está descompuesto es, por consiguiente, el fin —dejando aparte precisiones que más tarde tratarán de ser expuestas— para cuyo logro habrán de utilizarse los medios adecuados. Hume escoge el suyo propio: «El único expediente en cuyo éxito podemos confiar en nuestras investigaciones filosóficas es abandonar el aburrido y lánguido método que hemos seguido hasta ahora, y en lugar de tomar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchar directamente hacia la capital o centro de estas ciencias, hacia la naturaleza humana misma; una vez dueños de ella, podemos esperar en todas partes una fácil victoria»<sup>5</sup>.

Si quiere hablarse así, puede decirse que Hume se instala de lleno en una perspectiva gnoseológica. Se trata de analizar la naturaleza humana. Pero este análisis, en su principio, va sólo encaminado a esclarecer las posibilidades cognoscitivas de la misma. Lo que pasa es que ese escrutinio de los poderes del entendimiento ofrece —en sus resultados— otras muchas puntualizaciones que no sólo se refieren al mero conocimiento, sino que comportan toda una concepción de la realidad en general.

## UN DESAFÍO

Ya en los comienzos del *Tratado de la Naturaleza Humana*, como antesala a la básica división

---

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. XVIII.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. XX.

de las percepciones, Hume se encarga de decirnos: «Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en la experiencia y en la observación» <sup>6</sup>.

El texto merece considerarse.

Es preciso señalar que en vano el lector de Hume se esforzará en encontrar el más leve argumento previo que venga en apoyo de la anterior declaración. Por la manera de que es formulada, parece que la «coma» situada en el centro del período sugiere que la segunda parte de éste es consecuencia lógica de lo que se dice en la primera. *Del mismo modo que*, lleva a pensar en una correlación. Pero ésta no existe en absoluto. Con igual derecho podría, por ejemplo, decirse: «Del mismo modo que la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias, la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia misma debe basarse en el ejercicio de la caridad y de la templanza». Todo lo que pueda haber de sabio o de necio en esta segunda sentencia, puede también haberlo en la primera. Hume nos da una explicación razonable de por qué «la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para la fundamentación de las otras ciencias». La encontramos, en su formulación más precisa, expresada en los siguientes términos: «Es evidente que todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que algunas de ellas parezcan sepa-

---

6 *Op. cit.*, p. XX.

rarse, vuelven siempre a ella por uno u otro camino»<sup>7</sup>.

Pero no hay nada parecido en lo que se refiere a la fundamentación de esa ciencia misma. Ello es así, no porque Hume haya cometido un olvido, sino porque lo estima —y en este punto sí esgrime más tarde argumentos de consideración— innecesario.

Estos son los preámbulos en los que se detiene nuestro filósofo antes de ofrecernos la división de las percepciones que recogíamos en páginas anteriores. Naturalmente, que, con tan breve y endeble prólogo, los propósitos de Hume no son todavía suficientemente claros.

La división de las percepciones, que de ahora en adelante convendrá tener muy presente, sólo contiene un elenco muy reducido de definiciones. Hume nos dice que «todo lo que aparece en la mente no es otra cosa que una percepción». Añade que, en general, todas las percepciones de la mente se dividen en impresiones e ideas, siendo las primeras aquellas que penetran con mayor fuerza y violencia, y las segundas, las imágenes débiles de las primeras en el pensamiento y el razonamiento. Entre unas y otras se establece, pues, una relación que en el *Tratado de la Naturaleza Humana* queda expresada de la siguiente manera: «Cada idea simple tiene una impresión simple que se le asemeja, y cada impresión simple, una idea correspondiente»<sup>8</sup>.

Y más adelante: «Todas nuestras ideas simples se derivan de impresiones simples a las que se co-

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. XIX.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 3.

responden y a las que exactamente representan»<sup>9</sup>.

Estas definiciones y el Principio de Correspondencia al que dan lugar, aconsejan detenerse en unas cuantas precisiones.

Es evidente que, en cierto modo, cualquier mente predispuesta a la tarea metafísica no encontraría grandes dificultades en afirmar con Hume que toda impresión puede dar origen a una idea. Y, sin embargo, mantendría al mismo tiempo que *también hay ideas que no se corresponden a impresión alguna*. El hecho de que Hume no llame ideas a estos segundos contenidos de conciencia no prueba que éstos no existan, porque no se pueden mostrar las limitaciones del entendimiento humano, limitándose a dar una simple definición. Al objeto de fundamentar su toma de postura, Hume quiere proponer dos puntos de apoyo, sustentadores del general Principio de Correspondencia:

*Primero:* Cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por complicadas y sublimes que éstas sean, siempre encontramos que son reductibles a ideas simples, y que éstas son copias de una sensación precedente. Esta regla, según Hume, se refiere incluso a aquellos casos que, a primera vista, pudieran servir para poner de manifiesto la falsedad de la norma. El ejemplo que Hume propone va encaminado a encararse con la mayor de las objeciones: *la idea de Dios*. ¿Cómo puede explicarse el origen de una idea semejante? La respuesta de Hume, siendo previsible, se presenta con visos de rigor inapelable: «La idea de Dios, entendida como la de un ser infinitamente inteligente, sabio

---

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 4.

y bueno, surge de la reflexión sobre las operaciones de nuestra propia mente, y de aumentar sin límite esas cualidades de bondad y sabiduría» <sup>10</sup>.

*Segundo:* «Si ocurre que, por la ausencia de los órganos adecuados, un hombre no es susceptible de ninguna clase de sensación, siempre comprobaremos que tampoco podrá formar las correspondientes ideas. Un ciego no puede formarse una noción de los colores; a un sordo le ocurre lo mismo con los sonidos» <sup>11</sup>.

Como paso final para infundir al argumento su mayor fuerza, Hume propone una última prueba de fuego: «Aquellos que afirmen que esta postura no es universalmente verdadera... tienen una única forma, y muy fácil, de refutarla: produciendo una idea que, en su opinión, no se derive de esta fuente. A nosotros nos estará reservada la misión de producir la impresión correspondiente, si queremos mantener nuestra doctrina» <sup>12</sup>.

Es posible —y ésta ha sido la labor de Basson <sup>13</sup>— dar a la prueba humeana «por desafío» una formulación que aventaja en claridad a la del propio Hume y en la que se especifican algunas de sus implicaciones:

La prueba de la universal correspondencia entre impresiones simples e ideas simples consta de tres

10 *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 19.

11 *Op. cit.*, p. 20.

12 *Op. cit.*, pp. 19-20. Hume admite una suerte de caso particular, opuesto a la presente tesis: Si un hombre ha visto todos los matices de un determinado color, excepto uno, puede formarse idea de ese matiz ausente, aun sin haberlo experimentado. Reconoce Hume que esta observación contradice su teoría, pero no la considera de suficiente importancia para tenerla en cuenta. (Véase *op. cit.*, p. 21).

13 Véase Basson, A. H., *David Hume*, Penguin Books, London 1958.

etapas: una *información*, un *ruego* y el *desafío* como tal.

En primer lugar, Hume *informa* y dice que, cuando examina las ideas de su propia mente, se encuentra, de hecho, con que todas sus ideas son copias de impresiones: «Cada idea simple tiene una idea simple que se le asemeja, y, cada impresión simple, una idea correspondiente». Y más adelante: «Todas nuestras ideas simples... se derivan de impresiones simples a las que se corresponden y a las que exactamente representan». Luego de pronunciar su informe, Hume *ruega* al lector que compruebe si a él le ocurre lo mismo. En tercer lugar, *desafía* a quien se diga poseedor de una idea que no se corresponda con ninguna impresión sensible a que la muestre. Y, como nadie es capaz de aceptar el reto, Hume considera su propia conclusión como cierta. Es —compara Basson— como si se tratara de convencer a un grupo de personas de que ninguna de ellas posee una moneda de plata. Para hacerlo, se examinan primeramente las monedas propias, y uno se asegura de que no hay ninguna de plata. El paso siguiente es el de rogar al grupo que examine igualmente las suyas. Finalmente, se desafía a todo aquel que asegure poseer una moneda de plata a que la muestre públicamente. Si el que se decía poseedor de una moneda tal se niega a presentarla o no puede hacerlo, habrá que concluir que se ha confundido.

Pero —señala el mismo Basson— hay una importante diferencia entre el argumento de Hume y el ejemplo de las monedas. Repárese en ello: mientras estas últimas podrían mostrarse directamente para un público examen, cuando de ideas se habla, el único modo de producirlas, al objeto de exami-

narlas públicamente, consiste en servirse del lenguaje. No pueden mostrarse las ideas. Sólo puede hacerse eso con las palabras. De tal forma, que el desafío de Hume parece concretarse en esta petición: especificar con palabras una idea que no se corresponde con ninguna impresión.

El principio de correspondencia entre impresiones e ideas es, por consiguiente, utilizado para establecer que hay ciertas palabras que no expresan ideas, a saber, todas aquellas que no hagan referencia, en último extremo, a la impresión sensible.

Nos hallamos, pues, de acuerdo con esta aproximación al asunto, ante una doctrina cuyo eco en amplios sectores de la filosofía contemporánea difícilmente puede pasar inadvertido. Es, en pocas palabras, «la doctrina que afirma que el significado de cualquier palabra o signo comprensible debe ser explicado en términos de nuestra experiencia. El meollo de la cuestión deja de ser un asunto de psicología genética (referente a cómo llegamos a la adquisición de una idea) para convertirse en el de cómo puede entenderse y explicarse el significado de una palabra»<sup>14</sup>.

Ni que decir tiene, que, instalados en este punto de observación, la problemática humeana —ya al margen de un Hume estricto— puede establecerse en la designación de una clara dicotomía: la que opone, en virtud, digamos, de sus naturalezas respectivas, el ámbito *privado* de las imágenes mentales y la esfera *pública* del lenguaje utilizado para expresarlas. La característica fundamental de las imágenes mentales, como afirma Basson, no es

---

14 Véase Flew, A., *Hume's Philosophy of Belief. A study of his first Inquiry*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, pp. 29 y ss.

solamente, en este sentido, el menor grado de fuerza y vivacidad que la diferencia de las impresiones, sino el carácter necesariamente privado de las mismas. Pero, además de esta propiedad inseparable de toda imagen, conviene, sin perder de vista lo anterior, y a título informativo, precisar con Hume las demás notas que la constituyen.

Ha quedado ya establecido que, para nuestro filósofo, los términos «idea» e «imagen mental» son sinónimos. El riguroso análisis psicológico al que Hume somete los contenidos de conciencia le llevan a distinguir ciertas peculiaridades. Baste con recoger aquí la doble división de las imágenes, según pertenezcan a la memoria o a la imaginación:

Hay —dice Hume— una diferencia entre lo que recuerdo y lo que, simplemente, imagino. Mi memoria es capaz de reproducir las impresiones pasadas con un grado razonable de estabilidad y firmeza. Una idea producida por la memoria reviste, más o menos, todos los caracteres pertenecientes a la impresión que posibilitó su origen. Un hombre de buena memoria es el que evoca con precisión lo que ha visto, lo que ha oído. Una buena memoria es una memoria fiel; fiel, entiéndase a las impresiones sensibles. Y no sólo a las impresiones mismas, sino a su orden y sucesión. Por eso cabría distinguir una memoria que podríamos llamar *vital*, y otra que podría llamarse *histórica*. Aquélla es la que reproduce con razonable fidelidad la entraña de los hechos; ésta, su ordenación en el tiempo. A los historiadores, este último aspecto de la facultad evocadora debe serles esencial. Por traer aquí un suceso de la Historia de Inglaterra que Hume rememora con fruición: No basta recordar los detalles que rodearon la *Conspiración de la Pólvora*

tramada por el insidioso flamenco Guy Fawkes y un individuo llamado Catesby; es necesario, además, colocarla en el momento preciso en que tuvo lugar, en 1605, durante el segundo año del reinado de Jacobo I Estuardo, etc.

Las ideas de la memoria, es decir, las imágenes mentales de la memoria, conservan —dice Hume— su primera vivacidad en grado considerable, de tal forma que no son ideas propiamente dichas, sino —llega a decir— «algo intermedio entre una impresión y una idea». Pero también hay «ideas por completo». Son éstas las que pierden casi enteramente la vivacidad de la impresión en que se originaron. A eso se debe la vaguedad de los objetos que fabrica la fantasía. En oposición a las imágenes de la memoria, las de la imaginación carecen del rigor y la estabilidad que caracterizan a aquéllas. La imaginación se toma la licencia de alterar el orden de sus ideas, las mezcla de modo arbitrario, las une y separa a capricho. Hume ilustra esa «libertad imaginativa» diciendo que ella es el motor que anima los impulsos de la creación literaria. La imaginación es la facultad de la que se sirven los que componen fábulas y mitos, los novelistas y los poetas. Haciendo uso de la imaginación, les es posible a éstos alterar la naturaleza y su orden, desfigurando el verdadero carácter de las cosas. Yo puedo imaginar un caballo alado, un centauro, un dragón. Puedo imaginarlos sin importarme para nada el tiempo en que esos animales fabulosos han existido, porque no han existido jamás. Sin embargo, a pesar de esa mayor libertad poseída por la imaginación, a pesar de que está capacitada para desfigurar y recomponer a capricho el orden de sus ideas, tiene siempre que servirse de elementos cu

yo origen es de naturaleza sensible. En otras palabras, tiene que servirse, tan remotamente como se quiera, de impresiones.

Una vez más, por tanto, hemos venido a recalcar la índole subalterna de toda imagen y su dependencia de la impresión sensible que la precede. Pero el aspecto que más nos interesa ahora es este otro: la imagen sensible, entendida como mera impresión marchita, queda en la mente del sujeto limitada a su singular particularidad. Ello implica que la imagen, la mera secuela de una impresión, no puede ser directamente comunicable. Veamos el intento de Hume por salir de este atolladero. La dificultad que, sin duda, no escapa a la consideración del lector radica en renunciar al juego de conceptos abstractos y que se expresan —según la doctrina tradicional— mediante los términos, y traducir ese juego de imágenes particulares. ¿Cómo justificar la generalidad de los términos si éstos sólo responden a una imagen mental reflejo apagado de una particular impresión sensible? Por el momento, no parece darse otra alternativa que la de buscar una nueva respuesta a la pregunta capital: ¿Qué es una idea abstracta?

#### SOBRE LAS IDEAS ABSTRACTAS

En este asunto, Hume se declara fiel discípulo de Berkeley. La Sección VII de la parte primera del primer libro del *Tratado de la Naturaleza Humana* incluye la problemática suscitada por el tema de los conceptos universales. Hume no tiene palabras para elogiar las aportaciones de su predecesor en lo que a este punto se refiere. Su tarea

consiste, pues, en reafirmar los argumentos del filósofo irlandés: «Una cuestión muy importante ha sido suscitada con respecto a las ideas abstractas o generales o particulares en la concepción que el espíritu tiene de ellas. Un gran filósofo (el Dr. Berkeley) ha combatido la opinión tradicional en este particular y ha afirmado que todas las ideas generales no son más que ideas particulares unidas a un cierto término que les concede una significación más extensa y las hace despertar, en ocasiones, otras ideas particulares que son semejantes a ellas. Como yo considero éste uno de los descubrimientos más grandes y más valiosos que han sido hechos en los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo con algunos argumentos que lo pongan más allá de toda duda y controversia»<sup>15</sup>.

Hume se enfrenta correctamente con el problema. En ningún momento pone en duda el *uso* de las llamadas ideas abstractas, y sólo pretende investigar en lo que éstas puedan consistir. Se trata, por consiguiente, de poner en claro su naturaleza. La cosa es de importancia nuclear en el mecanismo de todo sistema filosófico, y ha supuesto, como el mismo Hume establece, un inagotable tema de especulación para los filósofos. Tal y como es visto por Hume, el asunto queda expresado en los siguientes términos:

Si la idea abstracta de *hombre*, por ejemplo, representa a todos los hombres, ello no puede ser más que de dos maneras, o bien representando todos y cada uno de los hombres con sus diferentes cantidades y cualidades particulares, o bien exclu-

---

15 *A Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 17.

yendo toda particularidad. Pero estimándose absurdo lo primero —ya que implicaría una infinita capacidad de la mente— se ha concluido, dice Hume, que nuestras ideas abstractas no incluyen en sí mismas ningún grado de cualidad ni de cantidad.

La prueba humeana que intenta demostrar la falsedad de esta inferencia es doble. En primer lugar, su tarea es la de hacer ver que es completamente imposible concebir cualquier cualidad o cantidad, sin formarse una noción precisa de sus grados. A continuación mostrará Hume que aunque, en efecto, la capacidad de la mente no es infinita, podemos, al menos, formarnos una noción imperfecta de todos los grados posibles de cantidad y de cualidad, de manera que nos sirva para los propósitos de la «reflexión y la conversación».

Vayamos con lo primero. La demostración consta de tres puntos que no necesitan comentario:

a) Todos los objetos que son diferentes son distinguibles, y todos los objetos que son distinguibles son separables por el pensamiento y la imaginación... Estas proposiciones son igualmente a la inversa: todos los objetos que son separables son también distinguibles y todos los objetos que son distinguibles son también diferentes. Porque, ¿cómo es posible que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica una separación, sólo necesitamos considerar el asunto desde esta perspectiva, y examinar si todas aquellas circunstancias de las que hacemos abstracción en nuestras ideas generales son distinguibles y diferentes de aquellas otras que retenemos como partes esenciales suyas. Pero es evidente a primera vista que la precisa longitud de una línea

no es distinguible ni diferente de la línea misma; ni el grado preciso de una cualidad, de esa misma cualidad. Estas ideas, por tanto, no admiten más separación de lo que permiten su distinción y diferencia <sup>16</sup>.

b) Como todas las ideas se derivan de impresiones y no son otra cosa que copias y representaciones de ellas, todo aquello que es verdadero para las unas debe ser también reconocido en las otras. Impresiones e ideas difieren únicamente por su fuerza y vivacidad... Una idea es una impresión más débil; y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una cantidad y cualidad determinadas, tiene que ocurrir lo mismo con su copia o representación <sup>17</sup>.

c) Es un principio generalmente admitido en filosofía, que cada cosa en la naturaleza es individual, y es completamente absurdo suponer un triángulo realmente existente que no tenga una precisa proporción de lados y de ángulos. Por tanto, si esto es absurdo «de hecho y en la realidad», también debe serlo en la «idea» <sup>18</sup>.

La conclusión que se deriva de todo esto no puede ser otra que la siguiente: las ideas son en sí mismas individuales. Eso —asegura Hume— es cierto. Pero nuestro filósofo es en este punto consciente de una cosa, a saber, que, al haber establecido como necesaria la individualidad de cada idea, la dificultad más grave radica en justificar la generalidad de los términos. Esa aplicación de las ideas

---

16 *Op. cit.*, p. 18.

17 *Op. cit.*, p. 19.

18 *Op. cit.*, p. 19.

más allá de lo que permite su naturaleza es lo que exige una urgente explicación.

Valga decir que la solución de Hume es la solución de Berkeley. Pero Hume da al asunto un carácter personal que está presente a lo largo de toda su obra. Me refiero al principio invocado de continuo por el filósofo escocés, que regula constantemente el comportamiento intelectual y moral de la naturaleza humana. Es el principio condicionador de la *costumbre* o el *hábito*, como recurso explicativo de aquellas inferencias que son racionalmente injustificables. Este principio constituye la piedra angular del pensamiento humeano y conduce, en su aplicación más coherente, al nuevo «concepto» filosófico de la *creencia* (belief) que suele servir para alinear a Hume —no sin razón, pero tampoco con toda la razón— en las filas del escepticismo.

Se trataba, decíamos, de justificar la generalidad de los términos, una vez afirmada la individualidad de la idea. Pues bien, esto es lo que Hume propone: «La imagen en la mente es solamente la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuese universal.

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza procede de la reunión de todos sus grados de cantidad y cualidad de una manera imperfecta, pero que puede servir para los propósitos de la vida»<sup>19</sup>.

He aquí el modo humeano de explicar esa generalización: «Cuando hemos hallado una semejanza entre varios objetos que frecuentemente se nos pre-

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 20.

sentan, aplicamos el mismo nombre a todos ellos, cualesquiera que sean las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y todas las demás diferencias que puedan aparecer entre ellos.

Después que hemos adquirido un hábito de este género, la audición de este nombre despierta la idea de uno de estos objetos y hace que la imaginación lo conciba con todas sus circunstancias y proporciones determinadas. Pero como la misma palabra se supone que ha sido aplicada frecuentemente a otras representaciones particulares que son diferentes en muchos aspectos de la idea que se halla inmediatamente presente al espíritu; y no siendo la palabra capaz de despertar otras representaciones particulares, toca tan sólo el alma, si se me permite hablar así, y despierta el hábito que hemos adquirido considerándolas»<sup>20</sup>.

El texto no puede ser más claro. Téngase en cuenta la afirmación fundamental que contiene. Cada palabra realiza al ser pronunciada una doble función. En primer lugar representa, efectivamente, una idea, una sola idea-imagen, particular y concreta. Pero, al mismo tiempo, en virtud de un hábito adquirido, según el cual hemos aplicado igual término a objetos diversos que son únicamente semejantes, el mero hecho de pronunciar de nuevo ese término despierta en nosotros la costumbre anterior y nos sirve, bien que de manera imperfecta, para fabricar una zona de comprensión en la que se hace posible un mutuo entendimiento para los fines ordinarios de la vida. Por vía de ejemplo: alguien pronuncia la palabra *hombre*, y lo que hace es dar nombre a una imagen mental privada que se

---

20 *Op. cit.*, p. 21.

corresponde con una concreta impresión sensible; es decir, *hombre* se refiere con propiedad a *un* hombre, digamos español, de 1,67 metros de estatura, que pesa 65 kilogramos. No obstante, a pesar de que nuestro interlocutor se está refiriendo a un hombre en particular, el nombre que utiliza despierta en nosotros el hábito según el cual hemos aplicado con anterioridad esa misma palabra para designar todas aquellas imágenes que ofrecían entre sí alguna semejanza y que habían sido integradas —impropiamente— bajo el signo común de *hombre*.

Ahora es posible intentar una definición de lo que Hume entiende por término general o abstracto. Es aquel que, correspondiendo a una idea individual o imagen mental, representa, sin embargo, una pluralidad de imágenes semejantes, al despertar en nosotros el hábito según el cual hemos aplicado esa misma palabra para designar imágenes que ofrecían entre sí alguna semejanza.

De otra forma, y con palabras de Hume: «Una idea particular se hace general al ser unida a un término que, en virtud de una unión acostumbrada, tiene una relación con otras muchas ideas particulares y prontamente las reclama en la imaginación»<sup>21</sup>.

Este análisis sobre el proceso de la generalización llega a matizaciones más precisas. Dice Hume: «Una de las circunstancias más extraordinarias del presente asunto es que, después de que el espíritu ha producido una idea individual sobre la que razonamos, el hábito que la acompaña, despertado por el término general o abstracto, sugiere

---

21 *Op. cit.*, p. 21.

prontamente otra idea individual, si por casualidad hacemos un razonamiento que no concuerda con aquélla»<sup>22</sup>.

Supongamos que yo digo la palabra *triángulo* formándome la idea correspondiente a un particular triángulo que es, por ejemplo, equilátero. Si a continuación yo digo: *Los tres lados de todo triángulo son iguales entre sí*, mi hábito o costumbre actúa con rapidez y me presenta todos aquellos triángulos cuya idea individual poseo —escaleno, isósceles, etc.— y cuyas características no cumplen con los requisitos exigidos por la proposición que he establecido en primer lugar, siendo ésta, consiguientemente, falsa. Si, por el contrario, yo dijera —teniendo presente la misma idea de triángulo equilátero— que *todos los triángulos son superficies cerradas*, el hábito, después de haberme presentado todos aquellos triángulos individuales de los que yo he tenido noticia, vendría a confirmar la veracidad de tal proposición<sup>23</sup>.

Resumiendo lo hasta aquí dicho: La *idea*, para Hume, es primero individual y se identifica con la imagen sensible originada por la impresión. La generalidad de los términos que «posibilitan» el lenguaje intersubjetivo no depende, por tanto, de la generalidad de la noción correspondiente, sino de la aplicación de dicho término a una *pluralidad* de impresiones entre las que hay una semejanza.

Conviene aquí insistir en que Hume no subordina la imagen mental a la cosa, tal y como ésta existe en la naturaleza. La idea o imagen mental —y

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 21.

<sup>23</sup> No es éste el pensamiento definitivo de Hume, en lo que se refiere a la ciencia matemática. Se dirá algo sobre esto en el capítulo siguiente.

repárese en esto una vez más— es un contenido de conciencia que se ve posibilitado por *otro contenido de conciencia*. Según esto, no parece posible, si seguimos con rigor la teoría del término que Hume nos propone, rebasar jamás la esfera del propio yo. A la hora de respaldar la validez de los términos, Hume nos remite al comprobante de la experiencia. Pero, ¿de qué experiencia se trata? El mero hecho de negar el acceso a un mundo exterior subsistente dificulta sobremanera la posibilidad de construir un lenguaje interpersonal. Cómo el mundo exterior se desvanece y cómo resulta imposible justificarlo racionalmente según los planteamientos humanos, es el asunto que trataremos de ver a continuación.

#### EL ORIGEN DE LAS IMPRESIONES

Aunque ya hemos apuntado que para Hume los elementos de su gnoseología —ideas e impresiones— se toman como datos que, del modo que fuere, han hecho su aparición en la conciencia, es preciso intentar dejar en claro lo que esto lleva consigo. Lo que aquí interesa es, pues, lo siguiente: ¿Cuál es el origen de las impresiones? ¿Se originan en un mundo exterior de realidades objetivas e independientes?

No es difícil advertir que la pregunta nos lleva de la mano a que emprendamos —puesto que estamos tratando de impresiones sensibles— un análisis de la función sensorial. Esto es, precisamente, lo que el mismo Hume hace: «Empezando por los sentidos, es evidente que estas facultades son incapaces de procurarnos la noción de la *continua*

existencia de sus objetos, una vez que éstos dejan de estar presentes a los sentidos. Porque eso es una contradicción en los términos y supone que los sentidos continúan operando incluso después de haber cesado en ellos toda suerte de operación»<sup>24</sup>.

