

Naturaleza humana y significado

(Sobre la crítica de Hume al discurso teológico)

Juan Manuel Navarro Cordón

(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen

Tras mostrar que el juicio de Hume para con la metafísica es más matizado de lo que se acostumbra a señalar, se analiza la relación entre la teoría del significado y el concepto, o más bien el problema, de la “naturaleza humana” con el fin de subrayar la importancia de ésta en la explicación de la génesis del significado y en el alcance del principio de copia, para finalmente abordar la relación entre significado y discurso teológico.

Palabras clave: Metafísica, lenguaje, significado, naturaleza humana, discurso teológico.

Abstract

After arguing that Hume’s judgment on metaphysics is more nuanced than it is usually believed, the relationship between the theory of meaning and the concept, or rather the problem, of “human nature” is analysed in order to underline the relevance of human nature to the explanation of the genesis of meaning and to the extent of the principle of copy, so as to finally examine the relation between meaning and theological discourse.

Keywords: Metaphysics, language, meaning, human nature, theological discourse.

“Razonar desde el curso común de la naturaleza y sin suponer ninguna nueva interferencia de la Causa Suprema, la cual es preciso que quede excluida siempre de la Filosofía.”

(Of the Immortality of the Soul, I)

“En los razonamientos teológicos ... somos como forasteros en un país extraño.”

(Dialogues concerning natural religion, I)

“Nuestro aparejo es demasiado corto para sondear abismo tan profundo.”

(Enquiry concerning the human understanding, sec VII, part I).

“El todo constituye un intrincado problema, un enigma, un misterio inexplicable.”

(The natural history of religion, XV)

1. La Metafísica y su estatuto epistemológico

Estos pasajes de la obra de Hume indican con claridad y precisión la actitud del filósofo escocés para con la metafísica. El discurso filosófico que sea en verdad discurso, es decir, que sea significativo, ha de limitarse al orden de la naturaleza y de la experiencia, sin otro criterio y referencia que el de la vida común, negando, por tanto, cualquier apelación a todo cuanto sobrepase dicho ámbito. La Metafísica, y con más razón el discurso teológico, deberán considerarse espúreos, y en cualquier caso ajenos al poder y a la naturaleza de la razón. Es preciso persuadirse muy firmemente de la debilidad y de los estrechos límites del entendimiento y reparar en la incertidumbre y contradicciones en que de ordinario se ve envuelto. “Cuando estas dificultades son expuestas bien a las claras” ¿quién puede tener la suficiente confianza en la frágil facultad de la razón, para tomar en serio sus determinaciones respecto a puntos tan sublimes, tan abstrusos y tan alejados de la vida común y de la experiencia”¹. La falta de significado del discurso teológico no conlleva ni obedece a la inexistencia de su objeto, sino que radica en los límites del entendimiento, en que “nuestro aparejo es demasiado corto para sondear abismo tan profundo”. Dios no se niega, simplemente se excluye, ante la imposibilidad de que nuestro pensar y decir puedan expresarse acerca de

¹ HUME, D., *Dialogues concerning natural religion*, en *The Philosophical Works*, Vol. II, part. I, p. 381., ed. cast., pp. 31-2.

él con el mínimo significado requerido. No es su negación, sino la duda, la suspensión de juicio. La suspensión teórica de juicio no impide, antes bien, incluso favorece el que el hombre, “principalmente nacido, al decir de Hume, para la acción”, pueda “entregarse a ocupaciones y negocios” y “vivir tranquilo”², una vez establecido el sobrepasamiento del tema teológico con respecto a los límites de la experiencia y la vida humana.

Ya con la simple indicación de estos supuestos del pensamiento humeano cabe apreciar el absoluto sinsentido que para él ofrece la metafísica. Tres rasgos o caracteres motivan y fundan la “aversión a la Metafísica”³ que Hume siente. En primer lugar, en cuanto la metafísica “es una inevitable fuente de error y de incerteza” y en la medida en que “no constituye propiamente una ciencia”⁴. Una vez más el ciencismo, en el doble aspecto de que la metafísica tenga que ser ciencia y de que haya de serlo al modo y según el proceder de una ciencia determinada, se ha constituido en la negación de la metafísica, si ésta no se deja reducir al modelo, estatuto o principios epistemológicos establecidos como absolutamente normativos. En segundo lugar, porque la metafísica “hasta ahora sólo parece haber servido de refugio a la superstición”⁵. Sólo la desmedida vanidad humana y los artificios de la superstición han podido originar esta “sofística e ilusión”⁶ que es el pretendido discurso metafísico; y acaso nada tanto como la superstición choque más contra el racionalismo ilustrado. Y por último, porque la filosofía especulativa no es sino unas infructuosas investigaciones”⁷, que no sólo chocan contra la esencial dimensión práctica del hombre, sino que incluso lo desplaza de sus ocupaciones más útiles, siendo así que la utilidad, la práctica y la experiencia de la vida común constituyen un criterio incommovible de auto-
 ridad.

Por todo ello, “los más profundos principios o conclusiones de la metafísica y la teología” no son para Hume sino “paradójicas doctrinas –si pueden llamarse doctrinas”⁸. Y es que ni siquiera la Metafísica cumple los requisitos mínimos de una teoría con sentido, pues en ella, como se dice en el pórtico

² HUME, D., *Enquiry concerning human understanding*, Ed. de Selby-Bigge, Second edition, Oxford, at the Clarendon Press, 1972, pp. 5-13, ed. cast., pp. 37-44.

³ HUME, D., *A Treatise of human nature*. Ed. de Selby-Bigge, Oxford, At the Clarendon Press, 1965. XVIII, ed. cast., I, p. 79.

⁴ *Enquiry*, Sect. I, p. 11, ed. cast., p. 43.

⁵ *Enquiry*, Sect. I, p. 16, ed. cast., p. 48.

⁶ *Enquiry*, Sect. XII, part. III, p. 165; ed. cast., p. 240.

⁷ *Enquiry*, Sect. XI, p. 134, ed. cast., p. 204.

⁸ *Enquiry*, Sect. XII, part. I, pp. 150-151; ed. cast., p. 222.

mismo del *Treatise*, hay “principios aceptados bajo fianza”, se obtienen “consecuencias defectuosamente deducidas de ellos” y luce una “falta de coherencia en las partes y evidencia en el todo”⁹. La deficiencia teórica y epistemológica del discurso metafísico no puede ser, por consiguiente, más grande y escandalosa a la par. De ahí el que las disputas se multipliquen sin término y la inseguridad crezca renovadamente. “En medio de todo este bullicio no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia”¹⁰, es decir, no el ejercicio del entendimiento, de acuerdo con su naturaleza y dentro de sus límites, sino un determinado uso, en rigor, abuso del lenguaje, que enmarañando y confundiendo construye la ilusión de un discurso metafísico. Precisamente por ello, según señala Zabeeh, “una parte considerable de la obra humeana es un esfuerzo por establecer no la falsedad de teorías metafísicas, sino más bien su carencia de significado”¹¹. Se sugiere así el significado como privilegiada instancia crítica de todo discurso, y también del metafísico.