Fiel también en este punto a la inspiración filosófica de Berkeley, Hume llega a parejo resultado: que nuestros sentidos no nos ofrecen sus impresiones como imágenes de algo que es distinto, exterior e independiente. Para probarlo, Hume recurre a este argumento de base: «(Los sentidos) no nos proporcionan otra cosa que una simple percepción, y nunca nos dan la menor referencia de algo que está detrás. Una simple percepción jamás puede producir la idea de una doble existencia, sino por una inferencia de la razón o de la imaginación»<sup>25</sup>.

Toda percepción, por su misma naturaleza, desaparece en el momento en que dejamos de percibir. Tal es la condición de los sentidos. Y como es una opinión generalizada que el mundo exterior existe de una manera constante más allá de nosotros y de nuestras impresiones, es preciso, dice Hume, explicar el proceso por el que nos vemos inclinados a opinar de esa manera: «La filosofía nos dice que cada cosa que aparece en la mente es una percepción interrumpida, dependiente de la mente misma. La opinión vulgar confunde percepciones y objetos y atribuye una existencia continua y distinta a aquellas cosas que siente o ve. Es-

---

24 *A Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 188.

25 *Op. cit.*, p. 189

te sentimiento, por tanto, es contrario a la razón y debe proceder de una facultad distinta del entendimiento»<sup>26</sup>.

Y añade Hume: «Esta opinión se debe enteramente a la *imaginación*»<sup>27</sup>.

Examinemos, recomienda Hume, esas impresiones a las que la opinión vulgar atribuye una existencia permanente, hasta el punto de asignarles una independencia de la mente, independencia de la que, en rigor, no disfrutan. ¿Cuál es el factor común a todas esas impresiones? «... todos esos objetos a los que atribuimos una existencia continuada tienen una peculiar *constancia* que los distingue de las impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Estas montañas, árboles y casas que se extienden en este momento ante mis ojos siempre han aparecido ante mí en el mismo orden; y, cuando dejo de verlos, cerrando los ojos o volviendo la cabeza, inmediatamente después vuelvo a encontrarlos ante mí sin la menor alteración. Mi cama y mesa, mis libros y papeles se presentan de la misma manera, y no cambian por el hecho de que haya habido una interrupción en mirarlos y percibirlos. Esto es lo que ocurre con todas las impresiones cuyos objetos se supone que poseen una existencia externa»<sup>28</sup>.

La constancia con que aparecen determinadas impresiones, reconoce Hume, es a veces interrumpida. Yo salgo de mi habitación y dejo el fuego encendido. Cuando vuelvo, sólo encuentro cenizas. Mas ocurre que yo estoy acostumbrado a esa alte-

---

26 *Op. cit.*, p. 193.

27 *Op. cit.*, p. 193.

28 *Op. cit.*, pp. 194-195.

ración que se ha producido otras veces en el pasado, estuviera yo presente, ausente, cerca o lejos. Hay, por lo tanto, una coherencia en ese cambio, que me resulta familiar.

Lo que Hume quiere establecer es que es la *coherencia y constancia* de ciertas impresiones lo que nos hace ser de la opinión de que existen cuerpos con una existencia continuada, sin depender para nada de nuestras percepciones. Pues bien, ¿de qué modo la *coherencia y constancia* de estas impresiones hacen surgir en nosotros esa opinión extraordinaria?

Por un lado, si reflexionamos sobre la naturaleza de los sentidos, la razón encuentra que éstos sólo ofrecen una serie discontinua de impresiones, y nada más: «La reflexión nos dice que nuestras percepciones, aunque sean semejantes, se interrumpen en su existencia y son diferentes entre sí»<sup>29</sup>.

Pero la imaginación toma otros derroteros. Ante una serie de percepciones que se asemejan y que ofrecen una persistente constancia y coherencia, surge en nuestra fantasía la tendencia de asignar a esas representaciones una existencia ininterrumpida. En resolución, que, mientras una de nuestras facultades ve con claridad que jamás una percepción puede subsistir sin el hecho de que sea percibida, nuestra otra facultad, la imaginación, opina de un modo bien diferente. Pues, habituada a un repertorio de percepciones que se asemejan entre sí sobremanera, corre naturalmente de la una a la otra hasta el punto de unificarlas en una continuidad que es, en rigor, ajena a la naturaleza de las impresiones. Esa carrera está impulsada por el prin-

---

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 215.

cipio de la costumbre, el cual, bien firme en el terreno de la imaginación, hace que ésta contradiga los resultados de una reflexión razonada. Sin embargo, como esta contradicción entre los dictados de una y otra facultad hace que éstos no puedan convivir en armonía, surge, dice Hume, como por arte de magia, una solución de compromiso: «Eludimos la contradicción entre estas opiniones por medio de una nueva ficción que se conforma con las hipótesis de la reflexión y de la fantasía, y que consiste en adscribir estas cualidades contrarias a existencias diferentes, a saber: la *interrupción*, a las percepciones, y la *continuidad* a los objetos. La naturaleza es obstinada y no abandonará el campo, por fuerte que sea el ataque de la razón. Y, al mismo tiempo, la razón está tan firme en este punto, que no hay posibilidad de desbaratarla»<sup>30</sup>.

Así, pues, señala Hume, nos encontramos ante un monstruo de dos cabezas, del que es preciso desconfiar. En el intento de conciliar las conclusiones de la razón y los impulsos de la fantasía, tenemos como resultado una dualidad que carece por completo de la más leve justificación. Se asigna la *continuidad* a los sujetos, y se reserva la *interrupción* a las impresiones, negando, de esta forma, lo que ya se tenía por ganado: que los sentidos sólo ofrecen impresiones, que las impresiones jamás son ininterrumpidas y que la pretendida continuidad de éstas se debe a un fenómeno psicológico. Los filósofos, insiste Hume, niegan, tras reposada reflexión, que una serie de percepciones semejantes sean idénticamente las mismas. En eso llevan razón. Pero luego, sin poder resistir los embates de

---

30 *Op. cit.*, p. 215.

lo que es de su gusto y naturaleza, inventan una nueva colección de «objetos» a los que atribuyen esas cualidades que no pudieron atribuir a las percepciones. Lo que estos filósofos pasan por alto, acusa Hume, es que sus «objetos» y sus percepciones son la misma cosa: «... nos resulta imposible concebir distintamente que los objetos sean, en su naturaleza, algo que no sea exactamente lo mismo que las percepciones»<sup>31</sup>.

En un contexto humeano no es posible asignar un origen a las impresiones. Se recordará que en la división de las percepciones que esquematizábamos más atrás, Hume atribuía la aparición de las impresiones de la sensación en el alma a «causas desconocidas». La impresión sensible es el dato primario al que no puede buscársele su origen. Berkeley nos había dicho que todas las cosas sensibles existen únicamente en la mente, y Hume, como hemos visto, no hace sino corroborar la postura de su predecesor. Pero el asunto fundamental sobre el que aquí hemos de ocuparnos es la actitud de Hume ante el conflicto que él se encargó de subrayar: el conflicto que se establece entre la razón y la imaginación, al no querer ceder ni la una ni la otra en sus demandas.

Es importante señalar que, si observamos la solución de compromiso a la que aludíamos más arriba, son los filósofos, los representantes de la razón, los que han llevado la peor parte. Fieles a sus conclusiones, deberían haberse mantenido firmes en ellas y asegurar que no hay un mundo exterior de existencias continuadas. Por lo tanto, la dualidad percepción-objeto que ellos predicaban no es otra

---

31 *Op. cit.*, p. 218.

cosa que una disfrazada concesión a sus propias tendencias naturales. La reflexión filosófica da como resultado conclusiones demasiado lejanas de lo que es el sentido natural de los hombres. Supongamos que la filosofía nos enseña que hay que dudar de todo, que no hay conclusión legítima de la que podamos estar absolutamente ciertos. Supongamos que el razonamiento filosófico nos enseña que no hay un mundo exterior y que la mesa que toco, el árbol que veo, etc., no pasan de ser fenómenos mentales. ¿Podrá la naturaleza humana conformarse con semejante extravagancia? Evidentemente, no.

Si hay un principio unificador de todo el pensamiento de Hume, no puede ser otro que el de la supremacía del instinto natural sobre las labores de la razón. Las conclusiones escépticas a las que llega Hume han de ser siempre, en último término, corregidas por el impulso natural. La naturaleza humana —parece decir Hume— es sobremanera dogmática. Y aunque deslumbrada momentáneamente por la habilidad y hondura de un razonamiento escéptico, su desconcierto será pronto olvidado y reposará de nuevo en aquellas convicciones que provienen espontáneamente de ella. Entregarse a las tendencias de la naturaleza humana es, como veremos, una forma de escepticismo que Hume se entretendrá en explicar con detalle. Por el momento, y para concluir con la presente cuestión, el siguiente texto de Hume puede bastar: «Hay una gran diferencia entre las opiniones que formamos tras una tranquilidad y profunda reflexión, y las que abrazamos por una especie de impulso o instinto natural, por razón de su acuerdo y conformidad con el espíritu. Si estas opiniones

llegan a ser contrarias, no es difícil prever cuál de ellas llevará ventaja en la lucha. Mientras nuestra atención esté detenida en el asunto, puede prevalecer el meditado principio filosófico; pero en el momento en que dejemos en libertad nuestros pensamientos, la naturaleza se abrirá camino y nos llevará a nuestra primera opinión»<sup>32</sup>.

## UNA DIVISION LOGICA

La sección IV de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* se inicia con la siguiente división:

Todos los objetos de la razón humana y de toda investigación pueden dividirse naturalmente en dos clases, a saber: *relaciones de ideas y asuntos de hecho*. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, el Álgebra y la Aritmética, y en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos* es una proposición que expresa una relación entre esas figuras. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta*, expresa una relación entre esos números. Las proposiciones de esta clase pueden establecerse gracias a la mera operación del pensamiento, sin depender de lo que exista en cualquier parte del universo... Los asuntos de hecho, que son los otros objetos de la razón humana, no pueden ser averiguados del mismo modo, ni es nuestra evidencia de su verdad, por grande que ésta sea, de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cada asunto de hecho es siempre posible; porque nunca puede implicar contradicción... *Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible, ni implica menos contradicción que la proposición que afirma *que el sol saldrá*. Por lo tanto, en vano nos esforzaríamos en demostrar su falsedad<sup>33</sup>.

32 *Op. cit.*, p. 218.

33 En *Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 25.

Las proposiciones que expresan relaciones de ideas son susceptibles de ofrecer una certeza absoluta. Pueden ser deducidas *a priori*, sin apoyo alguno en la experiencia. En general, puede decirse que las relaciones de ideas sólo se fundan en razón y que no admiten, sin absurdo, cualquiera otra proposición opuesta a ellas.

No ocurre lo mismo con los asuntos de hecho, ya que lo contrario a cada asunto de hecho siempre es posible.

La división que encabeza la sección IV de la *Investigación* obedece a un criterio muy diferente del que regía la clasificación de las percepciones. Su finalidad no estriba en poner en claro las distinciones psicológicas entre clases de percepción, sino —repárese en esto— las distinciones lógicas entre clases de proposición. La dicotomía *relaciones de ideas-asuntos de hecho* nos sitúa en una dimensión muy precisa en la que es menester reparar.

Quizá sea oportuno remitimos —con todas las reservas que un contexto humeano nos obliga a tomar, y puestos sobre aviso para evitar equívocos— a la distinción clásica que divide las proposiciones en razón de su materia. El criterio de esa división que ahora traemos aquí se apoya en los contenidos de los términos que componen la proposición misma, considerados según su relación mutua.

Conforme a este criterio, las proposiciones pueden ser:

*Necesarias*, que enuncian algo que no puede ser de otro modo.

*Contingentes*, que enuncian algo que puede ser de otro modo.

*Imposibles*, que enuncian algo que no puede ser.

Conviene para nuestro propósito, marcar la diferencia entre las proposiciones *necesarias* y las *contingentes*. En las primeras, de carácter al menos parcialmente asimilable a las que, de acuerdo con Hume, expresan *relaciones de ideas*, el vínculo establecido entre sujeto y predicado excluye cualquiera posibilidad de su negación. En las segundas, su carácter de contingencia excluye toda vinculación necesaria. En este sentido, la división humeana corre paralela a la que tiene lugar entre proposiciones necesarias y contingentes. Para Hume, la frontera entre necesidad y contingencia se identifica con la frontera que separa el conocimiento *a priori* y el conocimiento basado en la experiencia. Cuando Hume dice que las proposiciones que expresan *relaciones de ideas* pueden establecerse gracias a la mera operación del pensamiento —sin depender de lo que exista en cualquier parte del universo— está definiendo un *a priori*. Cuando afirma que las proposiciones que expresan asuntos de hecho sólo pueden ser conocidas por experiencia, se está refiriendo, indudablemente, a un *a posteriori*. Si estas últimas proposiciones son contingentes, ello es porque la experiencia jamás puede dar necesidad. Hay, pues, una diferencia entre esas dos clases de proposiciones, diferencia que las separa en dos categorías que se excluyen mutuamente.

Por debajo de todo esto hay algo que es preciso explicitar: Si consideramos la división humeana de las proposiciones, caeremos en la cuenta de que la interpretación de la idea como imagen mental no tiene aquí cabida. Si las ideas continuaran siendo para Hume en este punto meras impresiones sensibles desprovistas de su carácter de fijeza, fuerza y vivacidad, la división *relaciones de ideas-asuntos*

*de hecho* carecería de sentido. No podría darse un conocimiento *a priori* de la certeza o falsedad de las proposiciones que son relaciones de ideas, si éstas continuaran explicándose según la norma del principio de correspondencia. De acuerdo con este principio —recuérdese— cualquier conocimiento posible debía obedecer, en su génesis, a las exigencias impuestas por lo sensible. No ocurre aquí lo mismo. Hume, cuyo empeño parece estar dirigido a descomponer todo orden racional, conserva, sin embargo, la posibilidad de un tipo de conocimiento cierto. Y es precisamente en la esfera de la matemática donde un conocimiento así parece tener lugar. Esta puntualización acaso marca el aspecto más importante de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, y requiere que nos detengamos a examinar por separado las notas que se refieren a esos dos tipos de conocimiento. Trataremos, pues, de dar cuenta de lo que Hume entiende por conocimiento matemático, y seguiremos con lo que parece entender por conocimiento de hechos, para concluir el capítulo con el tema de la lógica. Inútil insistir en que para nada hablaremos del conocimiento metafísico, ya que lo dicho en el capítulo anterior no está sometido a modificación. Es decir, que queda excluido como posibilidad, según los planteamientos humeanos.

#### LA MATEMATICA \*

Las consideraciones de Hume sobre el tema de la matemática son escasas. Lo que sigue es una

---

\* Un tratamiento más detallado de este tema constituye el objeto de *Hume y el problema de la Geometría*, segundo ensayo de esta colección.

breve reflexión sobre lo que de este tema se dice en la sección IV de la *Investigación*.

Las proposiciones matemáticas pueden referirse, bien a la Aritmética, bien al Algebra, o bien a la Geometría. La aceptación de la Geometría junto al Algebra y la Aritmética, como ciencias cuyos enunciados son intuitiva o demostrativamente ciertos, supone una diferencia notable con respecto a la postura que Hume sostiene en el libro I del *Tratado*:

(El Algebra y la Aritmética) son las únicas ciencias en las cuales podemos seguir una cadena de razonamientos de alguna complicación, conservando, sin embargo, una perfecta exactitud y certeza... La Geometría no alcanza esa perfección y certidumbre que son propias del Algebra y la Aritmética <sup>34</sup>.

En la *Investigación*, Algebra, Aritmética y Geometría —también la Geometría— pertenecen a esa esfera de objetos a la que puede llegarse con independencia de toda experiencia. Conviene hacer notar que Hume no habla en este punto de la Lógica y que, por tanto, no estaría permitido alinear esta disciplina junto a las que integran el ámbito de la matemática. Según Hume, por tanto, las proposiciones lógicas no pueden identificarse en modo alguno con las proposiciones matemáticas. Pero, ¿en qué clase de lógica está pensando Hume cuando se cuida de no mencionarla entre aquellas disciplinas que versan sobre relaciones de ideas? Trataremos de dar respuesta a esta pregunta más adelante, porque entonces tendremos ocasión de situarla en un contexto más a propósito. Por ahora, la cuestión está en saber cuál es la naturale-

---

34 *Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 71.

za de la matemática, como ciencia cuyas afirmaciones son intuitiva o demostrativamente ciertas.

Volviendo a la división de los objetos de la mente, puede, en un principio, establecerse que las relaciones de ideas son susceptibles de conocerse *a priori*, y que las proposiciones de esta índole revisten carácter de necesidad.

En una carta dirigida a William Strahan, fechada el 25 de enero de 1772, Hume hace referencia a un escrito suyo sobre los *Principios Metafísicos de la Geometría*, que no hemos llegado a conocer. Estas son las palabras de Hume:

Hace unos diecisiete años... planeé publicar cuatro disertaciones: «La Historia Natural de la Religión», «Sobre las Pasiones», «Sobre la Tragedia» y «Sobre los Principios Metafísicos de la Geometría». Antes de imprimir el último hablé con Lord Stanhope... y él me convenció de que había algún defecto en las argumentaciones o de que estaba falto de claridad... Escribí a Mr. Millar para que no imprimiese aquel ensayo <sup>35</sup>.

Quizá en este ensayo perdido Hume hubiese intentado establecer el carácter de los juicios matemáticos, a saber, si son analíticos o si no lo son. A la luz de la postura kantiana sobre el particular,

---

35 *Letters of David Hume* (Greig) II, 465, p. 253. La historia editorial de las *Dissertations* es anécdota de peso en la biografía literaria de Hume. Siguiendo el consejo de Lord Stanhope, Hume, retiró, en efecto, *Los principios metafísicos de la geometría* y envió a su editor Andrew Millar dos ensayos más para sustituir al primero. Fueron éstos *On Suicide* y *On the Immortality of the Soul*. Esta sustitución tuvo efectos fulminantes: las cinco disertaciones fueron impresas, pero no publicadas. En la misma carta a William Strahan, Hume explica que su «abundant Prudence» le aconsejó retirar el volumen, suprimir los dos ensayos y cambiarlos por otro, *On the Standard of Taste*, antes de dar al público el libro. Los dos ensayos proscritos no vieron oficialmente la luz hasta después de la muerte de su autor.

En cuanto a la autoridad matemática de Lord Stanhope, los juicios de A. Flew y de R. Wollheim están lejos de ser coincidentes. Para Flew, Stanhope fue «one of the best mathematicians of his day»; para Wollheim, no pasó de ser «an amateur mathematician of some gifts».

las afirmaciones de Hume sobre la naturaleza de la matemática pueden ser susceptibles de un esclarecimiento, siquiera breve y únicamente aproximativo.

Recordemos, primero, la distinción hecha por Kant entre juicios analíticos y sintéticos:

En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado... es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido ocultamente en ese concepto A, o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo al juicio *analítico*; en el otro, *sintético* <sup>36</sup>.

La afirmación de Hume que hallamos en los comienzos de la sección IV de la *Investigación* y que asegura que las proposiciones matemáticas pueden ser descubiertas por la mera operación del pensamiento, sin dependencia alguna de lo que existe en el universo, sugiere, en una primera instancia, que los juicios matemáticos son de carácter analítico, en el sentido de que no son juicios de experiencia y que, por consiguiente, pueden validarse por el mero análisis *a priori* de sus conceptos-parte. De esta forma, la tesis kantiana de que los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos, estaría —según lo anterior— en oposición a la postura de Hume para quien no hay lugar a una intuición pura entendida al modo kantiano. El filósofo de Königsberg argumenta así:

Que la línea recta es la más corta entre dos puntos es una proposición sintética. Pues mi concepto de recta no encierra nada de magnitud, sino sólo de cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto

---

<sup>36</sup> *Crítica de la Razón Pura*, trad. esp. de García Morente, introducción, 4.

de línea recta. La intuición tiene, pues, que venir a ayudarnos, y por medio de ella, únicamente, es posible la síntesis <sup>37</sup>.

Esta observación del filósofo alemán acaso es eco de lo que Hume mismo insinúa en el libro primero del *Tratado*. Nada hay allí que sugiera una respuesta sistemática, tal y como hace Kant, en favor del carácter sintético de los juicios matemáticos. Sin embargo, el espíritu parece ser el mismo y el ejemplo, desde luego, idéntico en esta observación humeana:

Los matemáticos creen que dan una definición exacta de la línea recta cuando dicen que es la distancia más corta entre dos puntos. Pero... eso es más el descubrimiento de las propiedades de la línea recta, que una justa definición de ella. Porque yo pregunto que si al mencionar la línea recta no se piensa inmediatamente en una tal aparición particular ¿no se considera esta propiedad sólo por accidente? <sup>38</sup>.

Lo anterior lleva a suponer, también de manera provisional, que Hume no estaría en completo desacuerdo con una concepción de la geometría que admitiese en su seno elementos sintéticos. No obstante, la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* ofrece datos que podrían dar pie a una interpretación contraria, como señalábamos al principio, consecuencia obvia de la proposición fundamental de que las proposiciones matemáticas pueden ser descubiertas por la mera operación del pensamiento. Esa es la razón de que la matemática tenga un carácter científico, por ser un tipo de

---

37 *Op. cit.*, p. 93.

38 *A Treatise of Human Nature*. First Edition, Oxford 1888, pp. 49-50.

conocimiento *a priori*. Leemos en las páginas finales de la *Investigación*:

Pienso que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de demostración son la cantidad y el número, y que todos los intentos por extender esta modalidad más perfecta de conocimiento más allá de estos límites es mera sofistería e ilusión. Como las partes de la cantidad y del número son enteramente similares..., nada de más interés y utilidad que trazar —por una variedad de términos medios— su igualdad y desigualdad a través de sus diferentes apariencias <sup>39</sup>.

Hay así, por parte de Hume, insinuaciones en ambos sentidos que aconsejan, si se las considera aisladamente, que suspendamos nuestro juicio, en lugar de tomar partido por una u otra. Tal parece ser la posición de Flew cuando le llega el momento de resumir el problema, haciendo ver la doble posibilidad —kantiana por un lado, leibniziana por otro— a que parecen dar lugar los textos de Hume a este propósito <sup>40</sup>.

\* \* \*

Es enormemente significativo que sea en el *Tratado de la Naturaleza Humana* donde Hume se abstiene de mencionar la Geometría entre aquellas ciencias «en las cuales podemos seguir una cadena de razonamientos de alguna complicación, conservando, sin embargo, una perfecta exactitud y certeza». La exclusión de la Geometría como ciencia exacta encuentra su razón de ser en los principios que rigen la marcha del *Tratado*. Allí a la Geo-

---

<sup>39</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 163.

<sup>40</sup> Flew, A. *op. cit.*, p. 66.

metría se le asigna el papel de establecer las proporciones entre figuras. Y ocurre que la primera noticia que la mente tiene de cualquier figura encuentra su origen en la observación sensible de una serie de objetos naturales. Esa toma de contacto con el mundo sensible, borra ya, según el parecer de Hume, posibilidad de una certeza intuitiva o demostrativa.

Nuestro filósofo se expresa así:

Ya he señalado que en la Geometría... jamás alcanza una perfecta precisión y exactitud. Sus primeros principios proceden aún de la apariencia general de los objetos; y esta apariencia nunca puede proporcionarnos seguridad alguna... La razón por la que yo encuentro algunos defectos en la Geometría es porque sus originales y fundamentales principios se derivan de las apariencias <sup>41</sup>.

No cabe duda, pues, de que, en una primera etapa de su pensamiento, Hume incluye la Geometría en el ámbito de las disciplinas cuyas proposiciones son sintéticas y que, por tanto, al estar sujeta en alguna medida al orden de lo sensible, arrastra consigo gran parte de esa contingencia que, como veremos en seguida con algún detalle, acompaña siempre a todo juicio referente a los asuntos de hecho. En la redacción posterior de la *Investigación*, escrito que debe ser mirado como «el único que contiene los verdaderos principios y sentimientos filosóficos» de Hume, cambia éste de parecer en lo que a este punto se refiere. Pues el mero hecho de alinear la Geometría, sin reservas de ningún tipo, junto a otras disciplinas matemáticas, significa asignar a sus proposiciones un carácter analítico, como deducimos *a priori*, sin apoyo alguno de la experiencia.

---

41 *A Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 71.

Estas dos posturas, defendidas alternativamente por el filósofo de Edimburgo, sólo pueden ser conciliables mediante una elaboración espectacular y única en la historia de la filosofía. Esa fue, precisamente, la tarea de Kant.

## LOS ASUNTOS DE HECHO

Volvamos ahora a esa otra esfera de objetos de conocimiento cuyo origen es de un orden sensible. Rige aquí de nuevo la doctrina oficial de Hume, en cuanto que las ideas provenientes de la experiencia se identifican con las imágenes mentales. Estas imágenes, o ideas simples, pueden asociarse en nuestra mente, dice Hume, conforme a tres principios. Estos tres principios de asociación son los de *Semejanza*, *Contigüidad* y *Causa o Efecto*. Bajo ellos tienen cabida todas las modalidades que pueden adoptar las diversas uniones de ideas simples.

Por lo que se refiere a la asociación de *semejanza*:

Es claro que, en el curso de nuestro pensamiento y en la constante revolución de nuestras ideas, nuestra imaginación pasa fácilmente de una idea a otra que se le asemeja, y que esta cualidad, por sí sola, es para la fantasía un grado suficiente de asociación <sup>42</sup>.

Un cuadro lleva naturalmente nuestros pensamientos al original.

En cuanto a la *contigüidad*:

Es igualmente evidente que como los sentidos al cambiar sus objetos están obligados a cambiarlos regularmente y a tomarlos tal como se hallan, contiguos unos a

---

42 *Op. cit.*, p. 11.

otros, la imaginación debe, en virtud de una larga costumbre, adquirir el mismo método de pensar <sup>43</sup>.

Por ejemplo, si se quiere hablar de cualquier parte de un edificio, naturalmente nos vemos obligados a extender nuestro estudio a aquellas otras partes que son contiguas a él.

A propósito de la causalidad, Hume afirma que este principio posee una gran variedad de manifestaciones y que es el modo más extenso de conexión entre ideas. Veamos con algún detalle las consideraciones que hace Hume en torno a esta última cuestión.