Mas antes de reparar semejante fuente de error y cobijo de superstición, es de singular importancia señalar qué metafísica tenía Hume especialmente en consideración. Una preciosa ocasión se nos ofrece en la crítica que, por boca de Filón se hace al argumento *a priori* sobre la existencia de Dios: “el argumento *a priori*, dice, ha sido pocas veces considerado como algo muy convincente. Ha tenido éxito entre gentes orientadas a la metafísica y acostumbradas a los razonamientos abstractos. Estas gentes, habiendo encontrado en el estudio de las matemáticas que el entendimiento llega frecuentemente a la verdad negando las apariencias y transitando por las tinieblas, han trasplantado este mismo hábito de pensar a cuestiones en las que no debería ejercitarse”¹². El que el argumento *a priori* haya sido propiciado por la metafísica, así como el que ésta haya discurrido sobre el modelo matemático del saber, testimonia cumplidamente que se trata de una metafísica racionalista-dogmática; el argumento ontológico surge en la línea de la metafísica de la esencia, orientada por el saber matemático.

Pues bien, tras dejar constancia de la generalización de un determinado modelo de metafísica, y dada la insuficiencia teórica de su discurso, es preciso establecer su crítica. Y “el único medio para liberar el saber en estos abstrusos problemas es examinar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus facultades y capa-

⁹ *Treatise*, XVII; ed. cast., I, p. 77.

¹⁰ *Treatise*, XVIII; ed. cast., I, p. 78.

¹¹ ZABEEH, F., *Hume, precursor of modern empiricism*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1970, p. 37.

¹² *Dialogues*, part. IX, p. 434; ed. cast., p. 115.

cidad, que no es de ningún modo adecuado para temas tan abstrusos y remotos”¹³. Y precisamente un tal análisis de los límites, del poder y de la naturaleza del entendimiento es lo que constituye la verdadera filosofía y que no es a su vez sino un nuevo modo de entender la metafísica, en este caso, la verdadera metafísica: hay que “cultivar la verdadera metafísica a fin de destruir la falsa y adulterada”¹⁴. La filosofía, la verdadera metafísica, tiene pues una función analítica y terapéutica, ya que ha de descubrir las fuentes y principios que impulsan y guían al espíritu en sus operaciones, así establecer los límites de su función expresiva y significativa, y en consecuencia curar de una vez el mal metafísico. El esquema desde donde se lleva a cabo esta función analítica y crítica del saber y de la metafísica es la “naturaleza humana”. Todas las ciencias están en relación con, se remiten a, y dependen de la ciencia del hombre, “pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos”¹⁵, y sólo tras el conocimiento de la naturaleza humana es posible decidir con fundamento y certidumbre cualquier otra cuestión. Y siendo, por otra parte, la experiencia y la observación el único fundamento para la ciencia del hombre, resulta que el estatuto epistemológico de la verdadera metafísica, así como la instancia crítica de la falsa y adulterada, dependen de la experiencia y de la naturaleza humana. O de otro modo, sólo será significativo aquel discurso que se refiera a la experiencia según los principios de la naturaleza humana. En definitiva, todo depende de la teoría del significado, ya que “el principal obstáculo para nuestro perfeccionamiento en las ciencias morales o metafísicas es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos...; trataremos de fijar el significado preciso de estos términos...; (y así) podremos alcanzar mayor claridad y precisión en sus razonamientos filosóficos de lo que hasta ahora hemos podido obtener”¹⁶. El análisis del lenguaje y del significado se convierte así en el nuevo método del filosofar y en la instancia crítica de la metafísica.

No obstante considerarse un implacable demoledor de la metafísica, demoledor y devastador, arrojando a la hoguera todo libro de teología o metafísica por no ocuparse de razonamientos acerca de la cantidad, el número o sobre los hechos, según el famoso pasaje con que se cierra el *Enquiry*, es preciso mantener que Hume sigue haciendo metafísica, una cierta metafísica; pero sobre todo que “no ha conseguido eliminar del horizonte de sus

¹³ *Enquiry*, Sect. I, p. 12; ed. cast, p. 44.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Treatise*, XIX; ed. cast., I, p. 79.

¹⁶ *Enquiry*, Sect, VII, part. I., p. 62; ed. cast. pp. 110-111.

preocupaciones las eternas preguntas de la metafísica”¹⁷. Y si ello es así, es justamente, y más en un pensador como Hume, por la absoluta ineludibilidad e imposición de las cuestiones metafísicas. Así, es de excepcional importancia esta confesión hecha al término del primer libro del *Treatise*: “Y sin embargo, ¿qué es lo que acabo de decir?, ¿qué las reflexiones extremadamente refinadas y metafísicas tienen poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas si puedo dejar de retractarme de esta opinión y de condenarla...: ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué causas debo mi existencia y a qué condición retornaré?... Todas estas preguntas me confunden”¹⁸. El pasaje no sólo testimonia sobre la ineludibilidad de la metafísica, sino también, y lo que acaso sea aún más importante, sobre el resultado y efectividad del proyecto de establecer la naturaleza humana como el único fundamento. Pero es más, la ineludibilidad no sólo incumbe a cuestiones ontológicas y antropológicas, sino también a problemas estrictamente teológicos. He aquí como muestra este admirable pasaje de los *Dialogues*: ¿Cuántas cuestiones oscuras no se plantean acerca de la naturaleza de ese divino Ser, de sus atributos, sus decretos y su plan de providencia? Tales cuestiones siempre han sido objetos de disputas entre los hombres; y, por lo que se refiere a ellas, la razón humana no ha alcanzado ninguna determinación cierta. Sin embargo, estos temas son tan interesantes que no podemos reprimir la inquietud de tornar a investigar sobre ellas”¹⁹.

Como se ve, pues, el problema de la Metafísica y sus cuestiones son abordadas por Hume de un modo mucho más matizado de lo que de ordinario suele decirse. Y un juicio sobre el alcance y valor de su crítica sólo puede establecerse tras el estudio de lo que constituye su instancia crítica: la teoría del significado.

2. El problema del significado

2.1. El lenguaje como hilo conductor en las cuestiones filosóficas

Hume ha establecido una clara diferencia entre la sensata filosofía y la ilusa y sofisticada metafísica. La filosofía, que ha de procurar la estabilidad, bienestar y utilidad de la vida humana, no es otra cosa que una operación más

¹⁷ RABADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, B.H.F. Ed. Gredos, 1975, p. 313.