El tema de la causalidad contiene en la obra de Hume notables repercusiones. Unida a la explicación de la relación causa-efecto, va la crítica a la concepción tradicional de la misma. Como telón de fondo que la condiciona y la inspira late una confesión de escepticismo, implícita en toda la obra del filósofo escocés, de la que dejamos aquí constancia eligiendo al azar una de las múltiples expresiones humanas al respecto:

La observación de la ceguera y debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos sale al encuentro en cada esquina, pese a los esfuerzos que pongamos en evitarlo <sup>44</sup>.

Si todo asunto de hecho es algo que es así, pero que muy bien pudiera ser de otra manera —como ya queda dicho—, a Hume le interesa señalar ahora que los asuntos de hecho, mejor, todo razonamiento en torno a ellos, se funda en la relación de causa-efecto.

---

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 11.

<sup>44</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition (Oxford 1902, p. 31).

La transición de algo se considera como causa a algo que se considera como efecto ha adquirido —reconoce Hume— una gran generalización. Por eso estima oportuno detenerse en averiguar su verdadera naturaleza.

Todo asunto de hecho admite la posibilidad de su contrario. Ello quiere decir que, cuando de asuntos de hecho se habla, no hay en ellos un principio inteligible que los convierta en necesarios. Ha de ser la experiencia, y no un razonamiento *a priori*, el que cada vez tome constancia de su realidad. Yo, hoy, sentado en lo alto de la colina, veo que amanece un nuevo día. Fijándome en este acontecimiento concreto, encuentro que la salida del sol se debe a una serie de circunstancias que son a su vez asuntos de hecho, y así sucesivamente. Cierta combinación de movimientos que tienen lugar en una determinada fecha han hecho posible un nuevo amanecer. De ello puedo estar seguro, y puedo decir que, debido a los eventos X, Y, Z, el sol se ha presentado en el horizonte. Yo alcanzo la evidencia del hecho. Sin embargo, por más que yo quiera retrotraerme a la explicación que viniera a prestarme la necesaria conexión entre lo que yo estimo que son causas del amanecer y el amanecer mismo, sólo alcanzaré a constatar los datos que he obtenido de mi experiencia, sin razón alguna para concluir que tal hecho ha tenido, por fuerza que ser así. En otras palabras, el principio de causalidad no es tal. La naturaleza de los asuntos de hecho y el modo como mi capacidad cognoscitiva está abierta a ellos excluye toda deducción *a priori*.

Veamos despacio en qué términos queda plan-

teada la cuestión, tratando de poner de relieve la fuerza del argumento utilizado por Hume.

Nuestro filósofo no duda en reconocer —como ya ha quedado dicho— que el llamado principio de causalidad le sirve a nuestra mente para asociar ideas. Hay algo de lo que se habla y que se usa: ello es el hábito de conectar diferentes ideas, por juzgarse éstas dependientes entre sí, según una causalidad o una efectuación. ¿Quién se atrevería a negar que el pensamiento de una herida nos lleva de modo natural a la idea del dolor? Tan ordinariamente tienen lugar estas asociaciones en nuestro espíritu <sup>45</sup> que palabras tales como *causa* o *efecto* son manejadas por todos para significar ese particular modo de asociación, y no suscitan entre la mayoría la menor sospecha.

Afirma Hume que:

Todos los razonamientos concernientes a un asunto de hecho parecen estar fundados en la relación de causa o efecto <sup>46</sup>.

De tal manera que, en rigor, la relación aludida tiene un uso legal, en cada caso concreto, por ir precedida de una experiencia. Pero nada más. Un asunto de hecho, por su propia naturaleza, no ex-

---

<sup>45</sup> Una cuestión terminológica: Hume emplea indistintamente los términos *Understanding*, *Mind* y *Spirit*. Yo me atrevería a añadir que también *Self* viene a significar lo mismo en su obra. Sin embargo, Hume reserva esta última palabra para cuando le llega el momento de abordar el tema de la sustancia y, más concretamente, el del yo. Aunque en íntima relación con su teoría de las percepciones, el asunto por él bautizado como *La identidad personal* puede ser tratado independientemente. Cuestión de no poca envergadura, en la que aquí no se pretende entrar. El lector interesado en el asunto debe remitirse, principalmente, a la sección VI del libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*.

<sup>46</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding*. Second Edition. Oxford 1902. p. 26.

cluye —decíamos— su contrario. Si esto es así, resulta inevitable una reserva en lo que a ello se refiere, reserva que debe impedir trascender más allá de lo que la experiencia permite. El ejemplo de las bolas de billar es ilustrativo para el caso. Hume quiere mostrar con él, de manera gráfica, cuál es su pensamiento sobre estos particulares:

Yo veo, por ejemplo, una bola de billar moviéndose en línea recta hacia otra. Un supuesto movimiento en la segunda bola me podría ser sugerido como consecuencia de su contacto o del impulso. Mas, ¿no puedo concebir que cien diferentes eventos pueden seguirse de esta causa? ¿No pueden las dos bolas permanecer en absoluto reposo? ¿No puede la primera bola regresar en línea recta o rebotar de la segunda en cualquier otra línea o dirección? Todas esas suposiciones son concebibles. ¿Por qué hemos de dar preferencia a una que no es más consistente o concebible que el resto? Todos nuestros razonamientos *a priori* jamás serán capaces de mostrarnos fundamento alguno para esta preferencia <sup>47</sup>.

Dar a un evento preferencia sobre otro hasta el punto de anticiparlo sin que tengan lugar experiencias posteriores que en cada caso lo confirmen es, según Hume, el punto en el que la mente humana peca de imprudencia. Por supuesto, este tipo de inferencias —el llamado uso espontáneo de la causalidad— tienen lugar constantemente en el transcurso de la vida cotidiana, y, a este nivel, sería ridículo plantearse siquiera el problema. Pero lo que le está permitido al hombre de negocios, o al rústico, o al poeta, no le está permitido al filósofo cuando éste obra como tal. Dadas las exigencias que demanda su función, el filósofo, afirma Hume, debe reconocer por fuerza que todo razonamiento sobre un objeto que es asunto de hecho —y todo ra-

---

47 *Op. cit.*, pp. 29-30.

zonamiento de esta índole debe ceñirse a los límites que señalan las cualidades sensibles— es incapaz de descubrir en él «o las causas que lo produjeron, o los efectos a los que dará lugar»:

Es imposible, por tanto, que argumentos sacados de la experiencia prueben que el futuro se comportará de manera semejante al pasado... en vano se pretende descubrir la verdadera naturaleza de los cuerpos apoyándose en experiencias pasadas... «La práctica —se me podrá argüir— disipa mis dudas». Pero eso es desenfocar la cuestión. Como mero agente, estoy suficientemente satisfecho con este estado de cosas; pero como filósofo que ha de mostrar algún grado de curiosidad... debo intentar descubrir el fundamento de esa inferencia. Ni mis lecturas ni mis investigaciones han sido capaces de disipar esta dificultad ni de satisfacerme en asunto de tanta importancia <sup>48</sup>.

La consideración de un asunto de hecho no revela en absoluto ese poder interno que habría de convertirlo en causa. Experimentamos un suceso, y luego otro. Sin más contemplaciones nos atrevemos a llamar al uno causa y al otro efecto. Si alguien dice «causa» o «efecto» habla de algo, por tanto, que es incapaz de concebir. Tomemos los objetos o sucesos A y B. La idea de B no se asocia de primeras con la de A, ni la idea de A nos hace esperar la de B. Sin embargo, después de experimentar la conexión constante entre ambas, la idea de B se convierte en algo asociado a A, y la experiencia de A produce en nosotros la expectativa de B. Más aún: ocurre que, experimentando la constante unión entre A y B, llega a operarse en nosotros un sentimiento de obligación que nos *fuereza* a admitir su interdependencia. Ese sentimiento

---

48 *Op. cit.*, p. 38.

de obligación es algo, si se quiere hablar así, de carácter consuetudinario, pero nada que sea susceptible de ser justificado racionalmente.

Cuenta Basson <sup>49</sup> que, durante la segunda guerra europea, alguien propuso que, en lugar de las sirenas de alarma, debiera entonarse por los altavoces el himno «*Britannia rules the waves*» para avisar a los ciudadanos londinenses de la proximidad de los aviones alemanes. Aquello —se argumentaba— sería mucho más agradable y serviría, al mismo tiempo, para levantar el ánimo de los civiles. La propuesta no fue aceptada. Pero, de todas formas, al cabo de las dos o tres primeras incursiones enemigas, nadie habría encontrado amable al airoso himno. Para entonces se habría convertido, no por sí mismo, sino en virtud de cierta *proyección sentimental* de los elementos de la población amenazada, en algo alarmante, pesadoso y molesto, sin que ninguno de estos caracteres pertenecieran propiamente a esa composición musical.

No cabe duda de que, históricamente, Hume adquiere su máxima importancia en virtud de su crítica a la conexión causal. Kant fue el primero que se encargó de evidenciar las consecuencias de la crítica humeana. Recordemos estas palabras suyas:

Hume partió principalmente de un concepto único, pero importante, de la metafísica, a saber, del de la *conca-*  
*tenación de causa y efecto* (y por consiguiente también de sus conceptos derivados, como los de fuerza y acción, etc.) e intimó a la razón cuando pretende haberlo engendrado en su seno para que le dijera y contestara con qué derecho piensa que algo puede ser de tal manera que, puesto, haya de ser puesta también necesariamente otra

---

<sup>49</sup> Véase Basson, A. H., *op. cit.*, pp. 76-77. Una excelente exposición del asunto, útil por su brevedad.

cosa; pues esto es lo que expresa el concepto de causa. Demostró irrefutablemente que la razón no tiene posibilidad alguna de concebir *a priori*, y a partir de conceptos, una asociación de esta índole, pues esta implica necesidad; mas no se ve cómo del hecho de que algo sea, otra cosa haya de ser necesariamente, y, por consiguiente, cómo quepa establecer *a priori* el concepto de tal concatenación. De ello dedujo que la razón se engaña completamente con respecto a este concepto, que lo toma erróneamente como hijo suyo, siendo así que no pasa de ser un bastardo de la imaginación que, preñada por obra de la experiencia, sometió ciertas representaciones a la ley de la asociación, sustituyendo mentalmente la necesidad subjetiva que de ello resultara, es decir, un hábito, por otra de carácter objetivo. De ello dedujo que la razón no tenía facultad alguna para concebir tales concatenaciones, ni siquiera en general, puesto que sus conceptos serían por de pronto nuevas fantasías, y todos sus pretendidos conocimientos *a priori* no serían otra cosa que experiencias comunes. Lo cual equivale a decir: no hay metafísica en parte alguna, ni puede haberla <sup>50</sup>.

Frecuentemente, en los manuales de historia de la filosofía, la palabra «creencia» aparece unida al nombre de Hume. Y es indudable que la «creencia» es pieza central en una filosofía que ha desterrado, al menos parcialmente, los poderes de la razón, que se ha reducido a los límites de la tautología y de la experiencia sensible y que tiene, desde luego, un enorme repertorio de asuntos que explicar.

Habiendo establecido que, por lo que se refiere a la relación causa-efecto no podemos penetrar en la razón del enlace, Hume analiza los elementos que actúan en la naturaleza humana cuando ésta

---

<sup>50</sup> *Prolegomena zur einer jedem kunftigen Methaphysyk, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783 (Herausgeben, von K. Verländer, 1951. Reedición de la de 1920, pp. 4-5). Texto citado por E. Tierno Galván en su traducción de los *Ensayos Políticos*, de David Hume, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1955, p. 17.

se forma tal noción. En otras palabras, Hume expone aquello en lo que consiste la nación misma.

Creo que no me equivoco al afirmar que, sistemáticamente, es el tema de la causalidad el que introduce el de la creencia. Ello es así por encontrarse ambos en el ámbito de los asuntos de hecho.

Hemos visto que, tras un análisis reposado de lo que son nuestros «razonamientos» fundados en la experiencia, nuestra mente procede en este terreno según «deducciones» que no están apoyadas por ningún sólido argumento de orden racional. Inferimos de una causa un efecto y no podemos, racionalmente, justificar esa inferencia. ¿En virtud de qué principio tiene ésta lugar, si carece de una fundamentación racional adecuada? He aquí la respuesta de Hume:

Si la mente carece de argumentos (rationales) para hacer esta inferencia, debe haber otro principio de igual peso y autoridad que la obligue a actuar así; y este principio conservará su influencia siempre que la naturaleza humana continúe siendo como es. Cuál sea este principio, es asunto que merece le dediquemos el esfuerzo de investigarlo <sup>51</sup>.

A estas alturas, entiendo que lo mejor es reproducir literalmente el texto de Hume que ayudará, por su claridad y concisión, a preparar al lector para entender la naturaleza de ese principio que suple la incapacidad de la razón a la hora de fabricar inferencias causales. Traduzco, pues, lo que es un resumen de lo anterior y un punto de partida para lo que sigue:

Suponed que una persona, dotada con las más poderosas facultades de la razón y la reflexión, fuera arrojada

---

<sup>51</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding, Second Edition*. Oxford 1902, pp. 41-42.

repentinamente a este mundo; esta persona observaría inmediatamente una sucesión de objetos y un evento a continuación de otro. Pero no podría descubrir nada más. No podría, de primeras, y en virtud de un razonamiento, alcanzar la idea de causa y efecto; porque los poderes particulares por los que tienen lugar todas las operaciones naturales jamás aparecen a los sentidos, ni es razonable concluir que si un evento, en una ocasión, precede a otro, el uno es la causa y el otro el efecto. Su unión puede ser arbitraria y casual. No hay razón para inferir la existencia de uno de la aparición del otro. En una palabra, esa persona, sin ulteriores experiencias, jamás podría emplear sus conjeturas o razonamientos en lo referente a los asuntos de hecho, ni estar segura de nada, excepto de lo que estuviese presente en su memoria y a sus sentidos.

Pero suponed que esa persona ha adquirido más experiencia y que ha vivido en el mundo el tiempo suficiente para observar que ciertos objetos o eventos van siempre unidos. ¿Cuál es la consecuencia de esta experiencia? Esta persona infiere inmediatamente la existencia de un objeto de la aparición de otro. Y, sin embargo, a pesar de toda su experiencia, no ha adquirido una idea o conocimiento de ese poder secreto por el que un objeto produce otro, ni está capacitada, haciendo uso de su razón, para realizar esta inferencia. No obstante, se encuentra determinada a hacerlo así. Y pese a que debería estar convencida de que su entendimiento no toma parte en la cuestión, continúa pensando de la misma manera. Por lo tanto, hay otro principio que le determina a formar esa conclusión <sup>52</sup>.

Y prosigue Hume:

«Este principio es la Costumbre o el Hábito» <sup>53</sup>.

Nos hallamos aquí ante el principio básico que alumbra toda la filosofía del pensador escocés. La costumbre, considerada como guía y motor de la vida humana, es lo que Hume postula por debajo de todas sus afirmaciones referentes al orden de lo sensible.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 42.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 43.

Hume difiere de sus más inmediatos precedentes filosóficos —el idealismo berkeleyano y el racionalismo cartesiano— en el hecho de dar de lado presupuesto teológico. No hay para Hume un *deus ex machina* en reserva que le saque de cualquier embrollo especulativo. Tampoco es la razón la autoridad máxima que venga a dar carta de naturaleza a las deducciones espontáneas de nuestra mente. Tan sólo la costumbre o el hábito originado en la repetición de experiencias pasadas es la precaria garantía que nos capacita para ordenar, según la relación causa-efecto, la serie de eventos naturales que se ofrecen a nuestros sentidos. Esta conexión que tiene lugar en nuestro espíritu obedece a imperativos psicológicos, y, en ese sentido —sólo en ese sentido— es perfectamente legítima. Pero —dice Hume— la empleamos mal al proyectarla fuera de su ámbito psicológico al mundo exterior:

Las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y nuestro razonamiento...; puede observarse en varios casos que los objetos tienen relaciones semejantes, y... todo esto es independiente de las operaciones del entendimiento y anterior a ellas. Pero, si vamos más allá y atribuimos una conexión necesaria a esos objetos, esto es algo que nunca podemos observar en ellos, sino que debemos extraer la idea de ella de lo que sentimos internamente al contemplarlos <sup>54</sup>.

En otras palabras, y anticipando algo de lo que se dirá después, Hume muestra que no puede haber conexiones *lógicamente necesarias* entre sucesos, y luego busca el origen de esa interpretación errónea, para lo cual sugiere que se debe a la proyección de una idea de *necesidad psicológica*. Y

---

<sup>54</sup> *A Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 168.

es la costumbre el principio que nos impulsa a sobrepasar temerariamente los datos concretos que surgen de la observación sensible. Hay en la naturaleza humana —señala Hume— una propensión a establecer que los comportamientos de los objetos en el pasado obedecen a una regla universal, y que por ello puede preverse, en un orden natural, el acaecer futuro. Pues bien, esta propensión no es el resultado de un razonamiento, sino que procede y es «efecto» de la costumbre. En breve:

Todas las inferencias sacadas de la experiencia son efecto de la costumbre, no del razonamiento <sup>55</sup>.

El pretendido proceso de nuestras deducciones que atañen a los asuntos de hecho sólo encuentra una explicación en la irracional fuerza de la costumbre. Y aunque esto impide que podamos llevar la investigación mucho más lejos, cabe aún tratar de elucidar qué consecuencias tienen lugar en nuestra mente cuando ésta se ve sometida al influjo del hábito. Acostumbrados a experimentar que ciertos eventos se suceden unos a otros y que hay entre ellos una *unión habitual* (customary conjunction), llegamos a *creer* en la existencia real de las causas y de los efectos. ¿En qué consiste la naturaleza de esa *creencia*? En una primera aproximación, Hume se explica así:

Siempre que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, este objeto, gracias a la fuerza de la costumbre, lleva inmediatamente a la imaginación a concebir otro objeto que va siempre unido a él. Y esta concepción es asistida por un sentimiento que difiere de los vagos ensueños de la fantasía. En esto consiste toda la naturaleza de la creencia <sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 43.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 48.

Es importante recordar que, como no es imposible concebir lo contrario de cada asunto de hecho, yo puedo, sin incurrir en absurdo, imaginar mil posibles «efectos», supuesta una «causa» previa. Pero no es menos cierto que aunque nada haya más libre que la fantasía del hombre, a éste *le resulta más fácil imaginar unas cosas que otras*. Si yo veo una bola de billar moviéndose hacia otra, puedo imaginar, efectivamente, que la segunda permanecerá en reposo después de recibir el impulso de la primera. Sin embargo, esa concepción mía sería diferente de la que me representara a la segunda bola en movimiento. Esta última manera de concebir se vería asistida por un cierto sentimiento que daría a mi concepción una mayor firmeza. Si intentamos dar una definición de ese sentimiento —dice Hume— nos toparemos con una difícil, si no imposible tarea. Tan difícil, por ejemplo, como si intentáramos definir la cólera o la sensación de frío a una persona que no las hubiese experimentado jamás. Hume, pues, se limita a tratar de ofrecernos una descripción de ese sentimiento:

Digo, por tanto, que la creencia no es otra cosa que una concepción más vivaz, fuerte, firme y segura de un objeto, que las que la mera imaginación es capaz de alcanzar... Como es imposible que la facultad de imaginar pueda, por sí misma, alcanzar la creencia, es evidente que la creencia consiste no en una peculiar naturaleza u orden en las ideas, sino en la *manera* de ser concebidas y en el *sentimiento* que originan en la mente <sup>57</sup>.

Vamos a intentar reducir el parecer de Hume en torno al asunto que nos ocupa, al siguiente razonamiento:

1. Creer algo es creer en la existencia de algo.

---

57 *Op. cit.*, p. 49.

2. La existencia de algo no está en los elementos de la idea que concebimos y creemos.

3. Es, por tanto, la manera de concebir un algo lo que hace que creamos en su existencia.

Fácil es ver que, al fondo de la argumentación encontramos una postura no poco frecuente a lo largo de la historia de la filosofía y que Hume formula en los siguientes términos:

La concepción de la existencia de un objeto no es una adición a su simple concepción <sup>58</sup>.

En virtud de esto, entre otras muchas cosas, Hume rechazará el argumento ontológico <sup>59</sup>.

Una vez más ha de tenerse aquí bien presente que la investigación versa sobre percepciones, que éstas —siguiendo las directrices de la doctrina expuesta en el *Tratado*— son impresiones o ideas, y que las segundas son débil imagen de las primeras. Las fichas con las que contamos para jugar el juego del conocimiento de hechos son éstas, y no otras.

Las ideas, de suyo, no contienen cualidad alguna que garantice su existencia. Mi concepción de un caballo, por ejemplo, no varía cuando yo pienso en él, simplemente, y cuando yo lo pienso como existente. Por lo tanto, si creemos en algo que concebimos, es decir, si creemos en su existencia, no es porque hayamos encontrado en la percepción de ese algo una cualidad que lo convierta en existente. La única explicación que resta no habrá de referirse a las propias ideas, sino al *modo* de concebirlas. Hay, pues, una manera de concebir

58 *A Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 94.

59 Sobre esto, en lo que aquí no vamos a entrar, véase Flew, A., *op. cit.*, p. 56 y ss.

las ideas que hace a éstas creíbles. Y la creencia no es más que una idea asistida por un alto grado de fuerza, viveza, solidez, firmeza, fijeza. A eso deben añadirse dos circunstancias que contribuyen a su formación. La primera de ellas es la necesidad de una impresión presente. La segunda es que esta impresión no sea ni única ni aislada, sino que sea una impresión en la que hayamos experimentado anteriormente sus consecuencias habituales.

El lector de Hume no debe buscar en su filosofía crítica el apoyo de un fundamento objetivo. Nuestro filósofo se prohíbe a sí mismo semejante reclamación, y, por eso, no es su tarea la de buscar un criterio de certeza. Todo asentimiento a propósito de los asuntos de hecho está lejos de poseer los atributos de necesidad e irreversibilidad. Las características de una idea «verdadera» permanecen en el ámbito de la subjetividad, y, más precisamente, en un *modo* que convierte su concepción en algo que sin ser rigurosamente aceptable como exclusivo, llega a darle el aspecto de lo sumamente probable. Nada más —afirma Hume— se nos debe exigir: un hábito basado en cierta acostumbrada repetición origina en nosotros el «sentimiento» de que una idea debe ser mantenida como verdadera. «Verdadera» debe entenderse aquí en un contexto que reduce notablemente su significado tradicional. Más propio pudiera parecer el que procediéramos a su eliminación. La conservamos, sin embargo, insistiendo al mismo tiempo en su condición objetiva y en su directa dependencia de un sentimiento que es injustificable racionalmente.

La creencia viene a ser, de esta manera, algo a lo que pueden aplicarse las notas de todo sentimiento. Por eso, la creencia —como Hume establece—

es un acto de la parte sensitiva, más que de la parte cognoscitiva de nuestras naturalezas. Es preciso señalar que creencia y conocimiento son, por lo tanto, cosas bien diferentes. Este contraste es obvio en el uso común del lenguaje. No es lo mismo, por ejemplo, decir que «yo sé que Guillermo vive en Barcelona», o que «yo creo que Guillermo vive en Barcelona». Conocimiento y creencia pertenecen a órdenes diversos. De una manera general, puede decirse que si el conocimiento es el fin último que se pretende con nuestras investigaciones, la creencia es la segunda posibilidad cuando no hemos logrado alcanzar el primero. Por eso H. H. Price, muy acertadamente, establece la distinción entre *conocimiento* y *creencia* paralelamente a la que separa el *éxito* del *fracaso*<sup>60</sup>.

Ello no quiere decir, sin embargo, que una creencia haya de ser por fuerza errónea. Supongamos que yo afirmo que el próximo Domingo de Ramos será un día soleado, porque todos los Domingos de Ramos anteriores han sido así.

A ello puede unir, si me entretengo en desempeñar funciones de metereólogo —cosa que Hume jamás haría con seriedad científica—, el dato de que las condiciones atmosféricas presagian un tiempo primaveral. Supongamos, asimismo, que amanece el Domingo de Ramos en cuestión. Me asomo a la ventana y veo, con no poca alegría, que el cielo está azul. Entonces podré decir: «Mi creencia ha sido absolutamente correcta». Pero, en rigor, y tratando de seguir con fidelidad el pensamiento de Hume, *no es suficiente que la proposición en la*

---

60 Véase, sobre el tema de la *creencia*, el excelente estudio de Price, H. H., *Belief*, George Allen and Unwin, London 1969.

que yo creía sea de hecho verdadera para que mi creencia se trueque en verdadero conocimiento. Sería también necesario que yo procurara razones válidas que viniesen en apoyo de esa creencia. Puede haber buenas razones, razones de peso para creer en tal o cual asunto. Pero el requisito fundamental que nos permitiría transformar la creencia en conocimiento estriba en que esas razones que apoyaban nuestra creencia no sean tan sólo razones de peso, sino que, además, sean razones concluyentes, razones de verdad que nos capaciten para llevar a cabo una inferencia rigurosa. Lo que haría falta para hablar de un verdadero conocimiento serían estas tres condiciones que Price esquematiza de la siguiente manera:

- A sabe que  $p$  - equivale a lo siguiente:
  1. -A cree que  $p$  -, con plena convicción.
  2. - $p$  es, de hecho verdadero».
  3. -A tiene razones concluyentes para creerlo; no sólo posee buenas razones, sino razones suficientes para establecer o certificar la proposición  $p$  -<sup>61</sup>.

De esta forma, si alguien carece de plena convicción, o si es falso aquello en lo que cree, o si cree sin razones que vengan a apoyar su creencia, o si sus razones son buenas, pero no concluyentes, habrá que decir que se limita a creer y que no alcanza el nivel del conocimiento.

Lo que Hume se esfuerza por comunicarnos es que, si bien una creencia puede ser absolutamente correcta, siempre diferirá de un auténtico conocimiento. Con la primera, lo único que logramos es proyectar sobre un orden de objetos cierto sentimiento que se ha originado en nosotros gracias al

61 Price, H. H., *op. cit.*, p. 85. Véanse también las páginas siguientes.

impacto psicológico de una serie de experiencias semejantes.