¹⁸ *Treatise*, I, part. IV, sect VII, pp. 268-9; ed. cast., I, pp. 420-421.

¹⁹ *Dialogues*, p. 378; ed. cast., p. 27.

regular y metódica sobre la experiencia del vivir: “filosofar... no es nada esencialmente diferente de razonar sobre la vida cotidiana”²⁰. Y sobre las cuestiones de la vida diaria sería imposible mantener la disputa indecisa que desde siempre ha venido acompañando a los discursos metafísicos. Pero si, por el contrario, el objeto de discusión lo constituyen cuestiones que caen fuera de los límites y el poder de las facultades humanas, tales como “la creación y formación del universo, la existencia y propiedades de los espíritus, los poderes y operaciones de un Espíritu universal que existe sin principio ni fin y que es omnipotente, omnisciente, inmutable, infinito e inefable”²¹, resulta imposible llegar a una conclusión determinada. Se requería, pues, establecer un método que delimitase y precisase todo aquello que se pudiera tratar y resolver, a saber, el análisis de la naturaleza, y los límites del entendimiento, y un criterio que demarcase claramente el verdadero del pseudo-discurso y exhibiese las condiciones y fundamentos del significado. En verdad, los límites del pensar no serán sino los límites del lenguaje significativo y no se expresará sino en el lenguaje. Claramente lo ha señalado Zabeeh: “Aquí mantendremos, escribe, que a pesar de que Hume exprese su pensamiento de manera oscura y confusa... su propósito es suficientemente claro y obvio. Al establecer un límite para el pensamiento humano, Hume de hecho está limitando no tanto el pensar –sea lo que sea lo que esto pueda significar–, sino sólo la expresión del pensamiento. Hume nos estaba haciendo reparar en lo que se podía decir significativamente, y lo que podía ser mera palabrería sin sentido”²².

Los límites y condiciones del pensar son los límites y condiciones del lenguaje, de modo que éste viene a convertirse en hilo conductor para abordar y decidir las cuestiones filosóficas. Y es que no todo lenguaje lo es, en verdad, o por mejor decir, no toda palabra expresa una idea o significa algo, pues como se dice en el *Treatise* es habitual que los hombres empleen palabras en lugar de ideas debido a que, por lo común, están tan íntimamente relacionadas que “la mente las confunde fácilmente”²³. De ahí la necesidad de esclarecer el lenguaje y las condiciones de su uso.

El lenguaje puede tanto encarrilar las cuestiones en su verdadera y adecuada dirección, con lo que por ello mismo las dispone para su justo tratamiento y solución, como puede también ponerlas en vía muerta y hacerlas irresolubles, hasta el punto de que la permanencia de los problemas indica un

²⁰ *Dialogues*, part. I, p. 384; ed. cast., p. 369.

²¹ *Ibid.*

²² ZABEEH, J., *o.c.*, p. 339.

²³ *Treatise*, I., part. II, sect V, pp. 61-62; ed. cast., I, p. 162.

deficiente uso y significación falsa de las palabras. “Por la sola circunstancia de que una controversia ha estado largo tiempo en pie y que todavía está indecisa, podemos presumir alguna vaguedad en la expresión y que los disputantes atribuyen diferentes ideas a los términos usados en la controversia”²⁴. Un lenguaje con significados engañosos y falsos ha llevado a los filósofos a “un laberinto de oscura sofística”²⁵.

Y si por cuestiones “filosóficas” convenimos en considerar aquéllas no resueltas, habrá que decir que las cuestiones filosóficas son meras cuestiones de palabras, serán “las disputas verbales que al decir de Filón... tanto abundan en las investigaciones filosóficas y teológicas”²⁶. Por tanto, frente a la metafísica que, embaucada por el mero sonido de las palabras, permanece enmarañada en un lenguaje sin significado, la filosofía sensata ha de ir de las palabras vacías al verdadero y real asunto. Este ir se vería facilitado si los hombres atribuyesen las mismas ideas a sus términos con lo que además se tornaría imposible la discrepancia de opiniones a propósito del mismo tema, y sería dado “decidir la controversia de alguna manera”²⁷. El análisis del lenguaje viene a ser el remedio contra el abuso de las disputas verbales, y el remedio consiste en “hacer definiciones claras, partiendo de las ideas precisas que deben usarse en todo razonamiento y dado a los términos que son empleados un uso estricto y uniforme”²⁸. La nuclearidad del lenguaje en las cuestiones filosóficas y la naturaleza de lo que se entienda por “significado” constituyen, pues, el quicio de la crítica humeana de la metafísica.

La razón de ser de la metafísica no es otra que una incorrecta definición de las palabras, y han sido “los escolásticos, quienes, usando términos no definidos, prolongaban fastidiosamente las disputas sin tocar jamás el punto en cuestión”²⁹. El análisis lingüístico debe estar encaminado, primero, a determinar precisamente el significado de las ideas y clarificarlas, de modo que, en segundo lugar, pueda apreciarse de un modo inmediato la mínima distinción entre ellas, y fijar y mantener, por último, el mismo significado sin ambigüedad y variación. Ello es, hasta cierto punto, fácil en las ciencias matemáticas, en razón de que sus ideas son sensibles y se refieren a la cantidad y el número, pero no lo es tanto, ni mucho menos, en la metafísica, donde las ideas “tienen una tendencia a caer en la oscuridad y confusión a menos

²⁴ *Enquiry*, Sect. VIII, part. I., p. 80; ed. cast p. 133.

²⁵ *Enquiry*, Sect. VIII, part. 1, p. 81; ed. cast p. 134.

²⁶ *Dialogues*, part. XII, pp. 457-8; ed. cast., p. 153.

²⁷ *Enquiry*, Sect. VIII, part. I, p. 81; ed. cast., p. 134.

²⁸ *Dialogues*, part. XII, p. 458; ed. cast., p. 153.

²⁹ *Enquiry*, Sect. II, p. 22, nota; ed. cast., p. 55.

que se tenga gran cuidado”³⁰. El análisis lingüístico deberá resolver todas las cuestiones, y allí donde esto no sea posible, no se deberá tanto a verdaderos problemas filosóficos, sino a pseudoproblemas, que por tanto nunca lo fueron en verdad, o a dificultades del propio lenguaje. Un ejemplo especialmente lúcido a este respecto lo tenemos en la meditación de Hume acerca de la identidad personal, donde acaba diciendo: “Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos”³¹. No sólo es importante reparar, una vez más, en que las cuestiones filosóficas se dejan resolver y no son en verdad problemas, y que los problemas irresolubles no son sino pseudocuestiones impuestas por una significación deficiente del lenguaje, sino además y principalmente, que el propio lenguaje tiene sus límites. Con toda claridad se nos dice en los *Dialogues*: “Hay una clase de controversia que, por culpa de la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas, siempre se ve envuelta en perpetua ambigüedad y nunca puede, por más que se tomen toda suerte de precauciones, y a pesar de que se utilicen definiciones claras, alcanzar un grado razonable de certeza y precisión”³².