El elemento «sorpresa» no puede ser excluido de nuestras creencias, mientras que sí podemos desterrarlo cuando poseemos un riguroso conocimiento, tal y como nos lo proporciona la matemática pura. Ante una proposición del tipo «quince es igual a la mitad de treinta», no cabe pensar en la posibilidad de su negación. Es, sencillamente, imposible. Pero si yo, tras haber experimentado repetidas veces que el fuego quema, llego a creer que ésa es una proposición de carácter universal, no podré, sin embargo, considerar como absurda la idea de que, en un caso futuro, el fuego deje de quemar. Eso sería, desde luego, sorprendente. Pero lo sorprendente y lo absurdo son cosas de naturaleza diferente. Lo absurdo atenta contra las leyes de la razón. Lo sorprendente se limita a romper convicciones que sólo están fundadas en el hábito. No hay grados en lo absurdo; una proposición, o es absurda, o no lo es. Pero sí hay grados de sorpresa. Y tanto mayor puede ser ésta, cuanto más acendrado sea el hábito que ella quiebra.

Sorpresa y creencia están, por tanto, estrechamente relacionadas, en virtud de que la segunda se origina, sobre todo, en el principio de la costumbre, principio que desempeña en la solución humeana un papel de singular importancia. Dice Hume:

La costumbre es la gran guía de la vida humana. Es ese principio el único capaz de hacer que la experiencia nos sirva de utilidad y nos hace esperar para el futuro un comportamiento de los sucesos semejante al que tuvo lugar en el pasado. Sin la influencia de la costumbre seríamos por completo ignorantes respecto a todo asunto de hecho que no esté presente de un modo inmediato a la memoria y a los sentidos. Jamás sabríamos ajustar los

medios a los fines, o emplear nuestros poderes naturales en la producción de efecto alguno <sup>62</sup>

Y más adelante:

Hay una especie de armonía pre-establecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas. Y aunque los poderes y las fuerzas que gobiernan la primera nos sean absolutamente desconocidos, encontramos, no obstante, que nuestros pensamientos y concepciones han logrado subirse al mismo vehículo en el que marchan otras obras de la naturaleza. La costumbre es ese principio por el que esta correspondencia ha sido efectuada, y es necesario para la subsistencia de nuestra especie y para la regulación de la conducta en toda circunstancia y ocurrencia de la vida humana. Si la presencia de un objeto no excitara en nosotros la idea de esos otros objetos que comúnmente se han unido a él, todo nuestro conocimiento habría de verse limitado a la reducida esfera de nuestra memoria y sentidos, y jamás seríamos capaces de ajustar los medios a los fines o de emplear nuestros poderes naturales en hacer el bien o evitar el mal <sup>63</sup>

Y en cuanto al uso que hacemos del principio de la costumbre, esto es lo que Hume tiene que decirnos:

Del mismo modo que la naturaleza nos ha enseñado el uso de nuestros miembros sin darnos un conocimiento de nuestros músculos y nervios que los ponen en funcionamiento, así ha implantado en nosotros un instinto que lleva el pensamiento hacia adelante en una carrera que se corresponde a la que la misma naturaleza ha implantado entre los objetos; sin embargo, somos ignorantes con respecto a estos poderes y fuerzas de los que ese curso y sucesión de objetos dependen <sup>64</sup>.

## LA LOGICA

En el capítulo dedicado al intento de explicitar —dentro del sistema humeano— la naturaleza del

62 *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 44-45.

63 *Op. cit.*, pp. 54-55

64 *Op. cit.*, p. 55.

conocimiento matemático. veíamos que matemática y lógica no eran, según Hume, disciplinas asimilables, y reservábamos para más adelante las consideraciones que la siguiente pregunta fuese capaz de sugerirnos: ¿En qué clase de lógica está pensando Hume cuando se cuida de no mencionarla entre aquellas disciplinas que no versan sobre relaciones de ideas?

Es admitido por la lógica tradicional que el aparato cognoscitivo no consta simplemente de conceptos o ideas. Junto a éstos, considerados como fruto de la abstracción y como respuesta a la primera operación del entendimiento, juicio y raciocinio vienen a completar el proceso del conocer.

El fundamento de esta teoría es bien diferente del adoptado por Hume. El —ya lo veíamos— se instala en la línea del empirismo, y esto supone, en la mayoría de los casos, una repulsa por todo lo que signifique una transgresión del principio de correspondencia entre la impresión sensible y la idea, como débil imagen suya.

La doctrina humeana sobre las ideas abstractas dejaba constancia de lo que debe entenderse por una idea general cuando se opera sobre presupuestos de carácter empirista. Por otro lado, sería para Hume negar la evidencia el afirmar que de modo continuo no hacemos algo así como concebir, juzgar y razonar. Otro asunto es analizar la naturaleza de esas operaciones.

Pues bien, según lo que se ha venido diciendo hasta el presente, no pueden resultar ya chocantes las observaciones de Hume en torno a una lógica entendida como decíamos hace un instante. Lo que Hume tiene que señalar es que un aparato lógico

fundado sobre conceptos universales viola, según su criterio, las más elementales normas del juego.

Una nota a pie de página en la parte tercera del *Tratado* nos ofrece en clara y apretada síntesis lo que sin duda Husserl tildaría con gusto de *psicologización* de las tres operaciones del entendimiento humano:

La nota dice así:

Podemos aprovechar la ocasión para observar un error muy notable que, siendo inculcado frecuentemente en las escuelas, ha llegado a convertirse en una máxima establecida y se admite universalmente por todos los tratadistas de lógica. Este error consiste en la división vulgar de los actos del entendimiento humano en *concepción*, *juicio* y *razonamiento*, y en la definición que damos de ellos. La concepción se define como la simple consideración de una o más ideas: el juicio como la separación o unión de diferentes ideas; el razonamiento, como separación o unión de diferentes ideas por medio de otras que muestran la relación que aquéllas mantienen entre sí. Sin embargo, estas distinciones y definiciones están equivocadas en puntos muy importantes: pues, primero, se halla muy lejos de ser verdad que en todo juicio que hacemos unimos dos ideas diferentes, ya que en la proposición *Dios existe* o en cualquier otra que se refiera a la existencia, la idea de existencia no es una idea diferente unida por nosotros con la del objeto y capaz de formar una idea compuesta por esa unión. Segundo, del mismo modo que podemos construir una proposición que sólo contiene una idea, podemos ejercer nuestra razón sin emplear más que dos ideas y sin recurrir a una tercera que sirva de término medio entre ellas. Inferimos inmediatamente una causa de su efecto, y esta inferencia no sólo es una especie genuina de razonamiento, sino que es la forma más poderosa de todas y más convincente que cuando interponemos una idea para enlazar dos extremos. Lo que podemos en general afirmar con respecto a esos tres actos del entendimiento es que, considerándolos como es debido, se reducen al primero y que no son sino modos particulares de concebir nuestros objetos. Ya consideremos un objeto único o varios, ya permanezcamos en estos objetos o pasemos de unos a otros, de cualquier modo u orden que los examinemos.

el acto del espíritu no excede de una simple concepción, y la única diferencia notable que en esta ocasión se presenta surge cuando unimos la creencia a la concepción y nos persuadimos de la verdad de lo que concebimos. Este acto del espíritu no ha sido jamás explicado por ningún filósofo, y, por consiguiente, me tomo la libertad de proponer mi hipótesis referente a él, a saber: que es tan sólo una concepción fuerte y firme de una idea, que se aproxima, en alguna medida, a la impresión inmediata <sup>65</sup>.

La nota que acaba de transcribirse revela hasta qué extremos puede llevarse el empleo de unos principios recortados al ámbito de la experiencia sensible. Juicio y razonamiento son reducidos a modos particulares de concepción; concepción, repárese bien, que, cuando aparece como verdadera, ello es así careciendo del menor respaldo objetivo y tan sólo por vivificarse y fortalecerse gracias a una manera subjetiva de ser producida.

No es extraño, por tanto, que, para Hume, una lógica de «contenidos» se resuelva en un juego de concepciones, avaladas únicamente por el vigor irracional de la creencia. El parentesco establecido por la filosofía tradicional entre lógica y metafísica —entendiendo por ésta última la disciplina que trata sobre *las esencias* de lo real— carece de sentido para nuestro filósofo.

La Sección XII de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano* es por sí misma una glosa detallada de la Filosofía crítica de Hume. El análisis de este texto nos conduce, en conclusión, al análisis de la propia postura humeana en torno al tema del conocimiento.

---

65 *A Treatise of Human Nature*. First Edition, Oxford 1888. p. 28.

## Empieza Hume con una enumeración de las distintas clases de escepticismo:

Hay una especie de escepticismo antecedente a todo estudio y filosofía, que ha sido inculcado por Descartes y otros, como soberano impedimento contra el error y el juicio precipitado. Este escepticismo recomienda una duda universal, no sólo en lo referente a nuestras opiniones y juicios primeros, sino también en lo que respecta a nuestras mismas facultades, de cuya veracidad debemos asegurarnos mediante una cadena de razonamientos, deducida de un principio original que no puede ser falaz o engañoso <sup>66</sup>.

Ese escepticismo metódico recomendado por Descartes falla como método —en opinión de Hume— por ser «completamente incurable». Recordemos los tres criterios de duda que el filósofo francés propone en la *Parte Cuarta* de su *Discurso del Método*, y su resolución en ese «principio original» que no puede ser falaz ni engañoso:

...mas como a la sazón sólo pensaba en indagar la verdad, juzgué preciso... desechar como absolutamente falso todo cuanto pudiera inspirarme la más insignificante duda, para ver si después de esto quedaba todavía en mi espíritu algo completamente indubitable. Y, como suelen engañarnos los sentidos, supuse que siempre y en todo lo hacían; y como hay hombres que se aturden razonando, aun en las más simples cuestiones geométricas y cometen errores, considerándome yo lo mismo, deseché como falsas cuantas verdades por demostración había adquirido; y, finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden ocurrirnos en el sueño, sin que por eso sean más verdaderos, me resolví a aceptar que cuantas cosas en mi espíritu vivían eran tan ciertas como las ilusiones de mis sueños. Mas inmediatamente observé que, mientras pensaba que todo era falso, era necesario que yo, que pensaba, fuera alguna cosa; y observando que esta verdad, *pienso, luego soy* era de tal modo firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos

<sup>66</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 149.

no eran capaces de destruirla, juzgué que podía tomarla sin escrúpulo como el principio de la filosofía que buscaba <sup>67</sup>.

Hume señala una falta de procedimiento en la actitud cartesiana y pone de relieve que si se presupone —como hipótesis— una incapacidad fundamental de las facultades cognoscitivas, queda excluida —en virtud de la misma hipótesis— la posibilidad de hallar un principio general y primero, en el que apoyar ulteriores procesos cognoscitivos. Con palabras de Hume:

La duda cartesiana, por tanto, caso de ser albergada por algún ser humano (lo cual, evidentemente, no puede darse), sería completamente incurable; y ningún razonamiento podría llevarnos a un estado de seguridad y convicción sobre asunto alguno <sup>68</sup>.

Pero aunque el escepticismo metódico cartesiano está lejos de ofrecer los fundamentos de un saber firme y sólido, hay una actitud, aconsejada por Descartes, que Hume estima recomendable. El filósofo francés se había señalado los siguientes preceptos para evitar en lo posible la incertidumbre y el error:

No aceptar jamás una cosa como verdadera que antes yo no hubiera reconocido evidentemente como tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y el prejuicio, y no incluir en mis juicios nada más que lo que tan clara y distintamente se ofreciera a mi espíritu, que nunca hubiera ocasión de ponerlo en duda.

El segundo precepto consistía en dividir cada dificultad que examinase en tantas partes como fuera posible y adecuado para poder resolverlas.

El tercero consistía en guiar ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más fáciles y sen-

67 *Discurso del Método*, parte cuarta.

68 *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 150.

cillos, para subir paulatina y gradualmente al conocimiento de los más complicados, y suponer incluso ordenados los que naturalmente no lo están.

Y el último, hacer enumeraciones tan completas, y resúmenes tan generales, hasta el punto de quedar seguro que nada había sido omitido <sup>69</sup>.

Hume aplaude estas medidas de prudencia y se las apropia, aunque con unas pretensiones mucho más modestas que las que se propusiera Descartes.

Dice Hume:

Comenzar con claros principios evidentes por sí mismos, avanzar con paso tímido y seguro, revisar frecuentemente nuestras conclusiones y examinar con detenimiento todas sus consecuencias son medios que, aunque nos proporcionen un lento y corto progreso en nuestros sistemas, constituyen el único método a través del cual podemos albergar la esperanza de alcanzar la verdad y de conseguir una adecuada estabilidad y certidumbre en nuestras determinaciones <sup>70</sup>.

Además de ese escepticismo *antecedente* empleado como método por Descartes, Hume registra una segunda especie de escepticismo que no se establece como paso *previo*, sino que es *consecuencial* de los descubrimientos de la ciencia y la investigación; no se trata ya de un mero escepticismo metódico, sino de una verdadera conclusión filosófica. Los escépticos pertenecientes a esta segunda modalidad han sido capaces —dice Hume—, mediante profundos razonamientos, de poner en tela de juicio asuntos que se estimaban evidentes y que, en apariencia no ofrecían lugar a dudas. Tal ocurre con las observaciones de Berkeley sobre el mundo exterior, por ejemplo, o sobre la divisibilidad infi-

69 *Discurso del Método, parte segunda.*

70 *An Enquiry concerning Human Understanding, Second Edition, Oxford 1902, p. 156.*

nita del espacio y del tiempo. Pero ese tipo de escepticismo refinado —señala Hume— tropieza con una grave dificultad que no proviene de su falta de coherencia interna, sino de la imposibilidad de mantenerlo fuera del mundo de la mera especulación:

Estos principios pueden florecer y triunfar en el seno de las escuelas donde es ciertamente difícil, si no imposible, refutarlos. Pero tan pronto estos principios abandonan las sombras y —por la presencia de los objetos reales que actúan sobre nuestras pasiones y sentimientos— encuentran el antagonismo de los más poderosos principios de nuestra naturaleza, se desvanecen como el humo y dejan al más convencido escéptico en la misma condición que el resto de los mortales <sup>71</sup>.

Ese es —dice Hume— el mayor enemigo del escepticismo pirrónico: la acción, las ocupaciones y los cuidados de la vida ordinaria. Si Hume no simpatiza con este escepticismo excesivo, no es porque considere que sus conclusiones son absolutamente inadmisibles, sino porque es contrario a los instintos fundamentales de nuestra naturaleza. El pirronismo, o escepticismo excesivo, pretende desmontar demasiadas cosas. En su desmesurada pretensión está su debilidad.

Por otra parte, y como Hume hace constar, resulta extravagante ese intento de los escépticos que consiste en destruir los poderes de la razón mediante argumentos racionales. La verdadera raíz de una actitud escéptica debe ser muy otra. Hume acepta esa «universal perplejidad y confusión que es inherente a la naturaleza humana». Pero no se aferra a esta conclusión con el convencimiento que habría de exigirse al que ha demostrado la imposi-

---

71 *Op. cit.*, p. 150.

bilidad de adquirir un criterio de certeza. Y esto, a mi modo de ver, es importante. La crítica al escepticismo filosófico ha solido incidir en este punto fundamental: ¿Con qué derecho dice el escéptico que duda, si no duda cuando afirma que duda? El escéptico, el que profesa lo que Hume llama el escepticismo pirrónico, es firme en su convicción de que es imposible adquirir certeza racional alguna. En esa firmeza radica su contradicción, precisamente porque se trata de una firmeza racional. Pero la actitud de Hume es de otra índole.

En la *Conclusión* del libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*, y también en la misma sección XII de la *Investigación*, el escepticismo de Hume se perfila con características en las que es preciso reparar. Al no aceptar el escepticismo metódico *antecedente* ni el escepticismo excesivo *consecuente*, Hume abre el camino a una tercera posibilidad:

Hay un escepticismo *mitigado*, o filosofía *académica*, que puede ser duradero y útil y que puede, en parte, ser el resultado de este pirronismo o escepticismo *excesivo*, cuando sus dudas sin término son corregidas por el sentido común y la reflexión <sup>72</sup>.

Ese escepticismo mitigado es, más que otra cosa, una medida de prudencia que puede paliar —sugiere Hume— los excesos del dogmatismo, y que es muy recomendable para esa «gran parte de la humanidad predispuesta a que sus opiniones sean irreversibles y dogmáticas» y que «no tiene

---

72 *Op. cit.*, p. 161.

**indulgencia para quienes sostienen sentimientos opuestos»:**

Si esos razonadores dogmáticos pudieran tomar conciencia de las extrañas enfermedades que aquejan al entendimiento humano —incluso en su estado más perfecto, y cuando es más preciso y cauto en sus determinaciones— esta reflexión les inspiraría naturalmente una mayor modestia y reserva, y disminuiría la orgullosa opinión que tienen de ellos mismos y sus prejuicios contra los antagonistas <sup>73</sup>.

Ese escepticismo mitigado de Hume se concreta, en primer lugar, en una reducción de nuestras investigaciones, que deben ceñirse a aquellos asuntos a los cuales la estrecha capacidad del entendimiento humano se adapta mejor. El alejamiento imprudente de las cuestiones que están más al alcance de la mano es —se lamenta Hume— una grave tentación de los espíritus volátiles, que sacrifican el austero juicio a las prometedoras y engañosas aventuras de la fantasía:

La imaginación del hombre es sublime por naturaleza y se deleita con todo aquello que es remoto y extraordinario; y corre, sin control, rumbo a las zonas más distantes del espacio y del tiempo para evitar esos objetos que la costumbre ha convertido en demasiado familiares para ella <sup>74</sup>.

Contra esa imprudencia congénita a la naturaleza humana, una sabia actitud escéptica debe reclamar las exigencias del juicio sereno:

Un *juicio* correcto observa un método contrario. Y evitando todas aquellas investigaciones lejanas y sublimes, se confina al ámbito de la vida ordinaria y a esos objetos que caen bajo la práctica diaria y la experiencia, dejando estas cuestiones más sublimes para el lucimiento

---

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 161.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 162.

de los poetas, los oradores, los predicadores y los políticos <sup>75</sup>.

Hay que aceptar de una vez por todas —prosi-gue Hume— los estrechos límites de nuestras facultades mentales y la inexactitud inherente a sus operaciones. La doctrina humeana sobre el origen de las ideas, los conceptos abstractos o el conocimiento científico en general, viene a parar, antes que nada, en que la razón, por su misma incapacidad, tiene que ceder el paso a las inclinaciones de la naturaleza. Observar eso, reflexionar sobre el papel que la costumbre y la imaginación desempeñan en esas decisiones que pensábamos procedían de principios racionales es la tarea del filósofo. Pretender algo más sería pecar de petulancia:

Si no podemos siquiera dar una razón satisfactoria de por qué creemos, después de mil experimentos, que una piedra caerá o que el fuego ha de quemar, ¿podríamos acaso satisfacernos en lo referente a cualquier determinación que tomemos con respecto al origen de los mundos y la situación de la naturaleza, desde y hasta la eternidad? <sup>76</sup>.

Con todo, siendo tan sumamente pobre el horizonte de nuestras posibilidades, parece que al menos gozamos —dice Hume— de espacio suficiente para fijar aquellos objetos de estudio que nos proporcionen ese «placer inmediato» de la ocupación reflexiva. Esta precisión tiene singular importancia. La amplia influencia de Hume se debe precisamente a la acotación de esos objetos de estudio que están constituidos por las *relaciones de ideas*

---

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 162.

y los *asuntos de hecho*. Merece la pena recordar aquí las palabras de Ayer:

Como Hume, divido todas las proposiciones genuinas en dos clases: las que, en su terminología, conciernen a «relaciones de ideas», y las que conciernen a «asuntos de hecho». La primera clase comprende las proposiciones *a priori* de la lógica y la matemática pura, y admito que son necesarias y ciertas, sólo porque son analíticas. Es decir, sostengo que la razón por la cual estas proposiciones no pueden ser refutadas por la experiencia es que no hacen afirmación alguna sobre el mundo empírico, sino que consignan tan sólo nuestra determinación de utilizar símbolos de cierta manera. En cuanto a las proposiciones que conciernen a hechos empíricos, sostengo que son hipótesis que pueden ser probables, pero nunca ciertas <sup>77</sup>.

En efecto, esta alusión a Hume se ve justificada con creces si se tienen en cuenta los últimos párrafos de la *Investigación*. Leemos allí:

Me parece que los únicos objetos de ciencia abstracta o de demostración son la cantidad y el número, y todo otro intento de extender esta especie más perfecta de conocimiento más allá de estos límites es mera sofisteria e ilusión <sup>78</sup>.

Y a continuación:

Todas las otras investigaciones de los hombres sólo se refieren a los asuntos de hecho y a la existencia; pero estos objetos, evidentemente, no son susceptibles de demostración. Todo aquello que es, bien pudiera *no ser*. La no-existencia de cualquier ser —sin excepción— es una idea tan clara y distinta como la idea de su existencia <sup>79</sup>.

\* \* \*

---

77 *Lenguaje, Verdad y Lógica*, trad. esp. de Ricardo Resta, Eudeba, Buenos Aires 1968, p. 35.

78 *An Enquiry concerning Human Understanding*, Second Edition, Oxford 1902, p. 163.

79 *Op. cit.*, pp. 163-164.

Habiendo dejado al margen de la duda —como Hume insiste en que hagamos— la esfera de los conocimientos matemáticos, hay que decir, en primer lugar, que el escepticismo de Hume es de carácter parcial. Tal es el mensaje que encierra la *Investigación*, y conviene anotarlo para dejar constancia de esa corrección con respecto al *Tratado*. Por lo que se refiere a los asuntos de hecho, el análisis del escepticismo humeano requiere nuestra mejor atención. Se ha dicho más arriba, según el consejo de Hume, que hemos de estar alerta en lo que se refiere a los impulsos de la naturaleza del hombre; que el juicio sereno debe responder enfrentándose a las huidas de la imaginación. Pero eso sólo es una cara de la moneda. El consejo de Hume se ve truncado por exigencias de mayor empuje y de mayor influencia. El escéptico concluye, por ejemplo, que es imposible llegar a un conocimiento de las causas. Ahora bien, ¿será capaz de mantener su conclusión y de incorporarla de manera regular a su *comportamiento* con las cosas? Evidentemente, no. De hecho, actuamos contando con la causalidad. Estoy seguro, al empuñar el taco de billar, que mi golpe a la bola tendrá como efecto el movimiento de ésta. A pesar de que, según Hume, nada podemos aventurar si seguimos rigurosamente las reglas de la razón, es el caso que no nos comportamos de tal manera. Supongamos, por consiguiente, que mantenemos en todo momento en nuestra conciencia esa contradicción: el enfrentamiento de las conclusiones racionales y de las tendencias naturales. ¿Podríamos siquiera sobrevivir en medio de ese conflicto? ¿En virtud de qué principio natural somos capaces de ceder, en último término, ante el gran principio de la costumbre, a pe-

sar de que están aún presentes las conclusiones de la razón? Repárese en que estamos hablando aquí de dos principios. Uno de ellos, el de la costumbre; el otro, el que posibilita su triunfo.

Pocos autores en la historia de la filosofía han dado al traste, como Hume, con sus propios resultados filosóficos. Ya se hable de la causalidad, o de la existencia del mundo exterior, o de la naturaleza del yo individual, las conclusiones obtenidas por una razón escéptica se ven minadas por una tendencia natural que las contradice y anula.

Y aunque esa tendencia es errónea, consigue, a fin de cuentas, alzarse con la victoria:

Nuestra propensión hacia este error es tan grande... que caemos en él antes de darnos cuenta; y aunque lo corregimos incesantemente por la reflexión y volvemos a una manera más exacta de pensar, no podemos mantener firme largo tiempo nuestra filosofía o apartar esta predisposición de la imaginación <sup>80</sup>.

Ante tal estado de cosas, es decir, ante la fuerza del impulso natural, Hume aconseja lo siguiente:

Nuestro último recurso es ceder ante ella <sup>81</sup>.

En una palabra, que hemos de dejar que crezca en nosotros ese *descuido* que nos hace tomar lo falso por verdadero. Pese a que podamos ser conscientes de las arbitrariedades de la imaginación, hay que contar con ellas porque, al menos, posibilitan en nosotros una vida más conforme con lo que la humana naturaleza exige. Pero veamos, pri-

80 *A Treatise of Human Nature*, First Edition, Oxford 1888, p. 254.

81 *Op. cit.*, p. 254.

mero, cuáles son las reflexiones de Hume sobre estos asuntos:

Las reflexiones muy refinadas no tienen o tienen muy poca influencia sobre nosotros, y, sin embargo, no podemos establecer como una regla que no deben tener ninguna influencia, lo que implicaría una contradicción manifiesta.

Sin embargo, ¿qué he dicho aquí, que las reflexiones muy refinadas y metafísicas tienen muy poca o ninguna influencia entre nosotros? Apenas puedo resistirme a retractarme de esta opinión y a condenarla partiendo de mi sentimiento y experiencia presentes. La consideración intensa de las varias contradicciones e imperfecciones de la razón humana han causado tanta impresión sobre mí y agitado de tal modo mi cerebro, que me hallo dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión como más probable que otra <sup>82</sup>.

Este caos de contradicciones es el que llevará a Hume a aferrarse a una tabla de salvación. Esa tabla de salvación surge de algo que Hume hace observar: que la investigación acerca de la naturaleza de las cosas, esto es, la filosofía, carece de propósito. Y es imposible decir qué haríamos con un conocimiento de esa índole, si es que alguna vez llegáramos a lograrlo. Una concepción utilitaria del saber no encaja con las conclusiones filosóficas, cualesquiera que éstas sean. Buen ejemplo lo proporcionan los resultados de una filosofía escéptica. Si dichos resultados ejercieran influencia en los filósofos, éstos se verían incapacitados para cualquier tipo de acción. Mas no ocurre así. La naturaleza humana es demasiado fuerte, y ella ofrece «soluciones» allí donde la razón no puede alcanzarlas. Ante las leyes de la naturaleza humana hay que ceder y reconocer que cualquier sistema dog-

---

82 *Op. cit.*, p. 268.

mático o rigurosamente escéptico es anulado por ella. Lo que Hume propone consiste en un *escepticismo* cuya máxima fundamental sería ésta:

Un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas, lo mismo que de sus convicciones filosóficas <sup>83</sup>.