Acaso no constituya un pequeño problema para el razonamiento de Hume y su crítica de la metafísica, como otros varios que surgirán en diferente contexto, el que incluso un lenguaje que cumpla todas las condiciones requeridas no pueda evitar cierta ambigüedad y encuentre ciertos límites, que él mismo de alguna manera supera en cuanto los detecta, o mejor él mismo se ve sobrepasado por algo que al mismo tiempo lo funda. Más de momento baste con señalar la excepción al importancia y necesidad de “fijar el significado (*meaning*) preciso de los términos”³³.

2.2. Lenguaje y significado

Y tanto más importante es determinar el significado de las palabras, cuanto no siempre es fácil apreciar la estrecha relación entre lenguaje y conocimiento. Tal fue lo que le acaeció a Locke, quien en su ocupación acerca del entendimiento “no tenía la menor idea, según propia confesión, de que iba a

³⁰ *Enquiry*, Sect. VII, part. I, p. 61; ed. cast., p. 109.

³¹ *Treatise*, I, part. IV, Sect. VI, p. 262; ed. cast., I, p. 413.

³² *Dialogues*, part. XII, p. 458; ed. cast., p. 153.

³³ *Enquiry*, Sect. VII, part. I, p. 62; ed. cast., p. 110.

ser necesario entrar en alguna consideración acerca de las palabras”. Sin precisar su manera de significar, poca claridad podría obtenerse sobre el conocimiento, y en definitiva sobre las cosas. Pero además el análisis lingüístico vendría a disolver muchas pseudocuestiones metafísicas: “Me inclino a pensar que, si se examinaran con mayor cuidado las imperfecciones del lenguaje, considerado, como el instrumento del conocimiento, desaparecerían por sí solas muchas controversias que meten tanto ruido en el mundo”³⁴. También para Hume, como hemos señalado, y en la misma línea, hay que evitar el hablar sin dar a las palabras un significado preciso”³⁵. Al explorar Hume el mundo del discurso, se proponía, como indica Passmore, “fijar los límites del conocimiento en un punto que excluiría la mayoría de las proposiciones religiosas y muchas filosóficas, en tanto que imposibles de conocer, pero que incluiría todas las restantes clases de proposiciones que el sentido común universalmente acepta como cognoscibles”³⁶, es decir, establecer las condiciones de cualquier pregunta significativa acerca del mundo en el sentido de la experiencia común y corriente. Y para ello sólo se requiere definir claramente los términos del lenguaje y serán los términos definidos exactamente los que constituyan objeto de la investigación. La definición deberá “observar dos requisitos: primero, que no contradiga los hechos patentes; segundo, que no sea contradictoria consigo misma. Si observamos estos requisitos y hacemos inteligible nuestra definición estoy persuadido de que todos serán de una sola opinión al respecto”³⁷. Referencia empírica y coherencia lógica constituyen, por tanto, los requisitos del significado: de otro modo no restaría sino emplear términos ininteligibles.

Una tal definición tiene, pues, la gran ventaja de que nos ofrece el significado preciso del lenguaje.

A. *Idea y significado*

Importa mucho mostrar que significado (*meaning*), para Hume, vale tanto como idea (*Idea*), pues de una parte, ello nos permitirá precisar la naturaleza del significado, y de otra, calibrar hasta qué punto la teoría del significado es o puede ser ajena a cualquier instancia psicológica, lo que a su vez habrá de redundar en la valoración que hayamos de hacer de la crítica humeana del

³⁴ LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, F.C.E., Libro III, ca 9, parág. 21, pp. 482-483.

³⁵ *Dialogues*, part. IV, p. 409; ed. cast., p. 74.

³⁶ PASSMORE, J., *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1968, p. 157.

³⁷ *Enquiry*, Sect. VIII, part. I., p. 95; ed. cast., p. 149.

discurso metafísico y teológico. Valgan como muestra algunos pasajes. “Cuando abriguemos, pues, la sospecha de que un término filosófico se emplea *without any meaning or idea* (como es muy frecuente)...”³⁸. Y más adelante, a propósito de su indagación del origen de la idea de fuerza o de conexión necesaria, escribe que “como no tenemos idea de lo que jamás ha aparecido a nuestros sentidos externos o a nuestro sentimiento interior, la conclusión necesaria parece ser que no tenemos por completo idea de conexión o fuerza y que estas palabras carecen de todo significado (*are absolutely without any meaning*)”³⁹. Hay, pues, una cierta relación entre palabra, significado e idea, siendo la primera el elemento constante y permanente que puede ser significativo o no, de ahí que haya que constituirlo en el objeto de investigación; y de ahí también el que el carácter de uno alcance y ciña a los otros: pues “las palabras tal como se las usa vulgarmente traen anejos significados muy vagos, y sus ideas son muy inciertas y confusas”⁴⁰. Pero la instancia decisoria no es la mera palabra, sino el significado, y ni siquiera la idea, ya que puede haber ideas, como la de “Dios”, por ejemplo, a las que les sería muy difícil, si no imposible, encontrar un preciso significado, según tendremos ocasión de ver después. Ello indica, pues, que la idea no es original, ni por tanto, principal, sino que remite a algo otro y distinto; pero incluso también, y ello no tendrá corto alcance, que el mismo significado sería como algo devenido y como resultado desde unas instancias más fundamentales que lo originan y fundan. Queden de momento estos puntos sólo indicados. En cualquier caso, es indiscutible que Hume “usa el término “Idea” para denotar los significados de expresiones lingüísticas. Frecuentemente identifica *significado* con *ideas*, y *hablar sin sentido* con *hablar sin ideas*”⁴¹.

El significado tiene así, dentro del pensamiento crítico y analítico de Hume, un carácter central y de mediación, pues es el gozne entre la experiencia, el razonamiento y, en definitiva, criterio de la validez y claridad del discurso.

“Es imposible, escribe en el *Treatise*, razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento”⁴². Por consiguiente la naturaleza y condiciones del significado se

³⁸ *Enquiry*, Sect. II, p. 22; ed. cast., p. 55.

³⁹ *Enquiry*, Sect. VII, part. II, p. 74; ed. cast., p. 125.

⁴⁰ *Enquiry*, Sect. VII, part. II, pp. 77-78, nota; ed. cast., p. 129.

⁴¹ ZABEEH, J., *o. c.*, p. 39.