Tal modo de ver las cosas tiene sus ventajas, y quizá la más importante sea la de llegar a identificarnos con el común sentir de las gentes:

Otra ventaja de este sistema filosófico es su parecido con el que tiene la mayoría de los hombres; mediante él podemos aliviar nuestra razón por un momento cuando ésta se inquieta y pide. Pues, mediante la menor negligencia o descuido, puede volver a descansar en las vulgares opiniones naturales. Además, nos damos cuenta de que los filósofos no prescinden de esta ventaja: una vez que abandonan su estudio, inmediatamente se mezclan con el resto de la humanidad y comparten esas opiniones que son comúnmente admitidas <sup>84</sup>.

La recomendación de Hume es, por consiguiente, la de abandonarse, descuidarse y entregarse en manos de esas opiniones que hacen en nosotros su aparición. El descuido y la inatención son los únicos remedios universales capaces de curar la enfermedad que afecta a nuestro conocimiento.

Puestas así las cosas, cabe preguntarse qué posible justificación puede encontrarse Hume para haberse entregado, con simpar aplicación, a las tareas de la filosofía. Habiendo salido tan mal parada de sus manos, no se entiende cómo pudo dedicarle tanto tiempo y esfuerzo. Pero el hecho es que, para Hume, *la labor filosófica obedece también a una inclinación natural de su espíritu*, para él tan irresistible como esas otras tendencias que le obligan a mirar con escepticismo su propia filo-

---

83 *Op. cit.*, p. 273.

84 *Op. cit.*, p. 216.

sofía. Así, toda humana actitud, también la de filosofar, obedece a imperativos naturales, determinantes de nuestra opinión y talante. Se trata siempre de dejar que las inclinaciones se apoderen de nuestra voluntad, porque vano sería pretender combatir las. Oigamos a Hume, sumergido de nuevo en el meticuloso análisis de sus estados de ánimo, explicarnos el porqué de su inclinación filosófica:

Cuando me canso de la diversión y de la compañía, y comienzo a *ensoñar* en mi habitación o en un paseo solitario a la orilla del río, siento que mi espíritu se recoge y que estoy naturalmente *inclinado* a dirigir mi mirada hacia esos asuntos sobre los cuales me he encontrado con tantas disputas a lo largo de mis lecturas y conversaciones. No puedo impedir que nazca en mí una curiosidad de familiarizarme con los principios del bien y del mal morales, con la naturaleza y los fundamentos del gobierno, y con las causas de esas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí y me gobiernan. Me encuentro incómodo al pensar que apruebo un objeto y desapruuebo otro; que llamo bella a una cosa, y a otra deforme; que decido la verdad y la falsedad, la razón y la locura, sin saber en qué principios me apoyo. Me preocupa la condición del mundo culto, que yace en una ignorancia deplorable en todo lo que se refiere a estos particulares. Siento que crece en mí la ambición de contribuir a la humanidad y de adquirir un nombre con mis invenciones y descubrimientos. Estos sentimientos brotan naturalmente cuando me hallo en una disposición como la presente; y si consiguiera desvanecerlos logrando ocuparme de otros asuntos o divirtiéndome, siento que me perdería un placer. Este es el origen de mi filosofía <sup>85</sup>.

\* \* \*

Toda posible valoración de la filosofía de Hume ha de registrar la libertad y sinceridad que se desprenden de sus escritos. Es a la luz del escepticis-

mo humano como podemos con mayor derecho confirmar esas dos características. Pues ocurre con Hume lo que acaso no ocurra con ningún otro filósofo: que su propio sistema se resuelve, en virtud de los principios que Hume emplea, en un ataque contra sí mismo.

Las conclusiones alcanzadas por Hume no son otra cosa que una disolución de esos apoyos que podrían posibilitar la filosofía como ciencia, al modo tradicional, a saber, la idea de causalidad, los conceptos universales, la sustancia. Una vez destruidos, Hume observó —siguiendo su meticulosa *geografía mental*— que la naturaleza humana pugnaba por ponerlos a flote. Y en lugar de sostener a ultranza los resultados de su filosofía crítica, Hume se dio cuenta de que eso significaba enfrentar naturaleza y razón en un duelo en el que la segunda llevaba las de perder. Es en esta sumisión, probablemente, donde la personalidad filosófica de Hume se muestra más a las claras.

# Hume y el problema de la Geometría

## I

El escrito que lleva por título *My own life* y que Hume redactó pocos días antes de su muerte, está dedicado casi por completo —como el mismo Hume declara— a exponer sucintamente la historia de sus empresas literarias. Es en este informe autobiográfico donde Hume nos dice que su *Investigación sobre el entendimiento humano* fue motivada por el fracaso editorial del *Tratado*, fracaso que, a decir del propio Hume, se debió más a la expresión, que al contenido de la obra <sup>1</sup>. Para remediar esta falta, por tanto, fue compuesta la *Investigación*, en cuyo prólogo se dan las razones por las que el autor juzgó conveniente ofrecer al público ese libro <sup>2</sup>.

No hay ya crítico de Hume que considere la *Investigación* como una mera refundición de los contenidos del *Tratado*. Pues no sólo se limita aquella a dar una forma más esmerada a lo ya expuesto en el libro de juventud, sino que también incluye modificaciones de sustancia en torno a temas de interés fundamental.

---

1 *Mi vida*, trad. de C. Mellizo, *Papeles de San Armudans*, núm. CXCIV, Madrid-Palma de Mallorca, junio 1972, p. 314.

2 Véase *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Selby-Bigge Ed. 2ª ed., Oxford, 1902.

Uno de estos temas de la *Investigación* que parecen sufrir un cambio profundo con respecto a lo dicho en el *Tratado* es el de la naturaleza y principios de la Geometría.

A fin de lograr una rápida toma de contacto con el estado de la cuestión, trataremos de recordar aquí, brevemente, lo que en una y otra obra tiene Hume que decimos sobre estos particulares.

En el *Tratado*, Hume define la Geometría como el arte «por el cual establecemos las proporciones entre las figuras»<sup>3</sup>. La precisión y valor de esta disciplina, aunque alcanzan un valor considerable, no logran jamás el grado de una ciencia exacta. Y ello es así porque «sus primeros principios están tomados de la apariencia general de los objetos, y esa apariencia nunca puede proporcionarnos seguridad alguna»<sup>4</sup>. En otras palabras: el obstáculo que impide dar a la Geometría rango de *saber exacto* estriba en que la primera noticia que obtenemos de los materiales que la componen, nos la proporcionan los sentidos; y los sentidos, a causa de su precaria condición y de la naturaleza del conocimiento experimental, jamás pueden darnos un firme fundamento sobre el que asentar ulteriores deducciones con pretensión de exactitud.

El Algebra y la Aritmética, por el contrario, son, dentro del conocimiento matemático, disciplinas que nos permiten alcanzar una certeza y exactitud absolutas, porque su propósito —que consiste en establecer las relaciones entre los *números*— puede prescindir desde un principio de todo elemento sensible. Dice Hume, señalando la diferencia que

---

3 *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge Ed. Oxford, 1888. (iii) I, p. 70.

4 *Ibid.* (iii) I, p. 71.

separa la Geometría de las otras dos disciplinas matemáticas:

El Algebra y la Aritmética son las únicas ciencias en las cuales podemos seguir una cadena de razonamientos hasta alcanzar un alto grado de complicación, y conservar al mismo tiempo una perfecta exactitud y certidumbre. Poseemos una referencia precisa (la unidad) por medio de la cual podemos determinar sus relaciones sin ninguna posibilidad de error. Cuando dos números se combinan de tal manera que uno tiene siempre una *unidad* que se corresponde con una *unidad* en el otro, decimos que ambos números son iguales. Y como la Geometría carece de esa referencia para establecer la igualdad en la extensión, no puede tenérsela por ciencia infalible y perfecta <sup>5</sup>.

En último término, pues, la Geometría falla en sus pretensiones de exactitud porque carecemos de una norma precisa, es decir, de una unidad que nos permita establecer la igualdad o la desigualdad en la extensión. La mera *apariencia* de objetos que se nos presentan iguales o desiguales no es garantía suficiente para basar en ella una disciplina que posea el rigor necesario.

Sin duda alguna, la más clara exposición que hace Hume de su primera postura respecto a la naturaleza de la Geometría la encontramos, no en el *Tratado*, sino en el *Resumen* del mismo que compuso el propio Hume un año después de publicada la obra. Permítaseme citar aquí con amplitud, porque estimo que el texto así lo merece:

Toda la Geometría está fundada en las nociones de igualdad y desigualdad, y, en consecuencia, según tengamos o no tengamos una norma exacta de esa relación, así esta ciencia admitirá o no admitirá una gran exactitud. Ahora bien, hay una norma exacta de la igualdad si suponemos que la cantidad está compuesta de puntos indivisibles. Dos líneas son iguales cuando el número de

---

5 *Ibid.* (iii) l. p. 71.

puntos que las componen es el mismo, y cuando hay un punto en una que se corresponde siempre con un punto de la otra. Pero aunque esta norma sea exacta, es inútil, ya que jamás podemos hacer el cómputo del número de puntos que contiene una línea (...). Cuando son interrogados acerca de lo que quieren decir con la palabra *igualdad*, la mayoría de los filósofos responde que esa palabra no admite definición, y que basta situar ante nosotros dos cuerpos iguales —como, por ejemplo, dos diámetros de un círculo— para hacer entender ese término. Ahora bien, esto es tomar la *apariencia general de los objetos* por la norma de esa proporción, y significa hacer de nuestra imaginación y de los sentidos los jueces supremos de ella <sup>6</sup>.

Pero vayamos ya con la *Investigación* y con el cambio radical que sufre el parecer de Hume en torno a la cuestión que nos ocupa. El texto que nos interesa pertenece a la sección IV y dice así:

Todos los objetos de la razón humana o de cualquier investigación pueden ser naturalmente divididos en dos clases, a saber: *Relaciones de ideas y asuntos de hecho*. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, el Álgebra y la Aritmética, y, en breve, toda afirmación que sea intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos* es una proposición que expresa una relación entre estas figuras (...). Las proposiciones de este tipo pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, sin dependencia alguna de lo que existe en el universo <sup>7</sup>.

Si comparamos esta segunda manera de entender la Geometría con la que figuraba en las páginas del *Tratado*, es claro que entre una y otra se ha efectuado una transformación. Alinear la Geometría junto al Álgebra y la Aritmética podría significar —insisto— *podría* significar rescatarla de su

6 *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, trad. de C. Mellizo, Aguilar, S. A., Buenos Aires 1973, pp. 44-45.

7 *Enquiry concerning Human Understanding*, edición citada (iv) I, p. 25.

condición de ciencia imperfecta y concederle todos los privilegios de un saber exacto.

Si ambas posturas parecen claras tomándolas por separado, no lo es tanto el motivo que indujo a Hume a modificar tan sustancialmente su primera visión de la cosa.

Es obligado, siempre que de esta dificultad se habla, mencionar la carta que Hume dirigió a su amigo y editor William Strahan el 25 de enero de 1772. Se habla allí de un ensayo sobre los *Principios metafísicos de la Geometría* que no llegó a editarse nunca y que, hasta la fecha, nadie ha logrado encontrar. Dice Hume en la referida carta:

Hace unos diecisiete años intenté publicar cuatro disertaciones, *La historia natural de la religión*, *Sobre las pasiones*, *Sobre la tragedia* y *Sobre los principios de la Geometría*. Antes de imprimir este último tuve ocasión de hablar con lord Stanhope (...), y él me convenció de que en ese escrito había algún defecto de argumentación o de planteamiento —ya no recuerdo cuál...— y escribía a mister Millar (un editor) diciéndole que no imprimiese dicho ensayo<sup>8</sup>.

El manuscrito estaba, pues, terminado en 1775. Y como la primera edición de la *Investigación sobre el entendimiento humano* data de 1748, es lógico concluir que el ensayo sobre Geometría fuese compuesto por Hume después de publicarse la *Investigación*, y estuviese dedicado a justificar por menudo lo que con tanta brevedad, y como con prisa quedó allí dicho. Según Greig —a quien debemos merecido respeto— la supresión de ese ensayo fue una decisión prudente, ya que lord Stanhope fue «uno de los mejores matemáticos de su tiempo»<sup>9</sup>. Según Wollheim, sin embargo —sobre cuya

<sup>8</sup> *The letters of David Hume*, Ed. by J. Y. T. Greig, Oxford University Press 1932, vol. II, núm. 465, p. 253.

<sup>9</sup> J. Y. T. Greig: *Ob. cit.*, vol. II, p. 253.

autoridad no puedo juzgar— lord Stanhope no pasó de ser «un matemático de afición, bastante bien dotado»<sup>10</sup>.

## II

Usando de una terminología no-humana que quizá resultaría útil a la hora de calificar provisionalmente estos dos modos de entender la Geometría, pudiera decirse que la diferencia entre uno y otro es la que separaría un conocimiento *sintético* de un conocimiento *analítico*. Cuando el Hume del *Tratado* nos dice que los principios de la Geometría «están tomados de la apariencia general de los objetos», ello significa que el conocimiento geométrico tiene su origen en la experiencia sensible y que, por lo tanto, puede ser calificado de conocimiento *a posteriori*; cuando el Hume de la *investigación* nos dice que las proposiciones de la Geometría «pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento», ello parece significar que el conocimiento geométrico no tiene su origen en la experiencia sensible y que, por lo tanto, puede ser calificado de conocimiento *a priori*.

Pero, por más que estas dos maneras de ver el asunto sean opuestas entre sí, resultaría inoportuno concluir que Hume trató de la cuestión con ligereza.

Como nos recuerda Rudolph Carnap, la cuestión de la naturaleza de la Geometría ha sido desde antiguo un problema decisivo para cualquier teoría

---

<sup>10</sup> Richard Wollheim, Ed. *Hume on Religion*, Collins Sons and Co., London 1963, p. 11.

del conocimiento <sup>11</sup>. En efecto, «los principios de la Geometría parecen poseer dos características que no son fácilmente reconciliables: de una parte, se nos muestran de una forma evidente y, por lo tanto, parecen estar dotados de universalidad y necesidad». Son —nos dirá el Hume de la *Investigación*— proposiciones *intuitivamente ciertas*. Por otro lado, sin embargo, «su validez no es meramente lógica, sino factual», y, en este sentido, entran a formar parte de otro orden de conocimiento que está más cerca de la Física que de la Matemática; es decir, un orden de conocimiento en el que los objetos del mismo se configuran en un espacio, sea éste el que fuere. Hablando de Hume, este espacio sería, naturalmente, un espacio euclidiano, y, por tanto, las figuras y la relación de igualdad o desigualdad que el saber geométrico trataría de establecer entre ellas, conservarían siempre un parentesco con lo que, para entendernos, podríamos llamar —con no pocas reservas dentro de un contexto humeano— «las realidades del mundo físico».

La dificultad de raíz con que debe enfrentarse toda interpretación de la Geometría como ciencia, ha de consistir, pues, en encontrar algún modo de justificar el carácter dual de esta disciplina, o de eliminar esa dualidad. He aquí tres respuestas posibles, encaminadas a dar solución al problema:

O bien se considera que las proposiciones de la Geometría pueden establecerse independientemente de la experiencia —y en ese caso son *analíticas* y se limitan a explicitar en el predicado lo que

---

<sup>11</sup> Véase Rudolph Carnap, Introducción al libro de H. Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, New York 1959, p. 5.

estaba contenido en el sujeto—; o bien que son *sin-téticas*, esto es, experimentables y, por tanto, contingentes; o bien —y esta es la solución kantiana— que responden a una intuición pura que las convierte en *sin-téticas a priori*.

Además de estas tres opciones existe, por lo menos, una cuarta: la que, a fin de registrar y acomodar ambas exigencias antitéticas que se dan cita en el conocimiento geométrico, nos propone una división entre *dos* clases de Geometría: la Geometría *pura* y la Geometría *práctica*, o, si se quiere usar la terminología de Carnap, la Geometría *matemática* y la Geometría *física*. Descartada la posición kantiana, esta última opción sería, evidentemente, la única capaz de dar al problema una respuesta conciliadora.

Hume —ya lo hemos dicho— no nos dio su palabra final sobre el asunto. Aunque, según su deseo, deberíamos considerar la *Investigación* como el libro que contiene sus «verdaderos sentimientos y principios filosóficos»<sup>12</sup>, lo que allí se dice no es ni mucho menos suficiente para afirmar de una vez por todas que Hume entendió la Geometría como una disciplina apriorística y exclusivamente formal. Pero si es muy probable que nunca logremos averiguar —sirviéndonos de la necesaria documentación— cuál fue el sentir definitivo de Hume en torno al asunto, es posible, por lo menos, tratar de recoger algunos datos que con frecuencia suelen pasar inadvertidos, y que acaso podrían ser orientadores. Teniendo presente la laguna fundamental que se aprecia en la obra de Hume respec-

---

12 *Enquiry concerning Human Understanding*, edición citada, «Advertisement», p. 2.

to a las cuestiones de la Geometría, adquiriría importancia toda aportación que en alguna medida contribuyese a remediarla.

### III

Dos libros recientes se han ocupado con algún detalle del tema de la Geometría en Hume. Me refiero a *Hume's Philosophy of Belief*<sup>13</sup> y a *Hume Precursor of Modern Empiricism*<sup>14</sup>, de Antony Flew y Farhang Zabeeh, respectivamente.

La interpretación de Flew está orientada a reflejar esa dicotomía a la que nos venimos refiriendo, es decir, a la diferencia que se observa entre el Hume del *Tratado* y el Hume de la *Investigación*, en lo que atañe a la naturaleza del saber geométrico. En el capítulo titulado «The Great Divide» alude Flew a la división humeana entre *relaciones de ideas y asuntos de hecho*, y recoge los textos del *Tratado* y de la *Investigación* que más atrás reproducíamos nosotros. Observa allí Flew que, en general, la postura del Hume de la *Investigación* representa un «avance» importante con respecto a las afirmaciones que aparecen en su obra de juventud. Y añade Flew:

Además de otorgar a la Geometría pura un puesto entre los otros dos elementos de la trinidad, la *Investigación* también nos da en esbozo una descripción de la matemática aplicada (p. 62).

---

13 Antony Flew: *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge & Kegan Paul, London 1966.

14 Farhang Zabeeh: *Hume. Precursor of Modern Empiricism*, Second revised Edition Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

A fin de sustentar su modo de ver la cosa, cita Flew el siguiente texto de la *Investigación*:

Toda la *matemática mezclada* procede de la suposición de que ciertas leyes son establecidas por la naturaleza de sus operaciones; y los razonamientos abstractos se emplean, o bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de esas leyes, o bien para determinar su influencia en cada caso particular... Así, es una ley del movimiento, descubierta por la experiencia, la que afirma que el movimiento o fuerza de un cuerpo en movimiento está en directa proporción con su volumen y velocidad, y que, consecuentemente, una fuerza pequeña puede superar el mayor obstáculo o levantar un peso enorme, si, por medio de algún ingenio o maquinaria, logramos aumentar la velocidad de esa fuerza, hasta el punto de hacerla mayor que la de su antagonista. La Geometría nos ayuda en la aplicación de esa ley, dándonos las dimensiones precisas de todas las partes y figuras que pueden necesitarse para componer cualquier clase de maquinaria <sup>15</sup>.

Flew toma la expresión *matemática mezclada* como sinónimo de *matemática aplicada*. Y como en el contexto del párrafo es claro que la atención está dirigida a la Geometría, ello lo estima Flew —y no sin razón— como suficiente para atribuir a Hume el acierto de haber visto la distinción entre un saber geométrico puro, y el de una Geometría que, por contraste, estuviese referida al mundo físico y ganara en practicidad lo que perdiese como ciencia de valor universal. La Geometría aplicada pertenecería, pues, al orden de todas esas disciplinas cuyos principios se originan en la «apariencia general de los objetos», no pudiendo jamás ofrecernos ni seguridad ni certidumbre plenas.

En el intento de conciliar los contenidos de *Tratado e Investigación*, y guiado por el deseo de presentarnos un Hume consecuente consigo mismo,

---

<sup>15</sup> *Enquiry concerning Human Understanding*, edición citada (i) II, pp. 45-46.

Farhang Zabeeh no acepta en toda su radicalidad la dicotomía a que hemos venido aludiendo. A fin de evitar el conflicto que inevitablemente surgiría si —como hasta ahora se ha visto— interpretásemos a la manera de Flew los textos de Hume que se dedican al tema de la Geometría, Zabeeh quiere entenderlos como expresiones no-antagónicas, derivadas de un mismo principio original. El método de análisis empleado por Zabeeh, como en seguida veremos, parte de la suposición de que, si Hume no renunció en la *Investigación* a los principios generales por él expuestos en el *Tratado*, sería un error, inconcebible en Hume, el que nuestro filósofo introdujese en su obra de madurez transformaciones que afectasen a aquellos mismos principios, sin que el propio Hume se hubiese encargado de modificarlos.

Este método interpretativo, aunque diese frutos de valor en la cuestión que aquí nos ocupa, de hecho no es siempre legítimo. Y, desde luego, no es en absoluto de inspiración humeana, pues consiste en supeditar (todo lo justificadamente que se quiera) el libre examen a la autoridad ajena. Hume —parece asumir Zabeeh— no puede contradecirse. Y, en consecuencia, ha de buscarse para sus *aparentes* contradicciones la explicación adecuada que las anule. La interpretación de Zabeeh busca su punto de apoyo en el hecho de que Hume no se desdice en ninguna parte de su doctrina acerca de las ideas. Estas —nos recuerda Zabeeh— siempre son, para Hume, meras imágenes particulares, derivadas de impresiones sensibles. Y hasta en la *Investigación* pueden encontrarse textos tan inequívocos como el que establece que

todas las ideas de la cantidad, en torno a las cuales razonan los matemáticos, son ideas particulares y nos son sugeridas por los sentidos y la imaginación <sup>16</sup>.

### Y concluye Zabeeh:

...Después de todo, las ideas de la matemática son (para Hume) de naturaleza sensible, igual que cualquier otra idea (pág. 223).

Dando esto por sentado, ¿cómo podría justificarse el famoso texto de la *Investigación* sobre el que basa Flew sus apreciaciones en torno al modo humano de entender la Geometría? El texto, recordémoslo, decía lo siguiente:

Todos los objetos de la razón humeana o de cualquier investigación pueden ser naturalmente divididos en dos clases, a saber, *Relaciones de ideas y asuntos de hecho*. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, el Algebra y la Aritmética, y, en breve, toda afirmación que sea intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos* es una proposición que expresa una relación entre estas figuras (...). Las proposiciones de este tipo pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, sin dependencia alguna de lo que existe en el universo [véase nota 7].

Con el fin, insisto, de compaginar lo anterior con la doctrina humeana de las ideas, Zabeeh interpreta este texto diciendo que Hume no quiere implicar que, aunque no hubiera en la naturaleza ni un círculo ni un triángulo, *incluso para Euclides*, las verdades geométricas por él descubiertas retendrían siempre su certidumbre y evidencia, sino que, *una vez que Euclides «observó» una figura geométrica y descubrió ciertas relaciones*, las conclusiones por él deducidas al observar un círculo son las mismas que se deducirían al observar todos los cír-

---

<sup>16</sup> *Enquiry concerning Human Understanding*, edición citada (xii) II, p. 158.

culos del universo (pág. 224). Si la Geometría —como parece decirse en la *Investigación*— adquiere un cierto rango de exactitud, ello no se debe a la circunstancia de que sea una ciencia integrada por ideas obtenidas *a priori*. ¿Cómo podría Hume —nos sugiere Zabeeh— hacer compatible su declarada aversión a todo sistema metafísico-deductivo defendiendo al mismo tiempo una geometría fundamentada en principios evidentes de por sí, previos a toda experiencia? Lo que sí podría suceder —continúa Zabeeh siguiendo en esto a Arthur Pap— es que un filósofo empirista, aun manteniendo que todos los conceptos que constituyen una proposición dada se derivan de la experiencia, puede al mismo tiempo admitir que dicha proposición sea en sí misma *a priori*, en el sentido de que no necesita de ninguna verificación empírica para garantizar su veracidad (pág. 225). De este modo sería posible explicar cómo el empirista Hume, sin dejar de serlo, admitiría, sin embargo, un cierto apriorismo en su manera de entender la naturaleza del conocimiento geométrico.

Es encomiable el empeño de Zabeeh por resolver el enredo. Pero es difícil, si no imposible, tomar en serio esa distinción que nos propone: la distinción entre el carácter empírico de los conceptos o ideas que componen una proposición, y, por otro lado, el carácter de *a priori* que quiere atribuirse a la proposición misma. Sólo en una filosofía que diese cabida a una interpretación universalista de la idea podría, con los ajustes pertinentes, ser válida la explicación de Zabeeh. Pero Hume —como el mismo Zabeeh reconoce— jamás renunció a identificar la idea con una imagen sensible, particular y concreta. La división humeana entre las

proposiciones que expresan *relaciones de ideas* y las que expresan *asuntos de hecho* —una división que atribuye valor de necesidad a las primeras y valor de mera contingencia a las segundas— no tiene lugar, como Zabeeh muy justamente nos recuerda, tras haber Hume revisado y corregido su doctrina del concepto. Ni una revisión ni una corrección de esa doctrina aparecen en ningún lugar explícitamente. Flew, menos escrupuloso, afirma simplemente que, aun sin reconocerlo, la dicotomía *relaciones de ideas-asuntos de hecho* supone una renuncia, por parte de Hume, a su doctrina «oficial» sobre la idea. Y eso le permite a Flew sugerirnos —tal y como más atrás quedaba mencionado— que Hume llegó a ver la posibilidad de una Geometría pura y exacta, frente a otra aplicada, empírica y carente de la precisión que sería atribuible a la primera. Zabeeh, por su parte, juzga que Flew se equivoca al asumir que Hume vio dicha distinción, y afirma que el mero hecho de hablar de «una matemática (Geometría) mezclada» no es suficiente para deducir que Hume reconoció también la existencia de otro tipo de Geometría (p. 225).

#### IV

Entre los numerosos papeles, cartas y originales de Hume con que cuenta la Royal Society of Edinburgh hay dos trabajos inéditos — sin título, sin fecha y sin firma— cuyos respectivos autores están todavía sin identificar. Ambos manuscritos tratan de aclarar la condición de los principios de la Geometría y fueron, indudablemente, leídos por

Hume, quien juzgó oportuno conservarlos. Que yo sepa, no hay en la Royal Society of Edinburgh ninguna otra pieza inédita, ni de Hume, ni a él dirigida, que verse sobre la naturaleza del saber matemático; y el hecho de que estos dos ensayos acometan precisamente la faena de explicar el valor de exactitud de la Geometría como ciencia, nos obliga a estimarlos en un estudio que, como el presente, trata de esclarecer el sentir de Hume en torno a la misma cuestión.

Ni Flew ni Zabeeh hacen referencia alguna a estos escritos. Y es su omisión difícil de entender, si se tiene en cuenta que ambos trabajos anónimos tienen como propósito fundamental *defender la doctrina humeana de la idea y, al mismo tiempo, dar a los contenidos de la Geometría valor de universalidad y precisión absolutas*. Considerando que es éste, y no otro, el punto del pensamiento humeano que ha dado origen a la controversia que más atrás recogíamos, parece aconsejable estudiar con algún detalle esos dos manuscritos, aunque sólo sea juzgando sus contenidos como *datos* que el propio Hume tuvo a la vista.

Veamos, primero, de recoger y examinar lo que de ambos escritos aquí más nos interesa <sup>17</sup>.

En el manuscrito XIII, 40 <sup>18</sup> comienza su autor afirmando que «no hay ideas abstractas», y que «cada idea lo es de un objeto particular y determinado». Y añade a continuación los siguientes párrafos, de especial importancia para nuestro tema:

Aunque, en un sentido, no podemos hacer abstracción de todos los particulares (incluidos en una idea determi-

<sup>17</sup> Véanse los *apéndices* de este trabajo, donde figura la transcripción completa de los dos originales.

<sup>18</sup> Royal Society of Edinburgh, Hume Mss. (véase apéndice I).

nada), ciertamente podemos conseguirlo en otro sentido. Podemos considerar únicamente ciertas propiedades (...) que están vinculadas a otras propiedades, sin considerar esas otras propiedades con las que se vinculan. En nuestras *suposiciones*<sup>19</sup> podemos incluir solamente ciertas cosas o ideas; podemos razonar sólo a partir de éstas, sin atender a ninguna otra; sin razonar a partir de las que no están incluidas en nuestras *suposiciones* (...).

Al probar que en todo triángulo la suma de los ángulos interiores es igual a dos rectos, me limito a *suponer* que esta figura tiene tres lados y tres ángulos. No supongo nada sobre la igualdad o desigualdad de los lados o de los ángulos. No razono a partir de nada de esto; *mi razonamiento será aplicable a todos los triángulos posibles, y estoy seguro de mi conclusión. Tan seguro estoy de ella, que no puedo dudar, y no podría querer ni desear una mayor certeza que ésta.*

Mis razonamientos en Matemáticas versan enteramente sobre mis *suposiciones* y, en un sentido, no se refieren a nada real (...).

(...) como matemático, no considero lo que es real en la naturaleza, sino lo que concibo, o mejor lo que *supongo*. No me tomo la molestia de investigar si una línea es divisible *in infinitum*, o si hay en la naturaleza alguna cosa que no tenga partes o que sea un punto (...). Dejo esas investigaciones a los filósofos de la naturaleza, o de la física, o de la metafísica. Yo sólo considero mis propias *suposiciones*, y razono únicamente a partir de ellas.

Confieso que no me es posible, mediante mis sentidos o haciendo uso de una medida de madera o de latón, conocer si dos líneas son precisamente iguales; pero tengo una idea distinta de la igualdad, y me limito a *suponer* que dos líneas pueden ser iguales, y que, si lo son, puedo demostrar ciertas propiedades que las conciernen. No me hago problema de si algo es o no es real, y sólo me atengo a lo que *supongo*.

El manuscrito XIII, 41<sup>20</sup>, de estilo y caligrafía diferentes a los del anterior, ofrece con éste claras semejanzas. Recojámoslo en su totalidad:

Razonar abstrayendo consiste en razonar a partir de ciertas propiedades, afectos o relaciones de objetos, sin

19 Este y los demás subrayados son míos.

20 Royal Society of Edinburgh. Hume Mss. (véase apéndice 2).

prestar atención a otras cosas que se encuentran en esos mismos objetos, ya sean esas cosas que dejamos de lado separables o inseparables de aquellas otras sobre las que centramos nuestra consideración.

Cuando un carpintero examina un árbol, se fija en la dureza, la fuerza, la contextura, el color, etc., de la madera. Y concluye que tal madera sirve mejor para una clase de trabajo que para otra. Un médico, dejando de lado todas esas propiedades, examina el sabor, el olor, la composición química y sus efectos en el cuerpo de los animales, especialmente en el cuerpo humano, y, basándose en este examen, determina los efectos del árbol en la medicina. El geómetra no se fija en ninguna de las anteriores propiedades y se limita a considerar el número, la figura, la longitud, la anchura y el grosor.

A todo objeto extenso en longitud, anchura y grosor, el geómetra lo llama un sólido. Y cuando estas dimensiones de un sólido cualquiera son por todas partes iguales entre sí, la figura de ese sólido se llama cubo. Decir un cubo de oro, un cubo de arcilla, un cubo duro, un cubo blando, un cubo blanco o un cubo negro, puede tener sentido en el lenguaje común; pero no lo tiene cuando hablamos de geometría. Porque cubo, en un sentido geométrico, no es el nombre de la cosa, sino de su figura. Y por lo que se refiere a si podemos separar el número, la figura y las dimensiones, del color, la consistencia y otras propiedades y afecciones de las cosas; o, en otras palabras, por lo que se refiere a que no podamos formar ideas que incluyan únicamente el número y la figura, y que sólo podamos formarlas de cosas coloreadas y consistentes, tangibles, visibles y que posean figuras y dimensiones determinadas, lo cierto es que podemos hacer abstracción de todas las demás propiedades y relaciones de las cosas, o de las ideas; y razonando exclusivamente a partir del número, la figura y las dimensiones, podemos demostrar la veracidad de las proposiciones matemáticas.

De igual manera, podemos hacer abstracción del grosor de cualquier objeto; y contemplando solamente su anchura y longitud, somos capaces de entender lo que quiere decirse cuando se habla de una superficie. Este cuerpo tiene doble longitud que ese otro; pero ese otro tiene doble anchura; por lo tanto, podemos deducir que ambos tienen la misma superficie. Para nada nos importa el grosor de esos cuerpos, o si difieren, o cómo difieren en la clase o grado de consistencia, de color, etc. Los

lados o superficies de un cuerpo cuya figura es un cubo son superficies planas; y a la figura de esa superficie se le llama cuadrado. No son superficies duras, o blandas, o coloreadas, cuando hablamos en un sentido geométrico, sino que son únicamente largas, anchas y con una determinada figura. Lo cual no quiere decir que seamos capaces de formarnos ideas de cosas que sean largas, anchas y con figura, pero que no sean consistentes, ni coloreadas, ni tangibles, ni visibles; pero sí podemos razonar a partir de la longitud, y de la anchura y de la figura, haciendo abstracción del grosor, de la consistencia y del color.

De igual modo podemos también hacer abstracción de la anchura y del grosor, y adquirir el conocimiento de una línea geométrica, la cual tiene únicamente longitud. Dos cuadros contiguos en un tablero de damas se tocan en una línea. A un lado de la línea, el tablero es negro; al otro, es blanco. Entre el negro y el blanco no hay distancia, no hay anchura. Los dos cuadros se tocan en una línea que ni es ancha, ni es gruesa, pero que tiene longitud. Esa línea no es parte del tablero, no cubre ninguna parte de él; tampoco es una parte de su superficie; no está ni en el cuadro negro, ni en el cuadro blanco, sino que es el límite del blanco, por un lado, y del negro, por el otro.

Para entender lo que queremos decir cuando hablamos de un punto geométrico, debemos dar un paso más y hacer abstracción de la longitud, además de la anchura y del grosor.

En cada esquina de un cuadro de un tablero de damas, dos de las líneas que lo limitan coinciden en un punto. La longitud y anchura de ese punto se miden por la anchura de las líneas; es decir, por nada. Es un punto, que ni tiene anchura, ni tiene grosor. No es parte de ninguna de las líneas, sino un límite para cada una de ellas.

Los puntos limitan líneas, y las dividen o separan en partes. Las líneas se cortan entre sí en puntos. Las líneas, las superficies y los sólidos se tocan entre sí en puntos. Los puntos están en las líneas, en las superficies, en los sólidos; pero no forman parte de ninguno de ellos. Los puntos no tienen partes.

Así, pues, las líneas limitan las superficies, y las dividen o distinguen en partes. Las superficies se cruzan entre sí formando líneas. Las superficies y los sólidos se tocan entre sí por líneas. Las líneas están en las su-

perfiles y en los sólidos, pero no son parte de ellos. Todas las partes de las líneas tienen longitud.

Las superficies limitan los sólidos y los dividen o distinguen en partes. Las superficies están en los sólidos, pero no son partes de ellos. Todas las partes de las superficies son largas y anchas.

Todas las partes de los sólidos son largas, anchas y gruesas.

La imperfección de nuestros poderes, órganos e instrumentos hace que nuestras operaciones en la *geometría práctica* sean imperfectas, lo cual no ocurre en aritmética. Estamos absolutamente seguros de que cinco cuerpos cúbicos son exactamente iguales, en número, a tres cuerpos piramidales más dos esféricos; pero carecemos de medios para descubrir si este cuerpo cúbico y ese otro cuerpo piramidal son iguales en volumen; no podemos descubrir si este cuerpo determinado es un triángulo de líneas rectas, o si aquel otro es un círculo; no sabemos si lo que parece ser una superficie plana, realmente lo es. Lo que en apariencia es una línea recta podría ser en realidad una curva; lo que en apariencia es una curva podría ser una multitud de líneas rectas; lo que percibimos como una superficie plana y uniforme, indivisa y no separada en partes, podría ser en realidad el conjunto de las superficies de una multitud de esferas que se tocasen —o que estuvieran muy próximas las unas a las otras— con intersticios, siendo las esferas y los intersticios demasiado pequeños para poder percibirse por el sentido.

Pero estas dificultades no nos asaltan en el dominio de la *geometría pura* y abstracta. Tenemos ideas de líneas y superficies que son iguales, más grandes, o más pequeñas, partiendo de cosas que se nos aparecen limitadas por líneas y superficies que son iguales, más grandes, o más pequeñas. Esta frase implica lo siguiente: un cuerpo aparentemente limitado por superficies iguales y planas es un *signo* que nos proporciona las ideas de esos límites. Lo que aparentemente está en movimiento es un *signo* que nos da la idea del movimiento real; adquirimos la misma idea del movimiento, tanto si pasamos ante un barco anclado como si, estando nosotros quietos, un barco nos pasa.

*La geometría práctica se ocupa de encontrar las dimensiones de las cosas; la geometría pura se ocupa de demostrar propiedades, a partir de figuras y dimensiones asumidas.*

Ayudamos a la razón mediante representaciones: a pesar de todo lo inexacto que pueda ser un punto dibujado sobre el papel —y que parece, más bien, un pequeño círculo—, nos sirve para representarnos un punto; un trazo que tiene la apariencia de una superficie estrecha nos sirve para representar una línea.

No razonamos a partir de una construcción real, ni de una construcción aparente, sino sólo *supuesta*. Y estamos satisfechos de la justeza de una demostración cuando la conclusión depende únicamente de lo que es requerido en la *suposición*.

Para demostrar que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos, *suponemos* un triángulo y, quizá, lo representamos sobre el papel. Y como la conclusión es deducida a partir de la figura *supuesta*, únicamente, y no a partir de lo que es real, o de lo que es aparente en la representación, una sola demostración nos satisface por completo, y no tenemos necesidad de repetirla con un triángulo de madera, de mármol o de metal. Y como en nuestra *suposición* no se requiere una determinada longitud o posición de los lados; y como en la demostración no se hace referencia a esos particulares, estamos convencidos de que la proposición que deduzcamos será universal, sin necesidad de repetirla con triángulos de varias magnitudes y construcciones.

Pasemos ahora a considerar algunos de los puntos contenidos en ambos textos. En primer lugar, sus respectivos autores niegan que nos esté permitido concebir ideas que sean en sí mismas de naturaleza universal y abstracta. Según eso, para ellos —lo mismo que para Hume—, la idea de un objeto se identificaría siempre con la imagen sensible del mismo. Hablan los dos de ese poder nuestro que consiste en ser capaces de fijar nuestra atención en uno o más atributos de la cosa, desatendiendo los restantes. Pero, evidentemente, no estarían de acuerdo con una definición del proceso abstractivo que explicase éste como «un acto del entendimiento que separa una esencia de sus notas individuantes con las que se encuentra unida a

la realidad; el acto que nos lleva a la *species*, extrayéndola de toda la abundante espesura de notas accesorias con que nos la ofrece la intuición de la realidad, y considerándola despojada de esas circunstancias que la rodean y no la constituyen como tal esencia»<sup>21</sup>.

*Abstraer* es, para los pensadores de filiación empirista, *hacer abstracción* de ciertos elementos que configuran la imagen sensible, tal y como quedaba suficientemente explicado en los párrafos que transcribíamos hace un momento.

Sin embargo —y éste es otro de los puntos que conviene subrayar—, tal modo de entender la abstracción no lleva consigo el que, por fuerza, hayamos de renunciar a todo valor de universalidad en el ejercicio de cualquier orden de saber. Y ésa es, justamente, la intención primordial que, referida a la Geometría, inspira los dos manuscritos. En ellos se trata, como antes indicábamos, de dar una explicación a la validez universal de las proposiciones geométricas, reafirmando al mismo tiempo el carácter sensible y particular de cada idea. Para ello, ambos autores anónimos hacen uso de un instrumental filosófico en el que se ponen en juego dos nuevos elementos: la función de la imagen como simple *signo* capaz de remitirnos a algo —un algo ideal, diríamos— semejante a ella (pero en modo alguno equivalente), y esa facultad exclusiva del entendimiento humano que consiste en la posibilidad de *suponer*, o, lo que es lo mismo, en proponer hipótesis.

Aunque, a primera vista, este modo de proceder podría confundirse con el que nos ofrece la

---

21 L. E. Palacios. *Filosofía del saber*, 2ª ed., revisada y ampliada. Editorial Gredos, Madrid 1974, p. 25.

doctrina tradicional de la abstracción, pronto se echa de ver que ambas maneras de entender la cuestión son totalmente diferentes entre sí.

Aun a riesgo de alargar estas páginas más de lo necesario, me parece oportuno ilustrar lo anterior con el siguiente ejemplo:

A un filósofo abstraccionista se le describen varios triángulos particulares. De estos triángulos dibujados en la pizarra o pintados en la imaginación —nos dirá el filósofo abstraccionista— sacamos el concepto abstracto de triángulo, figura cerrada por tres lados. El triángulo abstraído o extraído de los triángulos que dibuja la mano o la imaginación, es considerado en su pureza geométrica, desunido de lo que se le añade en la realidad de la representación sensible, y, por tanto, es pensado haciendo caso omiso de que sea acutángulo, equiángulo u obtusángulo, o, si es de una de estas especies, es visto prescindiendo de que tenga tal longitud de lado o tal posición en el espacio. Para poder ser todos y cada uno de los triángulos, o todos y cada uno de los triángulos de una especie, y poder ser referido a ellos desde nuestra mente, ha tenido primero que omitir lo privativo de cada uno <sup>22</sup>.

Ahora bien, lo que para el filósofo abstraccionista es la especie universal de «triángulo» —obtenida por el procedimiento que acaba de indicarse—, se convierte en mera *suposición* para un pensador vinculado al nominalismo empírico. La representación física de uno o más triángulos tendría aquí me-

---

22 En este último párrafo he seguido también, casi a la letra, otro texto de Palacios, por estimarlo sumamente claro y por figurar en un libro reciente y fácil de consultar por el lector de lengua española (véase L. E. Palacios, *op. cit.*, p. 26 y ss.).

ra función de *signo*, capaz de sugerirnos, como simple hipótesis, la posibilidad de un triángulo supuesto, libre de adherencias representables. Y al basar todo ulterior razonamiento, no en la imagen concreta de un triángulo particular, sino en la *suposición* que dicha imagen nos sugiere, nos está permitido hablar de una Geometría pura, cuyas proposiciones posean universal validez. La distinción entre Geometría pura y Geometría práctica cobra así sentido, siendo la primera aquella que estuviese elaborada, «no a partir de una construcción real o aparente, sino sólo *supuesta*», y siendo la segunda aquella que se ocupara de «encontrar las figuras y dimensiones de las cosas».

El estudio de los dos manuscritos referidos nos permite, en primer lugar, dar así por cierto que, cuando menos, Hume tuvo a la vista una explicación coherente de la dualidad Geometría pura-Geometría aplicada. Que diese o no diese por buena dicha explicación, es algo sobre lo que no resulta fácil pronunciarse. Pero, indudablemente, es en alto grado verosímil que el filósofo de Edimburgo no estuviese en completo desacuerdo con el contenido de ambos ensayos. Y, desde luego, el mero hecho de que éstos se conserven entre la colección de manuscritos humeanos, basta para descalificar el parecer de Farhang Zabeeh en lo que atañe a este punto.

Pero si Hume vio la posibilidad de un saber geométrico puro, la cuestión estaría en decidir cómo habría éste de configurarse. Ya hemos indicado cuál es la dirección que toman los esfuerzos interpretativos de Flew, por un lado, y de Zabeeh, por otro. La interpretación que yo propongo me está

sugerida por los escritos anónimos a los que se ha venido aludiendo:

Es claro que la frase humeana que nos exige urgente explicación es la que asegura —según recogíamos más atrás— que las proposiciones de la Geometría «pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, sin dependencia alguna de lo que existe en el universo»; pues, «aunque no hubiera en la naturaleza ni un círculo ni un triángulo, las verdades demostradas por Euclides retendrían su certidumbre y evidencia». ¿Cómo entender eso en el contexto de una filosofía fenomenista de la que Hume nunca se desdijo? Veamos de hacerlo a la luz de lo que ambos manuscritos nos proponen. De acuerdo con ellos, la *idea geométrica* de triángulo, por ejemplo, no sería reflejo de impresión alguna, ya que no se da jamás la impresión —impresión, entiéndase, en el sentido humeano— del triángulo geométrico como tal. Con todo, ocurre de hecho que, en el orden de lo sensible —sea ello un mundo exterior o un universo de impresiones—, una serie de figuras particulares se ofrecen a nuestra consideración. Y aunque cada una de ellas es en sí misma individual, ello no impide que puedan operar sobre nuestro entendimiento desempeñando función de *signos*: signos capaces de ocasionar indirectamente la fabricación mental de una imagen en la cual se ha hecho abstracción de aquellos elementos que la singularizaban. El nuevo producto sería una *idea supuesta*, no obtenida, quizá, enteramente *a priori* (pues fue la impresión sensible la ocasión de su nacimiento), pero sí lo suficientemente distanciada de la imagen ocasional, como para adquirir una imprescindible autonomía.

Según Hume, como es sabido, una impresión sensible y una idea que fuese mera repetición marchita de la primera no estarían separadas por hiato alguno. Pero es evidente que no es este el caso cuando de la impresión sensible pasamos a una suposición en la que ya no se consideran las determinaciones que concretaban nuestra impresión original. Así pues, el paso de lo *sentido* a lo *supuesto* parecería no encontrar acomodo aplicando con rigor el principio de estricta correspondencia que Hume establece entre impresiones e ideas. Pero he aquí que es el propio Hume quien se encarga de justificar y subsanar vacíos similares en el proceso del conocimiento humano. Consciente de que, en ocasiones, no es posible asignar a ciertas ideas una impresión particular que inmediatamente se les corresponda, trata Hume de procurarnos una cierta explicación que nos ayude a resolver la dificultad. En un texto del *Tratado*, texto al que, según pienso, no ha solido prestársele la debida atención, dice nuestro filósofo lo siguiente:

Al examinar los fundamentos de las matemáticas, hice ya la observación de que cuando la imaginación es introducida en un proceso mental, es apta para continuar ese proceso, aunque la falte el objeto (impresión); y que, comportándose como una galera que hubiera sido puesta en movimiento a golpe de remos, puede continuar su rumbo sin necesidad de un nuevo impulso <sup>23</sup>.

Según esto, ¿no cabría explicar el paso de lo *sentido* a lo *supuesto* en términos similares? ¿No podría ser la idea geométrica, para Hume, consecuencia de un *proceso mental* cuyo impulso originario vino dado a través de la impresión sensible, pero que logró independizarse de ésta y configurarse en

---

23 A *Treatise of Human Nature*, edición citada (ii) LV, p. 198.

mera *suposición*? De este modo, evidentemente, no sería necesaria la existencia de impresión alguna que recogiese, en toda su pureza, cualquier figura geométrica. O, lo que es lo mismo —y utilizando las palabras de Hume—: Hablando con todo rigor, las proposiciones de la Geometría pura —que versarían sobre figuras supuestas— podrían descubrirse *por la mera operación del pensamiento, sin dependencia alguna de lo que existe en el universo*. No importaría ya el papel ocasional que desempeñó la impresión, porque, en último término, el nuevo producto que surgió de nuestro proceso mental —es decir, la suposición misma— en modo alguno se identificaría con ninguna posible impresión. Ambos contenidos de conciencia —*impresión y suposición*— serían, en definitiva, objetos mentales enteramente diversos.

## APENDICES

### APENDICE I

*Royal Society of Edinburgh*  
*Hume Mss*/XIII, 40

When men who are capable of thinking accurately and distinctly differ in their conceptions and explications of any subject, one would think the-

re must be some obscurity in the subject itself. This is the case with respect to the first principles & Definitions of the Mathematics. I cannot however but believe that the obscurity is not IN the subject but that the confusion must arise from the methods of conceiving & explaining it.

I have seen two papers on this subject both of them ingenious, with each of them I agree in some things, with neither of them in every thing.

I agree that there are no abstract nor Generall nor Universall Ideas; every Idea is of a particular Determined object; both papers agree in this & in each of them there is an ingenious explication of the universality of our Ideas.

Tho we cannot wholly abstract from all particulars in one sense yet we can certainly do it in another. We can consider only certain properties or affections that are connected with other properties, without considering these other properties with which they are connected. In our suppositions we may only comprehend certain things or Ideas, we may reason from these only, we do not attend to any other, we do not reason from them, they are no part of our suppositions, we reason only from other things. & while these other things continue the same our Demonstration is sound. (Ilegible) in proving that in every triangle whatsoever the sum of the three angles is equal to two right angles, I only suppose that this figure has 3 sides & 3 angles. I suppose nothing about the equality or inequality of the sides or angles or of any two of them. I do not reason from any thing of this kind, my reasoning will apply to all possible triangles & I am sure of my conclusion, so sure of that

I cannot possibly doubt, and greater certainty than this I neither want nor desire.

My reasonings in the Mathematics are wholly about my suppositions, & in one sense about nothing real. & insofar as things real agree to my suppositions the conclusions will agree perfectly to things that are real, if the suppositions differ by nothing sensible neither will the conclusions.

In another sense my suppositions and conclusions drawn from them are all about things real in nature for my ideas of the objects of them (watch you will) are all real; when I conceive a line, a colour or any sensible or tangible thing or Idea I do not conceive nothing but something.

I rather think it is too metaphysical to conceive that lines have no breadth nor thickness, surfaces only length & breadth, & points neither length nor breadth nor thickness nor any parts at all, that lines are only the exteriorities of surfaces, & surfaces of solids: this may be said to be pretty to be ingenious; but I do not so well understand, that every part of a solid is a solid, every part of a surface a surface, every part of a line a line & that a point has no parts at all. I can reduce every line, surface or solid to things so final, that I can imagine nothing smaller, they cannot be divided in Infinitum & yet retain their original nature, all sensible things may be reduced to points, & points may be so small that no parts are distinguishable.

But as a Mathematician I do not consider what is real in nature but what I conceive or rather what I suppose. I do not give myself the trouble of enquiring whether any real line is Divisible in infinitum, whether there is in nature such a thing as has no parts or is a point, whether after my sen-

ses or imagination must stop, there may not be other beings with a finer degree of sense or imagination, or whether what is to me a minimum is so to them, or whether if they may be supposed to split or divide what is to me indivisible, this should be called the same or a Different object. I leave these enquiries to Naturall or Physicall or to Metaphysicall Philosophers; I only consider my own suppositions and argue only from them.

I confess I can never by my senses or any measure framed of timber or brass know whether any two lines are preecisely equall, but I have a distinct idea of equality, I suppose possible that two lines may be equall, and if they be so I demonstrate certain properties concerning them: I never trouble myself about what is reall but about what I suppose & I can easily & for a good purpose suppose the sun to be one point & the moon to be another.

But what shall be said of all Quantities being Divisible in infinitum, Demonstrated it is said by the Mathematicians yet contrary to all that we can perceive, conceive or imagine? What shall be said of the incommensurability of certain quantities, two lines for example which yet may certainly be reduced to a minimum or a sensible point which may measure each of the lines? Is not all this absurd, is it not nonsense? By no means; an ingenious explication of this is given in the longer paper, from which I do not much Differ. I would perhaps rather express it in another manner, that all infinite series's Divisibility in infinitum, approximations in infinitum, without ever conciding, decreasing of angles in infinitum, or one angle infinitely greater than one angle, & infinitely less than

another; and an infinite number of such angles, relate wholly to number & not at all to sensible or conceivable extension & only signifies that in numbers we can carry on such Divisions or series's without end, and that in such cases where we find we cannot come to precise determinations, but can reduce the problem to an infinite series, the real solution or answer cannot be got till we come to the minima natura.

### (TRADUCCION)

Cuando hombres capaces de pensar con precisión y distinción difieren en sus conceptos y sus explicaciones en torno a cualquier tema, uno podría pensar que debe haber cierta oscuridad en el tema mismo. Este es el caso en lo que concierne a los primeros principios y definiciones de las Matemáticas. Yo no puedo, empero, dejar de creer que la oscuridad no está en el tema, sino que la confusión debe surgir de los métodos utilizados para concebirlo y explicarlo.