⁴² *Treatise*, I, part. III, Sect. III, pp. 74-75; ed. cast., I, p. 177.

muestran en su misma génesis. Una palabra (“causa”, “efecto”, “Dios”, etc) es significativa, mejor, deviene significativa, si, tras un gran porcentaje de “usos y prácticas” de ella, hechos posible en parte por la costumbre (*custom*), encuentra en la experiencia y en las cuestiones de hecho un estado de cosas al que claramente remite la idea que la palabra expresa.

Y “eso es todo”, *nothing farther is in the case*⁴³. Sin embargo, digamos por nuestra cuenta, acaso una tal simplicidad no dé suficiente y cumplida cuenta de la cuestión. En su momento vendremos sobre ello. Expresado de un modo breve y con palabras del *Abstract*, “cuando una idea es confusa, siempre puede –el autor del *Treatise*– acudir a la impresión que ha de hacerla clara y precisa. Y cuando sospecha que a un término filosófico no le corresponde una idea relacionada con él –como ocurre con demasiada frecuencia– siempre pregunta *¿de qué impresión se deriva aquella idea?* Y si no puede producirse una impresión concluye que el término carece totalmente de significado (*is insignificant*)”⁴⁴.

Y para clarificar, de momento, la génesis del significado, recordemos el pasaje clásico con que se inicia el *Treatise*, en su Sección primera titulada: “Acerca del origen de nuestras ideas”:

“Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré *impresiones e ideas*. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos llamar *impresiones*; e incluso bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos”⁴⁵. Y como el entendimiento está limitado en cuanto a los contenidos de que puede disponer para su discurso a “los materiales que nos son provistos por la sensación y la experiencia”⁴⁶, la prosecución en la teoría humeana del significado nos lleva a considerarlo en relación con la experiencia.

B. Experiencia y significado

La referencia del significado a la experiencia es clara, si, como vimos, el significado viene a identificarse con la verdadera idea: el principio de signi-

⁴³ *Enquiry*, Sect. VII, part. II, p. 75; ed. cast., p. 126.

⁴⁴ *Abstract*, ed. Keynes and Saffa, Cambridge, 1938, p. 10.

⁴⁵ *Treatise*, I. part. I. Sect. I. I.; ed. cast., I, p. 87.

⁴⁶ *Enquiry*, Sect. II, p. 19; ed. cast., p. 51.

ficación habrá de ser el principio de la idea, esto es, la impresión, y en último término, la experiencia. La impresión viene a jugar así un papel, en verdad, fundamental en la teoría del significado, y ésta habrá de valer y estar fundada cuanto pueda estarlo la impresión o la experiencia. A primera vista la cosa parece simple y clara, pero a poco que se repare, se mostrará quizá hartamente compleja y muy lejos de la presunta inteligibilidad, como habremos de mostrar. No es del caso entrar aquí en el tratamiento, siquiera mínimo, de la teoría de la impresión⁴⁷. Baste con indicar que la impresión, aspecto o dimensión fundamental de los elementos del conocimiento, representa y ofrece todo el material y contenido del saber, viniendo caracterizada por las notas de simplicidad, originariedad, vivacidad, innatismo y el ser de causas desconocidas. Será este último carácter el que en su momento retendrá nuestra atención.

Lo importante para nuestro caso es que todas las ideas remiten a y son copia de nuestras impresiones. “Cuando analizamos nuestros pensamientos e ideas, por más compuestos o sublimes que sean, vemos siempre que se reducen a ideas tan simples como eran las copias de las sensaciones precedentes. Aun aquellas ideas que parecen más alejadas de este origen, después de cuidadoso examen, aparecen como derivadas de él”⁴⁸. Esta consideración se instituye en norma práctica y metodológica para analizar todos aquellos términos y cuestiones filosóficas sobre los que se tenga la sospecha de que no son significativos. Bastará con “preguntarnos ¿de qué impresión se deriva esta supuesta idea? y si es imposible asignarle alguna, esto servirá para confirmar nuestra sospecha”⁴⁹. Mediante tal proceder se alcanzará claridad y precisión en las cuestiones filosóficas y, a fin de cuentas, vendrán o a resolverse, o a disolverse, ya que no eran sino pseudoproblemas planteados por un mal uso del lenguaje. Pues si las ideas pueden ser confusas, las impresiones están a plena luz y no admiten ambigüedad, proyectándola, en el proceder analítico-reductivo de las ideas a ellas, sobre las propias ideas haciéndoles mostrar su preciso significado. De ahí el que Hume considerase su proceder como “un nuevo microscopio o sistema de óptica”.

Tal método analítico reposa sobre un principio; el principio de copia. Repetido y utilizado innumerables veces en múltiples contextos, vamos a señalar tres de sus expresiones, correspondientes a tres de sus libros. Así, en el *Enquiry* escribe: “Una proposición que no admite mayor disputa es aque-

⁴⁷ Cfr. RÁBADE, *o. c.*, pp. 135-156, y MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, J. Vrin, 1976, pp. 69-101.

⁴⁸ *Enquiry*, Sect. II, p. 19; ed. cast., p. 52.

⁴⁹ *Enquiry*, Sect. II, p. 22; ed. cast., p. 55.

lla que dice que todas nuestras ideas no son más que copias de nuestras impresiones o, en otras palabras, que nos es imposible *pensar* algo que antes no hayamos sentido por nuestros sentidos externos o internos”⁵⁰.

Es decir, todo el contenido y valor significativo del discurso en general se origina y ha de referirse a la impresión o experiencia. Pero además ha de asemejarse a ella y representarla; esto es lo que se resalta en una formulación del principio en los *Dialogues*: “En todos los casos que hemos tenido ocasión de ver, las ideas son copias de los objetos reales, y son meramente imitativas, no arquetípicas”⁵¹. Y a ellas han de remitirse ya sea de un modo mediato o inmediato, según se precisa en el *Treatise*: “Todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones”⁵². Y a continuación recalca: “Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana, y no debemos despreciarlo en razón de su aparente simplicidad”. La importancia del principio de copia y la necesidad de clarificarlo y encontrar sus fundamentos es clara para nuestra intención, si, como piensa Hume, la suerte de la metafísica depende de la ciencia de la naturaleza humana y el primer principio de ésta es la teoría del significado. “No ha podido hacerse descubrimiento más feliz, confiesa Hume, para resolver todas las disputas relativas a las ideas”⁵³, y así, por tanto, por lo que se refiere, por ejemplo, a la idea de “ser”, de “Dios”, etc. Con razón en el principio de copia, se ha visto el antecedente del criterio empirista del significado, y su instancia crítica-negativa con respecto a la metafísica⁵⁴.

Presentado el principio de copia y señaladas sus virtualidades analíticas y críticas, lo que es preciso plantear y dilucidar es su estatuto y justificación, pues este punto constituye una verdadera cuestión disputada en la hermenéutica sobre Hume. De entrada, ya es grave reconocer que las impresiones, con todo lo que ellas significan y están llamadas a jugar en su filosofía, se origi-

⁵⁰ *Enquiry*, Sect. VIII, part. I, p. 62; ed. cast., pp. 110-111.