He visto dos trabajos sobre esta cuestión, ambos ingeniosos, y con cada uno de los cuales coincidido en algunas cosas, sin coincidir con ninguno en todas.

Estoy de acuerdo en que no hay Ideas abstractas, ni Generales ni Universales: cada Idea corresponde a un Objeto particular Determinado; los dos escritos a que me refiero están de acuerdo en esto y en cada uno de ellos hay una ingeniosa explicación de la universalidad de nuestras Ideas.

Aunque no nos es posible abstraer totalmente de todos los particulares, en un sentido, ciertamente

podemos hacerlo en otro. Podemos considerar solamente ciertas propiedades o circunstancias que están relacionadas con otras propiedades, sin considerar esas otras propiedades con las que están relacionadas. En nuestras suposiciones sólo podemos comprender ciertas cosas o Ideas, sólo podemos razonar a partir de éstas, no atendemos a ninguna otra, no razonamos a partir de ninguna otra que no forme parte de nuestras suposiciones y sólo razonamos a partir de aquellas otras cosas. Y, mientras esas cosas permanezcan incambiadas, nuestra Demostración es correcta. (Ilegible) al probar que en todo triángulo la suma de ángulos interiores es igual a dos rectos, me estoy limitando a suponer que esta figura tiene tres lados y tres ángulos. No supongo nada sobre la igualdad o desigualdad de los lados o de los ángulos. No razono a partir de nada de esto; mi razonamiento será aplicable a todos los triángulos posibles, y estoy seguro de mi conclusión. Tan seguro estoy de ella que no puedo dudar y no podría querer ni desear una certidumbre mayor que ésta.

Mis razonamientos en torno a las Matemáticas versan enteramente sobre mis suposiciones y, en cierto sentido, no se refieren a nada real. Y, en tanto las cosas reales coincidan con mis suposiciones, las conclusiones coincidirán perfectamente con las cosas reales, si las suposiciones difieren por algo que no sea sensible, lo mismo ocurrirá con las conclusiones.

En otro sentido, tanto mis suposiciones como las conclusiones extraídas a partir de aquéllas tienen que ver con cosas reales en su naturaleza porque mis ideas acerca del objeto de aquéllas (mucho atención) son todas reales; cuando yo concibo una

línea, un color o cualquier cosa sensible o tangible, yo no estoy concibiendo una *nada*, sino un *algo*.

Yo creo, más bien, que es demasiado metafísico concebir que las líneas no tienen ni anchura ni grosor, que las superficies son sólo longitud y anchura, y que los puntos carecen de longitud, de anchura y de grosor en absolutamente todas partes, que las líneas son sólo límites exteriores de las superficies y las superficies de los sólidos: esto puede decirse para pretender ser ingenioso; pero yo no termino de entender bien que cada parte de un sólido sea un sólido, cada parte de una superficie una superficie, cada parte de una línea una línea y que un punto no tenga en absoluto parte alguna. Puedo reducir cada línea, superficie o sólido a porciones tan finales que no me permiten concebir nada más pequeño. No pueden ser divididas hasta el infinito conservando su naturaleza original; todas las cosas sensibles pueden ser reducidas a puntos y los puntos pueden llegar a ser tan diminutos que sus partes sean imposibles de distinguir.

Pero, como Matemático, no considero lo que es real en la naturaleza, sino lo que concibo o, mejor, lo que supongo. No me molesto en investigar si una línea es divisible in infinitum, si hay en la naturaleza alguna cosa que no tenga partes o que sea un punto, o si, a partir del momento en que mis sentidos o mi imaginación deben detenerse, pueden no existir otros seres con un grado más fino de sensibilidad o imaginación, para los que, lo que para mí es un mínimo, lo es también, o si se les puede suponer capaces de partir y dividir lo que para mí es indivisible, y, en ese caso, si la cosa es la misma que antes o una diferente. Dejo

esas investigaciones a los Filósofos Naturales o Físicos o Metafísicos; yo sólo considero mis propias suposiciones y sólo arguyo a partir de ellas.

Confieso que no me es posible saber si dos líneas cualesquiera son exactamente iguales, ni utilizando mis sentidos, ni por medio de cualquier instrumento de medida de madera o de latón. Pero tengo una idea nítida de la igualdad y supongo posible que dos líneas sean iguales y que, si lo fueran, yo demostraría ciertas propiedades que les afectan: yo no me preocupo acerca de qué es real, sino acerca de lo que yo supongo y puedo, fácilmente y con un buen propósito, suponer que el sol es un punto y la luna otro.

Pero, ¿qué se puede decir de todas las cantidades que son divisibles in infinitum, cosa que ha sido demostrada, según se dice, por los Matemáticos y que, sin embargo, es contraria a todo lo que podemos percibir, concebir o imaginar? ¿Qué se puede decir de la inconmensurabilidad de ciertas cantidades, dos líneas, por ejemplo, que pueden ser, ciertamente, reducidas a un mínimo o a un punto sensible qué puede medir cada una de tales líneas? ¿Es qué no es absurdo todo esto? ¿Es qué no es insensato? Pues de ninguna manera; una ingeniosa explicación es ofrecida por el más largo de los dos textos a que me he referido, y del que no disiento demasiado. Tal vez yo lo habría expresado de otra forma: que todas las infinitas series divisibles hasta el infinito, o aproximaciones al infinito que nunca lo alcanzan, o ángulos que decrecen hasta el infinito, o un ángulo infinitamente más grande que otro o infinitamente más pequeño que otro, o un número infinito de tales ángulos, están relacionados totalmente con números, y de ninguna ma-

nera con cualquier extensión sensible o concebible y eso significa, solamente, que en el ámbito de los números podemos llevar a cabo esas divisiones y series sin final y que, en los casos en que no podemos llegar a determinaciones precisas, sino reducir el problema a series infinitas, la solución real sólo puede ser alcanzada cuando llegamos a la última división natural mínima.

## APENDICE 2

*Royal Society of Edinburgh  
Hume Mss/XIII, 41*

To reason abstractly is to reason from certain properties, affections, or relations of objects, without regard to others, of the same objects; whether these, we neglect, be, or be not, separable from those we regard.

When a carpenter examines a tree, he considers the hardness, strength, grain, colour, & c. of the wood; & concludes that it is fitter for this than for that kind of work, a physician, neglecting these properties, examines its taste, smell, & chemical analysis, its effects upon animal bodies, particularly the human, & from such examination determines its effects in medicine. The geometrician regards none of these, but confines himself to number, figure, length, breadth, & thickness.

He calls whatever is extended in length, breadth, & thickness, a Solid. & when these dimensions, of any solid, are every where equal, the figure of that solid is called a Cube, to say a cube of gold, a cu-

be of clay, a hard cube, a white cube, a black cube, may be proper in common language: but not in geometry; for Cube, in a geometrical sense, is not the name of the thing, but of its figure. And whether we can separate number, figure, & dimensions from colour, consistence, & other properties, & affections of things; or, in other words, whether we can form no ideas of number & figure alone; but only of things colour'd & consistent, tangible, & visible, which are of such & such figures & dimensions: certain it is we can abstract from all other properties, & relations of things, or Ideas: & reasoning from number, figure, & dimensions alone, we demonstrate mathematical propositions to be true.

In like manner we can abstract from the thickness of any thing; & contemplating its breadth, & length only, understand what is meant by surface, this body is double in length to that; but that is double in breadth; therefore these Surfaces of them are equal: no matter what their thickness be, or whether, or how they differ in the kind, or degree of consistence, colour & c. The Sides or Surfaces of a body, whose figure is a cube, are plain Surfaces: and the figure of such surfaces is called a Square. They are not parts of the body, but limits of its extension. They are not hard, or soft, or coloured, in a geometrical sense; but long, & broad, & figured: not that we can form ideas of things, which are long, & broad, & figured, but neither consistent, nor coloured, nor tangible, nor visible; but we can reason from the length, & breadth, & figure, abstracting from the thickness, consistence, & colour.

In like manner also we can abstract from both

breadth, & thickness, & acquire the knowledge of a geometrical line: which is long only. Two contiguous chequers of a chase board touch one another in a line. On one side of the line the board is black, on the other it is white: between the black & the white there is no distance, no breadth. they touch in a line; which is neither broad, nor thick, but is long. it no part of the board, it covers no part of it; neither is it a part of the Surface. it is neither on the black, nor on the white: but the limit of the black on the one side, & of the white on the other.

To understand what is meant by a geometrical point, we must go farther, & abstract from length, as well as from breadth, & thickness.

At any corner of a chequer two of the lines which bound it, meet in a point, it length, & breadth, are measured by the breadth of the lines: that is by nothing. It is a point, it has neither length, breadth, nor thickness. It is no part of either of the lines, but a limit to each of them.

Points limit lines, & divide, or distinguish them into parts, lines intersect each other in points, lines, surfaces, & solids touch each other in points, points are in lines, in surfaces, in solids; but are no parts of either, points have no parts.

So lines limit Surfaces, & divide, or distinguish them into parts. Surfaces intersect each other in lines, surfaces & solids touch each other in lines, lines are in surfaces, in solids; but are no parts of them, all the parts of lines are long.

So surfaces limit solids, & divide, or distinguish them into parts. Solids touch each other in Surfaces. Surfaces are in solids; but are no parts of

them, all the parts of surfaces are long & broad, & thick.

The imperfections of our powers, organs, & instruments render our operations in practical geometry imperfect: which is not the case in arithmetic, we are absolutely sure that five cubical bodies are accurately equal, in number, to three pyramidal, & two spherical ones: but we can by no means discover whether this cubical & that pyramidal one be equal in bulk; whether this be a right-lined triangle, & that a circle; whether that be a plain surface, which appears to be so.

What is apparently a right line, may be really a curve; what is apparently a curve, may be a multitude of right lines; what we perceive as one plain, uniform surface, not divided, nor distinguished into parts, may in reality be the surfaces of a multitude of spheres touching, or near to one another, with interstices: both spheres, & interstices too small for our senses.

But from this we feel no hindrance in pure, abstract geometry. We have ideas of lines, & surfaces, equal, greater, less, from things which appear to us as bounded by lines, & surfaces, equal, greater, less the phrase implies this, a body apparently bounded by equal, plain surfaces, signifies that which gives us the Ideas of such limits, what is apparently in motion signifies, what gives us the idea of real motion: we have the same idea of motion from a ship at anchor, when we sail past it, as from a ship sailing past us.

It is the bussiness of practical geometry to find the figures & dimensions of things; of pure abstract geometry to demonstrate properties from assumed figures, & dimensions.

## David Hume, hoy

### I

Se cumple en este año de 1976 el segundo centenario de la muerte de David Hume. Y lo primero que llama la atención de quien quiera hoy registrar el significado de su persona y de su obra es la abundantísima bibliografía que en los dos últimos siglos ha ido acumulándose en torno al gran pensador escocés. Esta circunstancia dificulta en extremo la labor de poner en unas páginas cosas que no sean ya sabidas y que puedan contribuir —en cierta medida, cuando menos— a delinear el perfil humano e intelectual de Hume con mayor claridad. Se da entre nosotros la tendencia justificable de subrayar aquellos aspectos de la epistemología humeana que han hecho de su autor, de entre todos los pensadores del siglo XVIII, el de mayor actualidad en el orden filosófico <sup>1</sup>. La modernidad de Hume, a la que se ha aludido tantas veces, se debe a una doble circunstancia: En primer lugar, la declaración kantiana que reconoce a Hume como el encargado de despertar al de Koenigsberg de sus duermevelas dogmáticas, ha sido, y todavía lo es para algunos, la frase feliz que por sí sola ha dado a Hume un lugar privilegiado en la

---

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

historia del pensamiento de Occidente. El enorme prestigio que la figura de Kant disfruta en la Europa Continental sitúa a Hume en un puesto cuya importancia casi exclusiva radica en ser vía de paso. A fuerza de mirar a Hume desde Kant y de no añadir a la cuenta del primero ninguna otra cifra de importancia, ha quedado el filósofo de Edimburgo, para muchos, relegado a la ingrata condición de pensador transicional en el que rara vez merece la pena hacer un alto.

La segunda circunstancia que explica —con mayor razón, según pienso— la actualidad de Hume, es el tono de algunas filosofías que por el mundo corren en estos tiempos. El moderno positivismo, tan popular en los círculos de la filosofía anglosajona, recurre con no poca frecuencia a Hume, más que a Mill, cuando quiere buscar los indicios de su simiente histórica. Esa busca es legítima, y a ella se han dedicado recientemente no pocos estudios, algunos de indudable valor<sup>2</sup>. Mas, con ser importante, la cuestión de reconocer en Hume un precedente de movimientos filosóficos estrictamente actuales nos pone a pique de volver a las andadas y de transitar por el filósofo escocés sin detenernos apenas en él.

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

---

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

caso, John Passmore ha llamado «las intenciones» de Hume <sup>3</sup>.

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

Como certeramente ha señalado E. C. Mossner, fue nota distintiva de la personalidad intelectual de Hume el no perder nunca contacto con el gran público, a pesar de que muchos capítulos de su vasta obra parecerían deber estar reservados a un reducido grupo de especialistas <sup>4</sup>. Evidentemente, no todos los escritos de Hume, y, en especial, los que componen su filosofía crítica, son fácilmente asimilables para el lector no especializado. Pero sí es posible decir que, en conjunto, es la obra de Hume de un carácter abierto, ausente de hermetismos, y presidida siempre por un alto propósito literario. Es acaso Hume uno de los últimos grandes humanistas que ha producido la cultura europea. Y siendo ésta una nota definitoria de su pensamiento y de su carácter, resultaría pertinente, antes que nada, referimos por un momento a ella.

---

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

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

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

David Hume fue, por encima de todo, un «hombre de letras» —como él mismo se declara en múltiples ocasiones—, cuya función *primordial* no consistió en proponer nuevos modos de afrontar tales o cuales problemas planteados por la ciencia y la filosofía. Se esté o no se esté de acuerdo con su visión del mundo, debe registrarse que ésta estuvo siempre dirigida, en último término, a procurar una solución práctica y una línea de comportamiento al servicio de la comunidad humana. En una sociedad en la que, pese a las estridencias de ciertos grupos de «entusiastas», la moral había perdido su vinculación a la auténtica fe religiosa, Hume se afanó en construir, para bien o para mal, un nuevo có-

digo de valores que viniese a suplantar el que entonces era abrazado por rutina o conveniencia.

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

## II

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

1. Llamemos *Principio de Correspondencia*, en el sistema humeano, aquél que establece la supe-

ditación de las ideas a las impresiones sensibles. La formulación de tal Principio, tal y como aparece en el *Tratado*, es la siguiente:

Todas nuestras ideas se derivan de impresiones simples a las que se corresponden y a las que exactamente representan <sup>5</sup>.

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

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

De esta aplicación del *Principio* podemos concluir que, para Hume, aquellas palabras que tienen significado son palabras que expresan ideas originadas en una impresión. Una idea que *no* ha sido originada por una impresión es, salvo rarísimas excepciones <sup>6</sup>, una entidad dudosa. Y la palabra que expresa una entidad tal es una palabra que carece de significado. Algunas expresiones denotan ideas simples, y otras denotan ideas complejas. Pero como las ideas complejas pueden resolverse en ideas

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

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

simples, todas las expresiones —si tienen significado— han de encontrar esa final correspondencia.

Es importante señalar que este criterio de significación, y aun contando con su simplicidad, ha sido propuesto por insignes representantes del empirismo moderno <sup>7</sup>.

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

Para encontrar el significado de una proposición tenemos que transformarla mediante la introducción de definiciones sucesivas hasta que, finalmente, sólo contenga palabras que no puedan ser definidas y cuyos significados puedan darse mediante una demostración directa <sup>8</sup>.

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

Cada proposición que podemos entender debe estar compuesta de elementos constitutivos con los que nosotros estemos familiarizados <sup>9</sup>.

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

Según Hume, toda última constatación debe ser remitida al comprobante de la experiencia. Ahora

---

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

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

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

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

Por su parte, el *Criterio de Verificación* en esta primera forma establece que el último comprobante de una idea, o de la palabra que sirve para expresarla, habrá de conseguirse mediante la demostración directa de aquello de lo que se habla. Ese será el único modo de garantizar el significado de los términos.

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

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

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

Farhang Zabeeh, en su libro *Hume, Precursor of Modern Empiricism*<sup>11</sup> estudia con detenimiento este particular y llega a la conclusión primera de

---

10 Ejemplo utilizado por Paul Marhenke, *ibid.*

11 Véase nota 2.

que, para Hume, aunque es necesario que las expresiones lingüísticas denoten impresiones, es posible que esas expresiones sean empleadas en un contexto que carece de significado. De la argumentación de Zabeeh nos interesan aquí dos puntos, y a ellos nos vamos a referir brevemente:

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

Con palabras de Hume, la cosa es así:

...ningún *hecho* nuevo puede ser inferido de la hipótesis religiosa; no hay asunto previsto o anunciado; no hay recompensa esperada o castigo temido, además de lo que ya es conocido por la práctica y la observación <sup>12</sup>.

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

Los principios de la metafísica y la teología no se presentan como simples conjeturas acerca de hecho alguno de experiencia, sino como afirmaciones que trascienden esos hechos y son, por consiguiente, acomodables a cualesquiera de ellos. Resultan, por tanto, estrictamente irrefutables o infalsables <sup>13</sup>.

---

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

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

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

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

La parábola continúa, pero no es preciso reproducir más. Lo que con ella quiere decirse es que

14 Cit. por Javier Muguerza, *ibid.*, pp. 321-322.

cualquier cambio en el curso de la naturaleza es compatible con una teoría providencialista. La actitud del explorador B representa la actitud —de rai-gambre decididamente humeana— que consiste en no atribuir a la hipótesis religiosa un carácter de auténtico conocimiento, al no haber modo alguno de verificar las proposiciones que dicha hipótesis contiene.

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

Quando discutimos acerca del curso de la naturaleza e inferimos la existencia de una causa particular e inteligente que concedió primero un orden al universo y que aún ahora lo preserva, abrazamos un principio que es incierto e inútil. Es incierto porque el asunto cae completamente más allá del alcance de la humana experiencia. Es inútil, porque, al derivarse nuestro conocimiento de esta causa, del curso de la naturaleza, jamás podemos, de acuerdo con las reglas del justo razonamiento, partir otra vez de la misma causa para sacar una nueva inferencia, o hacer adiciones al común y experimentado curso de la naturaleza, o establecer nuevos principios de comportamiento y conducta <sup>15</sup>.

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

---

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

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

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

En el párrafo aludido, Hume trata el asunto de las promesas. Y observa que, aunque una expresión como «acción virtuosa» es algo capaz de designar empíricamente una serie de sentimientos amables, la expresión «yo prometo», por el contrario, *no* designa sentimiento alguno. Hume concluye, por tanto, que guardar una promesa no es una virtud natural <sup>16</sup>. Porque «si las promesas fueran algo *natural e inteligible*, debería haber un acto de la mente que se encargara de respaldar la expresión «yo prometo» <sup>17</sup>.

A continuación, Hume procede a formular su prueba; y después de recorrer todas las facultades del alma para ver cuál de ellas es empleada en nuestras promesas, concluye que no hay sentimiento alguno unido a la expresión «yo prometo», y

---

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

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

que, consecuentemente, las promesas son pura y simplemente «invenciones humanas»<sup>18</sup>.

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

Dice Hume:

Con el propósito de distinguir esas dos clases de comercio, el interesado y el desinteresado, hay *cierta forma de palabras* inventada en servicio del primero, por la cual nos obligamos a realizar alguna acción. Esta forma de palabras es lo que llamamos una promesa, que es la sanción del comercio interesado de la humanidad. Cuando un hombre dice que *promete algo*, expresa, en efecto, una resolución de llevarlo a cabo<sup>20</sup>.

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

Una resolución es el acto natural de la mente que las

18 *Ibid.*, p. 516 ss.

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

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

promesas expresan. Pero si no se tratara más que de una resolución en cada caso, las promesas sólo declararían nuestros primeros motivos, y no crearían ningún otro motivo u obligación (...). La expresión de una obligación no es, por lo común, considerada como algo obligatorio; y no podemos fácilmente concebir cómo el uso de una *cierta forma de palabras* sería capaz de causar diferencia material alguna <sup>21</sup>.

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

Se insiste con frecuencia en el carácter psicológico del empirismo clásico y se establece, por otra parte, la grave diferencia que con respecto a él muestran los planteamientos e intenciones del moderno positivismo, del atomismo lógico y de la filosofía analítica. Y eso se resume, sin negar un cierto influjo empirista en los pensadores analíticos, atomistas o positivistas de hoy, diciendo que estos últimos prefieren «dar un sesgo lingüístico, más que psicológico, a su empirismo. Para decirlo en dos palabras, su empirismo no es noseológico —esto es, relativo a la formación de nuestras ideas a partir de la experiencia sensible—, sino *semántico* —esto es, relativo a las condiciones de significación del discurso por referencia al mundo empírico» <sup>22</sup>. Esto, que probablemente es cierto cuan-

21 *Ibid.*, p. 522.

22 Javier Muguerza, *op. cit.*, 363.

do el polo pretérito de la comparación se centra en John Stuart Mill, no parece ajustarse plenamente al caso de Hume. De ahí que, si queremos asomarnos a los que pudieran considerarse como orígenes del Empirismo Moderno, sea preciso insistir en la importancia de Hume.

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

2. Puede decirse, sin grave riesgo de error, que los dos puntos fundamentales sobre los que se centra la noseología del Empirismo Moderno son la búsqueda de un criterio de significados y la radical

distinción entre ciencias puras o formales, y ciencias empíricas. Algo ha quedado dicho sobre el posible influjo de Hume en lo que respecta al primero. Tratemos ahora de ver el papel que corresponde a Hume en lo que atañe al segundo.

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

D. G. C. Mac Nabb, refiriéndose a la división efectuada por Hume en la *Investigación* de 1748, afirma que «ella es la piedra angular del Empirismo Moderno, y su arma principal contra la metafísica racionalista» <sup>24</sup>.

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

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

La firme y clara distinción que (Hume) trazó entre el conocimiento de los asuntos de hecho y otras clases de conocimiento es uno de sus más importantes servicios a la filosofía. Es verdad que, una vez que esta distinción ha sido hecha, parece algo evidente. Pero todos los grandes descubrimientos filosóficos son descubrimientos de lo evidente. El gran filósofo es el hombre que formula antes que nadie, con claras e inconfundibles palabras, y en una forma tan general como sea posible, algo que ha

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

24 D. G. C. Mac Nabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality* (Hutchinson University Library, 1951) p. 46.

sido sabido por todo el mundo en casos particulares. Si después de eso decimos que un filósofo así no nos ha dicho nada nuevo, sólo decimos con ello que tenía toda la razón <sup>25</sup>.

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

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

Para Hume, como es sabido, es la conexión causal el eje que regula el comportamiento de los asuntos de hecho. Y es la visión humeana de la causalidad la pieza de filosofía crítica que, dentro de su vasta obra, ha tenido mayor resonancia. El tema

---

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

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

de la causalidad <sup>27</sup>, tal y como Hume lo entiende, viene a dar en la conclusión de que sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto partiendo de la de otro. La unión constante de una serie de objetos en el pasado, unión de la que hemos sido directa o indirectamente testigos, no es hábil sino para proporcionarnos la experiencia de una repetida sucesión. Por lo tanto, ante expresiones tales como *conexión necesaria* entre causas y efectos, Hume adopta una actitud de alerta y se dispone a ver hasta qué punto responde a una verdadera realidad. La admisión de esa expresión vendría a traer consigo, para aceptar su validez, la atribución a nuestro conocimiento de ciertos poderes que rebasan aquéllos con los que en realidad cuenta. Habiendo establecido que sólo las cualidades sensibles de los objetos pueden aparecer en el horizonte de nuestra investigación, y no encontrando entre ellas ninguna que sugiera la idea de *conexión necesaria*, es preciso averiguar qué clase de malentendido les ha hecho a algunos suponerse poseedores de ella. Según Hume establece, «la razón no puede ver en la causa *nada* que nos permita inferir el efecto». Sin embargo, «concluimos que causas semejantes, en semejantes circunstancias, producirán efectos semejantes». ¿Cómo explicar este fenómeno? El argumento de Hume desembocará en el tema de la *creencia* (belief), tema de capital importancia en el seno de su filosofía. Incapacitada la razón para deducir *a priori* que el comportamiento de las causas ha de ser estable y uniforme en aquellos casos futuros de los que no tenemos experien-

---

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

cia, hemos de entregarnos a la fuerza de la *costumbre*, la cual, en virtud de la innumerable colección de casos pasados que han seguido un comportamiento uniforme, nos fuerza a *creer* que el futuro seguirá comportándose de manera semejante.

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

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

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

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

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

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

---

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

tión parece que habrá de ser también magnetizable. Esta afirmación —resultado de un proceso inductivo— implica una *dependencia*, si se quiere, pero en modo alguno una sucesión.

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

Debo distinguir en la imaginación entre los principios que son permanentes, irresistibles y universales, tales como la acostumbrada transición de causas a efectos o de efectos a causas, y los principios que son cambiables, débiles e irregulares... Los primeros son el fundamento de todos nuestros pensamientos y razonamientos, de tal forma que, sin ellos, la naturaleza humana se arruinaría y perecería. Los segundos, ni son inevitables para la humanidad, ni son necesarios, ni son siquiera útiles para la conducta o la vida; todo lo contrario: se observa que estos principios sólo tienen lugar en mentes débiles... Por esta razón, los primeros son aceptados por la filosofía, y los segundos son rechazados <sup>29</sup>.

---

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

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

Cabría, pues, decir que, aun con evidentes limitaciones, la crítica al método inductivo posee un marcado influjo humeano, y que acaso los planteamientos probabilistas podrían también encontrar sus orígenes en lo dicho por Hume <sup>30</sup>.

### III

Si empleamos la palabra *Metafísica* en su acepción más tradicional, es claro que el trasfondo de la filosofía de Hume es decididamente antimetafísico. Pero no es menos cierto que muchas «cuestiones metafísicas» fueron tratadas por Hume, y que, en ese sentido, podría hablarse —como hace Ferrater Mora refiriéndose a la «metafísica analíti-

---

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

ca»— de una metafísica humeana cuyo contenido se caracterizaría más por el modo como se tratan los problemas, que por los problemas mismos tratados <sup>31</sup>.