⁵¹ *Dialogues*, part. VIII, p. 429; ed. cast., p. 108.

⁵² *Treatise*, I, part. I, Sect. I, p. 7; ed. cast., I, p. 94.

⁵³ *Treatise*, I, part. II, sect. III, p. 33; ed. cast., I, p. 126.

⁵⁴ Así, por ejemplo, PASSMORE si bien señalando el distinto carácter de uno y otro: “El principio de verificabilidad de los positivistas (“el significado de una proposición está en el método de su verificación”) es prospectivo, predice. La teoría humeana de la significación es retrospectiva. Para Hume una proposición carece de significado y no se refiere a ideas de (nuestra) experiencia pasada”, *o. c.*, p. 68. Y NOXON escribe: “La modernización del criterio empirista de significado de Hume se puede realizar automáticamente reorientando el procedimiento de contractación o haciéndolo predictivo más bien que retrodictivo.” *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 147. También ZABEEH indicará el carácter de antecedente con respecto al positivismo lógico, si bien evolucionará notablemente sobre todo en el caso de Schlick; Cfr. *o. c.*, p. 54.

nan en el alma de causas desconocidas y que su causa última es perfectamente inexplicable por la razón humana⁵⁵. ¿Cómo justificar entonces la teoría del significado y su referencia a los objetos de la experiencia? ¿cuál es su estatuto epistemológico, y cómo puede constituirse en el criterio único y último de todo discurso con sentido? La extrañeza llega casi a lo incomprendible si se nos dice además que la cuestión del origen de las impresiones en modo alguno es relevante.

¿Qué puede serlo entonces? Acaso la única razón que puede explicar hasta cierto punto el asunto esté en que su origen es, en definitiva, incognoscible por motivos ajenos a las propias impresiones. En tal caso se haría alguna luz en este problema, solo que entonces, y ello es de extraordinaria importancia para la filosofía de Hume y para nuestra presente intención en este trabajo, la teoría del significado se haría mucho más compleja, acaso menos inteligible o racional y remitiría a instancias no estrictamente lógicas ni empíricas, si por experiencia entendemos en este momento el referente de las impresiones de sensación. ¿Qué pensar de esta crucial cuestión? Nuestra respuesta vamos a establecerla en estricta atención a los textos de Hume y en un diálogo con la interpretación que de este problema ofreció Noxon.

Noxon se propone desestimar por incorrecta la interpretación tradicional, defendida entre otros por Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*), Passmore (*Hume's Intentions*) y Flew (*Hume's Philosophy of Belief*), según la cual en el filósofo escocés se daría una reducción de la filosofía a psicología y el análisis lógico y filosófico tendría su fundamento en el psicológico. Para Noxon, por el contrario, la teoría de asociación de ideas es de un tipo totalmente distinto del principio de la copia y no juega ninguna función en relación con él. "Una cosa es, nos dice, proponer una teoría psicológica para explicar determinados hechos de la conducta, y otra, muy diferente, recurrir a los hechos psicológicos a fin de fundamentar una teoría que define el significado de un contexto"⁵⁶. La instancia psicológica, pues, en modo alguno desempeña un papel de fundamento, de alguna manera, en la teoría del significado.

El analista se limitaría a detectar el error y apoyado en el principio de copia haría la crítica de las teorías filosóficas, mientras que el psicólogo explicaría el error apoyado en el principio de asociación, con total independencia del analista y de lo que el principio de copia significa en el conocimiento. Ahora bien, creemos que hay que distinguir dos aspectos en la cues-

⁵⁵ *Treatise*, I, part. I, Sect. II, p. 7. Cfr. etiam 84; ed. cast., pp. 39 y 148.

⁵⁶ NOXON, J., *o. c.*, p. 133.

ción: a) el análisis y la crítica que hace Hume de las teorías filosóficas; y b) el fundamento sobre el que reposa ese análisis crítico, o lo que es lo mismo, su propia teoría filosófica. Y ambas son inseparables, aunque Noxon parece ignorarlo o no considerarlo así. El alcance y valor de lo primero dependerá de lo segundo. Aparte de que el psicólogo y el principio de asociación no se limitan a explicar errores, sino que, como es obvio, contribuyen, y en qué grado, a los principios, posibilidad y valor del conocimiento. El principio de copia tendría como función, al decir de Noxon, y en ello está en lo cierto, aclarar los conceptos e ideas filosóficas y “orientar... hacia los hechos de experiencia inmediata de los que se han derivado los significados de los términos clave”⁵⁷. Pero, aun sin tomar de momento en consideración, primero, que el concepto de experiencia en manera alguna es un concepto claro, preciso y estrictamente “empirista” (en el sentido más vulgar y corriente del término, más de lo que pretende serlo el propio Hume y que en el fondo elabora una noción de experiencia altamente “filosófica”), segundo, que lo que sea la experiencia y el tenerla ya como experiencia depende en una gran medida de instancias psicológicas y principios asociativos, tercero, que difícilmente puede aceptarse así sin más que los significados dependen y derivan de los objetos de la experiencia, según el pasaje famoso, a la vez que escandaloso (no sin embargo incoherente dentro de su pensamiento), ya citado sobre sus “causas desconocidas”; aun sin tomar en consideración estas no insignificantes dificultades, decimos, ni siquiera para el propio Noxon es aceptable ni clara la plena reducción e interpretación estricta y recortadamente empirista del principio de copia, pues difícilmente podría convertirse en principio, ya que no es imposible lo contrario de una cuestión de hecho, y no se podría considerar tampoco como una generalización empírica⁵⁸. Mas tampoco el principio de copia es una proposición lógica, verdadera y necesaria por definición, pues aparte de que tiene un manifiesto carácter empírico, se borraría la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, entre “*matters of fact*” y “*relations of ideas*”... uno de los quicios fundamentales de la filosofía humeana. Antes al contrario, “el principio de copia es una regla de procedimiento. Prescribe una técnica para investigar los términos sospechosos de carecer del significado que se le atribuye en las teorías filosóficas. Se trata de un instrumento metodológico orientado al análisis semántico”⁵⁹. Parece como si Noxon quisiese “instrumentalizar”, “formalizar” tanto el principio de copia y el análisis crítico-semántico, que lo dejase inerte flotando en el aire.

⁵⁷ NOXON, J., *o. c.*, p. 146.

⁵⁸ NOXON, J., *o. c.*, pp. 141-142.

⁵⁹ NOXON, J., *o. c.*, p. 142.

Sin embargo, por nuestra parte pensamos que el hecho de que sea una regla de procedimiento no anula, antes bien exige, la necesidad y principalidad de la experiencia como fundamento y criterio decisorio en que apoyar el análisis, así como de una cumplida teoría que lo justifique. Es claro. El propio Noxon no puede evitar que se le entrecruce el pensamiento de Hume, rompiéndole su lectura. Así cuando señala Noxon: “Su primer principio formula una conclusión inductiva basada, como todas las inducciones, en la relación de causalidad”; o al reconocer que “la teoría de la asociación de ideas que constituye una teoría o hipótesis psicológica genuina (es) esencial para los fines constructivos de Hume”⁶⁰. La cuestión, según juzgamos, no requiere más comentarios.

Que el principio de la copia, en cuanto origen y criterio del significado de las ideas, remite éstas a la experiencia y a las impresiones, parece indiscutible. La experiencia constituye el ámbito y delinea el horizonte sólo dentro de los cuales una idea adquiere significado, y con referencia a los cuales un discurso es significativo. Las funciones de la experiencia son múltiples y todas importantes. Así, y limitándonos sólo a indicar algunas, la experiencia es “la única guía en el razonamiento sobre hechos” y constituye “el criterio último por el que decidimos todas las disputas”; es irrebasable, pues nada ni nadie, “podrá jamás llevarnos allende el curso usual de la experiencia”, y las cuestiones de hecho son “patentes e incontrovertibles”; hace a nuestros principios “más generales y comprensivos” y es el fundamento de la inferencia, etc.⁶¹. Pero es preciso señalar, en primer lugar, que el concepto de “experiencia” no es claro, sino que ofrece algunas ambigüedades y ciertos caracteres que habrán de limitar algo la presunta claridad del criterio empirista del significado; y, en segundo lugar, que la experiencia ni se reduce a, ni se explica desde las meras impresiones de sensación, sino que hay también una experiencia interna cuyo papel en la explicación de la teoría del significado es de singular importancia. Y todo ello es preciso tenerlo en cuenta no sólo para una cumplida intelección de la teoría humeana del significado, sino también, y éste es nuestro presente interés, para apreciar el valor y la racionalidad que acompaña a la crítica del discurso metafísico y teológico.

Es oportuno, pues, señalar, siquiera sea muy brevemente, alguna de las ambigüedades del concepto de experiencia.

⁶⁰ NOXON, J., *o. c.*, pp. 142 y 137 respectivamente.

⁶¹ Estas y otras referencias pueden encontrarse en el *Enquiry*, Sect. X, part. I, 110; Sect. X, part. I, p. 112; Sect. XI, p. 146; Sect. V, part. I, p. 46; Sect. X, part. I, p. 115; Sect. X, part. II, p. 127; Sect. XI, p. 142; ed. cast., p. 169, p. 171, p. 216, p. 88, p. 174, p. 193, p. 212... *Dialogues*, I, p. 384; II, p. 394; VI, p. 417; VII, p. 424; X, p. 441; ed. cast., p. 35, p. 36, p. 51, p. 88, p. 99, p. 127.

C. Ambigüedad del concepto de experiencia

Ya anteriormente y en diferentes contextos hemos ido señalando y recogiendo los problemas y ambigüedades que plantea el concepto de experiencia, en un primer momento el parecer tan simple y claro. Mas no es así, sino antes bien complejo y de límites imprecisos. Rábade ha ofrecido, mediante una comparación y distinción con respecto a Locke, un esquema hermenéutico clarificador del concepto de experiencia en Hume. “En esta comparación entre Locke y Hume, escribe, hay algo que nos parece de extraordinaria importancia para no incurrir en la fácil asimilación del empirismo de ambos filósofos.

Se trata de una diferencia que afecta a lo que llamamos la *experiencia fundamental*, expresión con la que nos referimos al nivel genético originario de los contenidos de conocimiento. Pues bien, mientras que para Locke la *experiencia fundamental* tiene el sentido primario de receptividad, para Hume, tiene el de *inmediatez*. En Locke pertenece básicamente a la *experiencia lo recibido*; en Hume, lo *inmediato*... La receptividad lockeana predispone a un efectivo conocimiento del mundo de las cosas, a cuya influencia causal se debe lo recibido. La inmediatez de Hume predispone a cerrarse en los contenidos de conciencia, haciendo enormemente problemático el acceso cognoscitivo al mundo de las cosas externas”⁶².

En cuanto que la experiencia viene caracterizada no por la receptividad, sino por la inmediatez, la resuelve, en última instancia, en la inmanencia de la conciencia, con la consiguiente limitación al carácter “empírico” del significado. Pero además la experiencia no llega a serlo en la plenitud de su significación sino tras la función de la *Custom* y, por tanto, no se puede entender y comprender su valor sino tras y desde la compleja función asociativa de la naturaleza humana. Por ello precisamente la génesis completa de la teoría del significado exige ampliar y remitir el principio de la copia a la naturaleza humana. Y es que la experiencia es *resultado*, un resultado, que se nos da y presenta de un modo inmediato, por lo que precisamente de alguna manera y también es inmediatez. Al igual que también es *resultado* la propia “naturaleza humana”: de una y otra vale aquello que dice Hume, a saber, que se conocen y son conocidas por sus efectos, pero que sus principios son desconocidos: “Los efectos de estos principios nos son conocidos por la experiencia; pero los principios mismos y su modo de operación son totalmente

⁶² RABADE ROMEO, S., “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume”, *Diálogos*, Rev. del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, año IX, 24, 1973, p. 51.

desconocidos”⁶³. Mas en este punto surgen unos problemas que de momento no procede ni siquiera plantear expresamente. Sólo pretendíamos, constatando la ambigüedad del concepto de experiencia, “debilitar” la unívoca y reducida interpretación “empirista” del significado, e indicar la referencia de éste y de la misma experiencia a la naturaleza humana. Veamos estas cuestiones más detenidamente dentro de la brevedad con que ha de discurrir todo este trabajo.

3. Significado y “Naturaleza humana”

3.1. Insuficiencia del reduccionismo “empirista” del significado

El intento de explicar la teoría humeana del significado mediante la reducción a la experiencia se nos ha mostrado limitado e insuficiente para dar cumplida cuenta de él, no sólo por la ambigüedad misma del concepto de experiencia, sino además porque en todo discurso hay pensamientos e ideas –“ideas (como) las de *poder, fuerza, energía, o conexión necesaria*, a las que nos es necesario referirnos constantemente en todas nuestras disquisiciones”⁶⁴ que manifiestamente tienen un significado y que sin embargo no pueden recibirlo de nuestros sentidos externos. Tal es el caso, ciertamente modélico y privilegiado, de las ideas de conexión o fuerza. Tras no haber podido Hume encontrar en una impresión correspondiente o en los propios objetos el origen que les confiera significado, apostilla: “la conclusión necesaria *parece* ser que no tenemos por completo idea de conexión o fuerza y que estas palabras carecen de todo significado, tanto cuando se emplean en razonamientos filosóficos como en la vida diaria”⁶⁵. La habilidad y fuerza argumentativas de Hume para introducir y plantear el “impasse” nos parece muy expresiva. Si fuese correcta y suficiente la reducción “empirista” del significado, sería de todo punto imposible encontrarle alguno a tales fundamentales ideas. Mas ello no es posible, como lo muestra en la propia experiencia el mismo discurso significativo.