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

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

Suele afirmarse la realidad de un yo, del que somos íntimamente conscientes. Y no sólo se afirma su existencia, sino que, con ella, van implícitos dos caracteres que al parecer le son propios y, consecuentemente, inseparables: el de su unidad y simplicidad perfectas. Ambas atribuciones, generalmente aceptadas y mantenidas por todos, son —denuncia Hume— ilusorias. Poniendo de nuevo en funcionamiento el *Principio de Correspondencia*, Hume se pregunta cuál puede ser la impresión que dé origen a la idea de un yo. Y lo primero que se hace patente es la problematicidad que contiene una pregunta semejante. Si se ha establecido —según la doctrina «oficial» de Hume sobre el origen de las ideas— que es una impresión la que tiene que originar toda idea valedera, resulta que en modo alguno concederíamos a la idea del yo el rango de una mera impresión marchita, sino que, más bien, lo concebiríamos como un *algo* referido a diversas

---

31 Véase José Ferrater Mora, *Cambia de marcha en filosofía* (Alanza Editorial, Madrid 1974) pp. 124-125.

impresiones o ideas. Por otra parte, los caracteres de invariabilidad y permanencia que se le conceden al yo están lejos de ceñirse a la nota que acompaña siempre a las impresiones: no hay impresión constante e invariable.

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

El tema de la *identidad personal* en Hume no es otra cosa, por tanto, que una crítica al concepto de sustancia: ¿cómo es posible hablar de la persistencia de un objeto a través de sus cambios? Según Hume, la filosofía tradicional ha fabricado una suerte de ficción que estriba en lo siguiente: con el fin de conservar la unidad en la diversidad, se dice que, a pesar de las apariencias, hay *algo* en la composición de los objetos que no cambia en absoluto. Las dos ideas que quieren conciliarse por medio de este artificio son: a) la idea de un objeto que persiste a través del tiempo sin ningún cambio o interrupción (identidad), y b) la idea de una sucesión de objetos relacionados. Al contemplar esta sucesión, se produce en nosotros un sentimiento muy parecido al que experimentaríamos contemplando o imaginando un objeto incambiable e ininterrumpido. De tal forma, que *sustitui-*

mos la idea de identidad por la de una sucesión relacionada. Y hasta tal punto nos cuesta librarnos de esta confusión, que, cuando reflexionamos sobre ella, no se nos ocurre otra cosa que intentar justificarla inventando un principio nuevo e ininteligible. Hume —decíamos— descarta la validez de esa nueva entidad y concluye que la mayor parte de las disputas en torno al yo-sustancia son puramente verbales.

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

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

Tenemos la idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través de una supuesta variación de tiempo; y llamamos a esta idea *identidad* o *igualdad*. Tenemos también una idea distinta de varios objetos diferentes existiendo en sucesión, y conectados entre sí por una estrecha relación; esto, tras un cuidadoso examen, proporciona una noción tan perfecta de la *diversidad*, que es como si no hubiera modo alguno de relación entre esos objetos. Pero aunque esas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean en sí mismas perfectamente distintas, e incluso contrarias, lo cierto es que, según nuestro modo común de pensar, generalmente las confundimos entre sí <sup>32</sup>.

Según Hume, pues, como una sucesión de objetos implica una serie de los mismos, sería contra-

---

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

dictorio decir que esa serie constituye una unidad. Sobre eso, Penelhum tiene algo que decir:

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

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

2. Los *Diálogos sobre la Religión Natural*, obra que su autor no pudo ver publicada estando aún en vida, contienen las ideas fundamentales de Hume en torno al teísmo especulativo. Este capítulo de la «metafísica humeana», aunque relativamente poco estudiado, es en buena parte responsable de que, todavía hoy, el nombre de Hume sirva para quintaesenciar, a juicio de muchos, la contumacia antirreligiosa. Los ataques a la irreligiosidad de Hume apenas si tienen precedentes en la historia. Pero es lo cierto que, leídos ahora, los *Diálogos* sólo muestran algún que otro pasaje de anticlericalismo y de «tremendismo» antiteológico. Desde lue-

33 Terence Penelhum, 'Hume on Personal Identity', en *The Philosophical Review*, LXIV (1955). Incluido en el volumen *Hume* (ed. por V. C. Chappell, Doubleday, New York 1966) pp. 225-226.

go, no hay en ellos el menor ataque formal a los contenidos de lo que, errónea o justamente, Hume llamaba «la verdadera religión». Como me permití decir en otra parte <sup>34</sup>, sería impropio y falso atribuir a Hume las notas que corresponderían a un filósofo cristiano. Sin embargo, esto está muy lejos de la opinión que aproxima a nuestro autor a lo diabólico, y que podría resumirse, por citar sólo dos ejemplos, en el insulto pictórico que Reynolds dejó en su cuadro *Triumph of Truth over Error* (un Hume retorcido en la desesperación de los condenados se humilla bajo el triunfal James Beattie), y en estos párrafos del Conde José de Maistre:

¿Quién no ha oído hablar de David Hume, *cui non notus Hylas?* (...) Su ponzoña helada es mucho más peligrosa que la rabia babosa de Voltaire. Este ha blasonado, algunas veces por lo menos, de respeto a ciertas verdades fundamentales y ha dicho en cierta ocasión: *Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer* (...) Si ha existido algún vez entre los humanos que han tenido ocasión de escuchar la predicación evangélica un verdadera ateo (acerca de lo cual yo no me atrevo a decidir), es Hume. Siempre que he leído sus obras antirreligiosas he sentido una especie de escalofrío y me he preguntado cómo un hombre al que no le ha faltado nada para conocer la verdad, ha podido caer en tanta bajeza. Me ha parecido siempre que la dureza de Hume, su calma insolente, no podía ser sino el último castigo a cierta revolución de la inteligencia que excluye la misericordia y a la que Dios castiga alejándose <sup>35</sup>.

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

35 Texto citado por E. Tierno Galván, *ob. cit.*, pp. 26-27. Justo es hacer aquí referencia al folleto de George Horne, *A Letter to Adam Smith, L.J. D. on the Life, Death, and Philosophy of his Friend David Hume Esq. By one of the People called Christians* (Oxford 1786). El folleto de Horne es decididamente antihumano, pero escrito en un tono que, salvo raras excepciones, se mantiene a un digno nivel. Aunque yo sólo he manejado la edición de 1786, hay otra de 1776, publicada a las pocas semanas de morir Hume, que dio lugar a la contestación de Samuel Jackson Pratt, *An Apology for the Life and Writings of David Hu-*

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

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

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

---

*me Esq., with a Parallel between him and the Late Lord Chesterfield: to which is added an address to one of the people called Christians* (Londres 1777). La carta de Hume y la Apología de Pratt merecen recordarse por ser los dos primeros jalones de una larga polémica.

que ningún otro, el que nuestra mente estuviese familiarizada con ellos. Somos como forasteros en un país extraño, a quienes todo debe resultarles sospechoso, pues en todo momento corren el riesgo de violar las leyes y costumbres de las gentes con quienes han de vivir y conversar <sup>36</sup>.

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

Argumento tan simple en favor de la *existencia* de una «causa original» está muy lejos, bien es cierto, de satisfacer las exigencias que llevaría consigo la hipótesis religiosa. En realidad, lo que toda religión comporta no es solamente la postulación de dicha *existencia*, sino también los atributos que habrían de convenirle. Y es cualquier disquisición en torno a la *naturaleza* de eso que llamamos *Dios* lo que, según Hume, cae por entero más allá de los poderes con que cuenta la humana razón. De ahí que todo argumento que, propuesto en favor de la existencia de Dios, comporte a la vez la menor caracterización de su *naturaleza*, sea implaca-

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

37 David Hume, *ibid.*, p. 46.

blemente rechazado por Hume. Podría aquí argüirse que, ya desde el momento en que asignamos a la existencia Divina un papel causal, estamos en cierto modo caracterizándola. Hume, que yo sepa, no tiene en cuenta esta posible objeción. Pero, aun concediendo que *ser causa* implicase una determinada *manera de ser*, no es menos cierto que dicha determinación es prácticamente nula, y que nada dice sobre aquellas propiedades y atributos de que suele revestirse el Dios de las religiones. Desde luego, la mera *existencia* de una causa universal no encierra la menor connotación a favor o en contra de que esa causa haya de ser una, o múltiple, o material, o inmaterial, o buena, o mala, etcétera.

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

#### a) *La prueba cosmológico-ontológica*

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

En la infinita cadena o sucesión de causas y efectos, cada efecto particular se ve determinado a existir por el poder y eficacia de la causa que inmediatamente le precedió; pero la totalidad de esa cadena o sucesión eterna, considerada en conjunto, no es determinada o causada

---

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

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

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

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

*Algo existe,*

luego

*Un ser absolutamente necesario debe existir.*

La segunda parte del argumento va en él implícita de modo subrepticio, y consiste en asumir que

39 David Hume, *ibid.*, pp. 111-112.

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

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

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

Al hablar de un «ser necesario», el argumento cosmológico quiere decir «ser lógicamente necesario», i. e., «un ser cuya no-existencia es inconcebible, del mismo modo que es inconcebible el que un triángulo tenga cuatro lados». Y el problema es que el concepto de *un ser lógicamente necesario* es en sí mismo contradictorio, lo mismo que lo sería el de un *cuadrado redondo*. (...) Ninguna proposición existencial puede ser lógicamente necesaria <sup>41</sup>.

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

Como afirma con razón J. Muguerza en el estudio suyo al que hemos venido aludiendo, ésta es la que podríamos llamar crítica *standard* a la prueba cosmológica, hecha desde el Análisis Filosófico. Lo que resulta algo sorprendente es que Smart

---

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

no mencione el nombre de Hume a este propósito, a pesar de que su contra-argumento siga los mismos pasos que la famosa y no poco airada interrupción de *Cleantes* en los *Diálogos*. Apenas sin dar lugar a que *Demea* concluya la exposición del argumento que más arriba recogíamos, el ecuaníme y mesurado *Cleantes* toma la palabra para decir:

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

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

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

42 David Hume, *ibid.*, pp. 112-113.

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

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

### b) *La prueba teleológica.*

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

Mirad el mundo en derredor, contempladlo en su totalidad y en cada parte, y veréis que no es otra cosa que una gran máquina, subdividida en un número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta el grado de rebasar lo que los sentidos y las facultades humanas pueden concebir y explicar. Todas estas varias máquinas, e incluso sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una exactitud que produce la admiración de todos los hombres que las contemplan. La curiosa adaptación de los medios a los fines que puede observarse en la naturaleza se asemeja con exactitud —aunque los excede con mucho— a los productos de carácter humano: ideas, pensamiento, sabiduría e inteligencia. Por tanto, como unos efectos se asemejan a los otros, nos vemos obligados a inferir, siguiendo las reglas de la analogía, que las causas también se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en cierto modo similar a la mente del hombre, aunque en posesión de facultades mucho más poderosas, proporcionales a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por medio de este argumento *a posteriori*, y sirviéndonos únicamente de él, probamos de modo determinante la existencia de una Deidad, y su semejanza con la mente e inteligencia humanas <sup>43</sup>.

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

---

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

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

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

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

Cuando *Cleantes* se niega a admitir que la semejanza entre el universo natural y los productos artificiales convierte en mera conjetura todo empeño en vincular ambos analógicamente, *Filón* amplía su contra-argumento: es cierto que la experiencia nos muestra cómo la materia es organizada y dirigida mediante un plan humano, cuando a partir de ella fabricamos productos artificiales. Los barcos, los muebles, las casas y las máquinas responden, efectivamente, a un diseño inteligente. Pero eso no prueba en modo alguno que el pensamiento haya de ser el principio organizador universal. Además, teniendo en cuenta las limitaciones

44 *Ibid.*, pp. 48-49.

45 *Ibid.*, p. 49.

que padece el entendimiento humano, sería arriesgado e impropio hacer de él —o de un análogo suyo— la causa original de todas las cosas, como si el pensamiento, y sólo el pensamiento, fuese el único principio organizador imaginable. Añade *Filón*, por otra parte, que, al asignar al Hacedor una naturaleza inteligente, caemos en la más gruesa irreverencia, ya que lo revestimos de un atributo humano y hacemos del hombre, queramos o no, la medida de la Deidad.

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

Lo que no suele explicitarse debidamente —a pesar de ser éste el aspecto de mayor valor de actualidad en la crítica de *Filón*— es que la prueba encierra una falacia *lógica*, semejante, en cierto modo, a la que invalida el argumento por la contingencia. El error lógico de *Cleantes* estriba en asumir, siquiera momentáneamente, que la premisa «Los productos artificiales responden a un diseño humano» —premisa a todas luces de carácter sintético, y, por lo tanto, ni más ni menos lógicamente válida que su contraria— es una proposición que puede aplicarse universal y necesariamente a todos los productos artificiales posibles, y

---

<sup>46</sup> Véase Smart, *ibid.*, p. 42 ss.

<sup>47</sup> Tal es el parecer, por ejemplo, de T. E. Jessop, quien censura a Hume por tomar en serio una prueba que, tal y como es expuesta en los *Diálogos*, resulta sobremanera endeble. Es de especial interés, además, la crítica de Jessop a la objeción misma, y su respuesta a la acusación de «antropoformista» que *Filón* dirige contra el argumento de *Cleantes*. Véase T. E. Jessop, Symposium: 'The Present-Day Relevance of Hume's Dialogues Concerning Natural Religion', en *Aristotelian Society Supplementary Volume*, XVIII (1939) 218-228.

(dando por válida la analogía) al universo, tomando éste como producto de un designio divino.

No se entiende bien por qué Hume presta tan detenida atención a este argumento *a posteriori*. Porque si bien es verdad que la prueba parte de un dato fáctico, y, en ese sentido, posee un fundamento observable, la misma condición fáctica de las premisas invalida por principio el rigor lógico de cualquier razonamiento fundamentado en ellas. Como ocurre en todo proceso inductivo, una premisa fáctica resulta siempre insuficiente para, a partir de ella, llegar a la única conclusión *concebible*. Lo cierto es que podemos perfectamente concebir que los productos artificiales *no* sean efecto de una mente organizadora. El mismo *Cleantes* nos advierte —sin reparar luego en su inconsecuencia— que «la materia puede contener en sí misma el principio del orden»<sup>48</sup>. Reconocer esa posibilidad hace *lógicamente* arbitraria (aunque sea de hecho probable) la elección de un principio organizador, en lugar de otro. Antes, pues, de poner en duda la validez de la analogía que el argumento postula, habría que denunciar la falta de una razón suficiente que nos permita preferir el pensamiento a cualquier posible principio ordenador<sup>49</sup>.

---

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

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

## IV

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

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

Aun siendo imposible *demostrar* por procedimientos estrictamente naturales los perfectísimos

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

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

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

---

51 La atención que Hume dispensó a las investigaciones históricas merece un párrafo aparte. Para un lector de hoy, no deja de ser sorprendente que, tanto en la Biblioteca Nacional de Escocia, como en las principales bibliotecas del Reino Unido, los catálogos añadan al nombre

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

En segundo lugar, otra circunstancia presente en el entorno cultural de Hume fue la marcada orientación calvinista de las enseñanzas religiosas, tan al uso en la Escocia de su tiempo. La doctrina de la predestinación, ensombrecida con la imagen tre-

---

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

Sería excesivamente ingenuo pretender que Hume se empeñase en la enorme tarea de componer su *Historia* con la absoluta neutralidad del pensador no comprometido que se limita a reflejar objetiva y friamente una colección de episodios. Es cierto que Hume pudo reclamar para sí la virtud de haber sabido desligarse de las presiones del «poder presente». Pero no lo es menos que, si no tuvo compromiso político alguno, si lo tuvo con su propia misión de intelectual. Y todo intelectual, quiera se o no, ha de poseer un puñado de convicciones que son, precisamente, las que le capacitan para dar sentido a su labor. Se ha hablado tanto del escepticismo de Hume, que cuando a él se hace referencia, parece obligado llevar las cosas más lejos de lo que el mismo Hume quiso llevarlas. No es ahora el momento de detenerse con detalle en la condición, fronteras y significado del escepticismo humeano. Sin embargo, conviene dejar en claro que a Hume le importaba la defensa de algunas ideas, y que en el empeño de defenderlas se le pasó la vida entera. Afirmar que Hume, amparándose en su pretendido escepticismo, pudo volar sobre las cosas sin contaminarse de ninguna de ellas, sería una falsa galantería de la que ni él ni nadie podría beneficiarse. Para Hume, es la ley moderada y justa la garantía de la libertad. Y la libertad es la «perfección de la sociedad civil». Junto a los excesos del poder personal, que suele asumir «más autoridad de lo que las leyes permiten», el otro factor pernicioso para la vida social lo constituyen las «funas del fanatis-

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

Estos dos efectos a que puede dar lugar la actitud religiosa —el fanatismo de grupo y el egoísmo individual— estuvieron muy presentes en el ánimo de Hume, y en ellos se funda su repulsa al modo de vivir de quienes no supieron ver la errónea apli-

---

mo». En frase que ha venido repitiéndose hasta nuestros días y que, desde luego, es la columna vertebral de su *Historia*. Hume dejó dicho lo que habría de dar forma a toda sociedad moderna: que ésta se rija «por leyes, y no por hombres». Esta brevíssima alusión al Hume historiador nos remite a un tema asociado con su labor histórica, que sería oportuno mencionar aquí: a Hume correspondió el acierto de introducir en su *Historia* extensos capítulos en los que, por primera vez, trata de establecerse un nexo entre las condiciones sociopolíticas de las comunidades, y las manifestaciones del arte y del pensamiento. Reunidas en un volumen todas las páginas en las que Hume estudia y analiza a un buen número de autores británicos, el libro resultante sería, sin duda, la primera «Historia de la Literatura Inglesa».

cación de sus creencias. Esta repulsa a la religión no es, pues (contrariamente a lo que suele pensarse), de un carácter teórico-general, sino que, por lo común, está referida a la concreta deformación que, de hecho, padecieron y padecen muchas manifestaciones prácticas de la religiosidad. Es cierto que Hume cargó la mano en los defectos debidos a la religión mal entendida, y que apenas se tomó el trabajo de buscar y, mucho menos, de predicar sus efectos positivos. De ahí que el balance final de su obra sea de marcado carácter secularizante y que la ética humeana rehuya de continuo la menor vinculación a lo sobrenatural.

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

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

---

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

### A lo que responde *Cleantes*:

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

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

Cabría decir aquí que una psicología del temperamento religioso debería tener en cuenta otros aspectos que a Hume, por las razones que fueren, le pasaron inadvertidos; y también quizá fuera legítimo añadir que, aun teniendo razón en lo que afirma, no la tiene del todo en lo que niega. En cualquier caso, es el hecho que la insuficiencia práctica de las religiones estriba, según Hume, en no haber sabido ofrecer a la humanidad una imagen suficientemente atractiva del «estado de las almas separadas», capaz de ayudar al hombre en su

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 165.

existencia cotidiana, y capaz también de eliminar o reducir su miedo ante el fin. Y al ser éstos, evidentemente, los dos únicos ejes en torno a los cuales se origina o se destruye la felicidad de las gentes, fue empresa de Hume la de instaurar con su obra y con su ejemplo un nuevo modo de vivir y un nuevo modo de morir. Por eso es necesario, antes de terminar, decir dos palabras sobre el hombre Hume, sobre su vida y sobre su propia muerte.

2. El 18 de abril de 1776, Hume dejó en unas breves páginas el relato de su vida <sup>55</sup>. Es ese escrito autobiográfico —a excepción de su correspondencia privada— el único texto humeano que posee un contenido abiertamente personal. E. C. Mossner, el más reciente y, sin duda, el más brillante biógrafo de Hume <sup>56</sup> ha calificado *My own life* atribuyéndole las características de ser «en parte una autobiografía, y en parte un manifiesto». *My own life* es, ciertamente, ambas cosas. Su lectura nos presenta a un Hume entregado de por vida a «proyectos y ocupaciones de índole literaria», a excepción de los dos años durante los cuales desempeñó algunos cargos diplomáticos. El ejercicio de las letras y, según confesión propia, «el deseo de

---

<sup>55</sup> Véase David Hume, *My own life*. (Mi vida, trad. esp. de Carlos Mellizo, *Papeles de son Armadans*, n. CXCIV, junio 1972, pp. 309-322).

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

la fama literaria» fueron sus pasiones dominantes. La modestia no fue, ni mucho menos la virtud principal de Hume. Pero hemos de darle crédito cuando nos dice haber sido un hombre «de disposición afable» y «de una abierta, sociable y alegre manera de ser». Tal es, además, el juicio de muchos que lo conocieron.

E. C. Mossner ha insistido una y otra vez en la bondad natural de Hume, y emplea de continuo, cuando a él se refiere, el epíteto de que Hume se hizo acreedor durante su estancia en París: llamáronle sus amigos franceses *le bon David*, y así lo hace también Mossner, presentándonos a un Hume caritativo, pacífico, tolerante, moralmente sincero e intelectualmente honesto. Hay pruebas más que suficientes de que nuestro filósofo fue todo eso. Pero sería impropio caer en el extremo del panegírico, de igual modo que lo sería el unirse a la enconada reprobación contra Hume, que con tanto entusiasmo proclamaron y proclaman sus detractores. La lectura de una buena biografía del *bon David*, como la lectura de *My own life*, nos ofrece la imagen de un hombre enormemente preocupado de su reputación pública, y empeñado en una empresa vital sobremanera arriesgada en su tiempo: la de demostrar al mundo que era de hecho posible vivir al margen del credo cristiano y ser, a la vez, un ejemplo de virtudes humanas. Considerando este intento en su propia circunstancia histórica, pronto se echa de ver que el propósito humeano tuvo mucho de desafío a la opinión establecida y al poder vigente. Entre otras cosas, esta postura inconformista le valió a Hume el no poder desempeñar jamás una cátedra universitaria, a pesar de que fue ése uno de

los mayores deseos de su vida <sup>57</sup>. El compromiso de Hume consigo mismo fue entendido por muy pocos y no fue respetado por casi nadie. El caso de Adam Smith es una notable excepción. Más común fue, sin embargo, el parecer representado por Boswell y los johnsonianos, para quienes la figura de Hume sólo podría entenderse según esta alternativa: si Hume no era cristiano, habría de ser, pese a las apariencias, malévolo; y si era en verdad bueno, habría de ser por fuerza secretamente cristiano <sup>58</sup>. Naturalmente, ninguna de estas dos hipótesis es —que diríamos hoy— susceptible de verificación. Y sólo hubiera cabido aproximarse a la confirmación de una u otra examinando de cerca el último acto de Hume, es decir, su conducta ante el hecho de su propia muerte. De ahí que el trance final del filósofo fuese esperado por todos con inusitada curiosidad.

El 4 de julio de 1776, mientras se firmaba en Filadelfia la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, reunía Hume en su casa a su más próximo círculo de amigos. El objeto de esta invitación era el de celebrar una cena de despedida —de última despedida—. El episodio sólo puede interpretarse como un gesto de elegante vanidad. Los amigos que acudían aquella tarde a la casa de Hume iban a tener ocasión de comprobar con sus propios ojos que, primero, su anfitrión de verdad se encontraba en la antesala de la muerte, y, en segundo lugar, que, aun en tan críticas circunstancias, ni el humor ni la agilidad mental, ni la tranquilidad

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

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

de ánimo lo habían abandonado. Ausente de esa reunión estuvo Boswell. Pero es significativo que tres días después (Hume no moriría hasta el 25 de agosto), guiado sin duda por una mezcla de morbosidad y de «sentido periodístico», el buen Boswell solicitara una entrevista con el filósofo.

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

«No sé cómo —dice Boswell— logré introducir en nuestro diálogo el asunto de la inmortalidad. (Hume) dijo que había dejado de tener creencias religiosas desde que comenzó a leer a Locke y a Clarke. Le pregunté si había sido un hombre religioso durante su juventud, y me contestó que sí (...). Luego dijo abiertamente que la moralidad de toda religión era mala, y me di cuenta de que no estaba bromeando cuando añadió que *siempre que oía decir de un hombre que era religioso, concluía que el hombre en cuestión debería ser un pillo, aunque él sabía de algunos casos en que hombres religiosos eran muy buenas personas* (...). Yo tenía gran curiosidad por saber si Hume se atrevería a persistir en su incredulidad acerca de un estado futuro, aun cuando tenía ya la muerte ante sus ojos. Y quedé persuadido, por lo que dijo y por su manera de decirlo, de que en verdad persistió en su actitud. Le pregunté si no sería posible que existiera un estado futuro. Y él me contestó preguntándome si era posible que un trozo de carbón puesto en el fuego no se quemara; añadió que era una fantasía muy poco razonable pensar que habíamos de existir para siempre (...).

---

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

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

Además del informe de Boswell, hay otros que corroboran el ambiente de serenidad en que transcurrieron los últimos momentos de Hume, y sus finales declaraciones cara a la muerte. El más conocido —y el que habría de dar lugar a una reacción antihumana no del todo injustificada— es la carta de Adam Smith a William Strahan (editor y amigo personal del filósofo), publicada poco tiempo después de haber muerto Hume. Además de su valor estrictamente literario, la carta de Smith posee en grado sumo la virtud de la generosidad. No es, por tanto, ni la carta «oportuna», ni la carta «política» que quizá requerían las circunstancias. Que yo sepa, no se ha insistido suficientemente en lo que ese escrito tiene de noble intento por salvar la memoria del amigo. Pues es lo cierto que en todo este asunto Adam Smith no tenía nada que ganar, y tenía bastante que perder <sup>60</sup>. De hecho, como él mismo manifestó a poco de ser publicada la carta en cuestión, esas páginas dieron lugar a que Smith hubiera de padecer un ataque «diez veces más violento que el que le acarrió el haber criticado todo el sistema comercial de Gran Bretaña».

Ahora, doscientos años después de su muerte, no es necesario subrayar una vez más los excesos

---

<sup>60</sup> La carta de Smith ha sido impresa con frecuencia. Puede encontrarse, por ejemplo, en Greig, *Letters*, vol. II, pp. 450-452.

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