De ahí el alcance de la continuación del texto que acabamos de citar: “Pero aún queda un método para evitar esta conclusión. y una fuente que todavía no ha sido examinada”. El pasaje nos parece definitivo respecto de la génesis y naturaleza del significado. Para que éste quede plenamente expli-

⁶³ *Dialogues*, part. VII, p. 423; ed. cast., p. 98.

⁶⁴ *Enquiry*, Sect. VII, part. I, p. 62; ed. cast., p. 110.

⁶⁵ *Enquiry*, Sect. VII, part. II, p. 74; ed. cast., p. 125.

cado se requiere apelar a otra “fuente” (*source*) que origine y dé significado, distinta de las hasta ahora indicadas, la impresión de sensación y la “experiencia”, y que aún no ha sido examinada. “No consideramos, escribe Zabeeh, que las leyes de asociación que forman parte de la filosofía de Hume, constituyan una teoría lingüística”⁶⁶. Ello nos resulta claro y le parecería de prendas a Noxon. Pero no menos claro que, sin embargo, constituye una condición absolutamente necesaria para cualquier discurso y lenguaje significativo. El significado (idea) remite a la naturaleza no sólo porque hay ideas que sólo llegan a serlo en su referencia a una impresión de reflexión, sino porque, y ello es de singular importancia incluso para el establecimiento del mismo significado de la idea de sensación y de la experiencia, se requiere el sentimiento y la costumbre (*custom*) de (genitivo subjetivo) la naturaleza humana. Y si antes vimos el valor, las funciones y, en definitiva, la tremenda autoridad de la experiencia, no por ello “deja de ser necesario “examinar el principio de la naturaleza humana que otorga esta poderosa autoridad a la experiencia”⁶⁷.

La autoridad, pues, de la experiencia, con todo cuanto ello representa, radica en y la recibe de la “naturaleza humana” como principio, pues en verdad ella es “principio” y “fundamento” según se afirma en la Introducción al *Treatise*: principio de la experiencia de todas las ciencias y, en definitiva, de todo el mundo del discurso y del significado; pero además, y ahondando más en la génesis depende de un principio de la naturaleza humana, es decir, de algo que es principio constituyente de lo que es *ya* la naturaleza humana. “Este principio (*principle*), nos dice Hume, es la costumbre o el hábito”. “Es el único principio que torna útil nuestra experiencia”⁶⁸; y es que a la luz de estas últimas indicaciones hay que entender y se puede inteligir clara y precisamente el significado de la expresión “*the principle of human nature*”: No significa sólo que la naturaleza humana es principio con respecto a la experiencia, sino que la misma humana naturaleza es principiada y llega a serlo desde y por ciertos y determinados Principios.

De este modo, llegamos al último punto de referencia en la génesis y para la mostración de la naturaleza del significado: “la naturaleza humana”; pero además, quizá, abocamos y quedamos al filo mismo de un abismo que se hunde acaso en lo irracional, si no fuese posible acertar a comprender la naturaleza y la legalidad constituyente de esos principios de los que la naturaleza humana es como su precipitado. Lo cual repercutiría, obvio es decirlo, sobre

⁶⁶ ZABEEH, J., *o. c.*, p. 133.

⁶⁷ *Enquiry*, Sect. IV, part. III, p. 36; ed. cast., p. 77.

⁶⁸ *Enquiry*, Sect. V, part. I, pp. 43 y 44 respectivamente; ed. cast., pp. 84 y 86.

la naturaleza del significado y su valor como única y última instancia crítica de todo discurso. Mas de momento sólo buscábamos mostrar la insuficiencia del reduccionismo “empirista” y la necesidad de remitir el principio de copia a las profundidades de la naturaleza humana. Como era de esperar, el propio Hume nos ha dado una fórmula del mencionado principio en que se recoge esta referencia a la naturaleza: “Por tanto, recapitulando los razonamientos de esta Sección (se refiere a la Sección VII: “De la idea de conexión necesaria”, y el lugar no es irrelevante): toda idea es copia de una impresión o de un sentimiento precedentes”⁶⁹.

3.2. La “naturaleza humana”: el problema de su génesis y su racionalidad

Las cuestiones que encierra el presente epígrafe y los supuestos que requiere para su tratamiento son tantos y tales, que sobrepasan con mucho la extensión de este trabajo. Nosotros nos limitaremos a unas simples indicaciones. “La razón es, en su fábrica y estructura internas, algo tan poco conocido para nosotros como lo es el instinto, o la vegetación; y quizá, hasta la vaga e indeterminada palabra “naturaleza”... no sea, en el fondo, más inexplicable”⁷⁰. Esta confesión de Hume, leída desde su teoría del significado, responde ya al problema de la génesis y la racionalidad de la naturaleza humana. Si el término “naturaleza” es vago e indeterminado es porque no se deja conocer desde sus causas y la legalidad de sus principios constituyentes; con razón ha escrito Deleuze, al menos por lo que se refiere a la génesis de la naturaleza humana, que “Hume no manifiesta ningún interés por los problemas de génesis”⁷¹.

Bien es verdad que la costumbre se nos mostró y *apareció* como un principio de (en la duplicidad del genitivo antes señalada) la naturaleza, pero “al emplear esta palabra, escribe Hume, no pretendemos haber dado la razón última... quizá no podamos llevar nuestra investigación más adelante o pretender dar la causa de esta causa, sino que debemos quedar contentos con ella como último principio que podemos señalar”⁷². Ni este principio, pues, es del todo racional, ni su denominación como último quiere decir que “realmente” lo sea, pues “no (es) la razón última” sino que es el último que se puede seña-

⁶⁹ *Enquiry*, Sect. VII, part. II, p. 78; ed. cast., pp. 128-129.

⁷⁰ *Dialogues*, part. VII, p. 423; ed. cast., p. 98.

⁷¹ DELEUZE, G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., 1953, p. 112.

⁷² *Enquiry*, Sect. V, part. I, p. 43; ed. cast., p. 85.

lar. El es, en parte, pues se requerirá también una “impresión presente, el fundamento de la creencia (*belief*). Y en la medida en que la creencia hace referencia a los hechos y cosas existentes, que eran uno de los fundamentos del significado, también éste y su disposición empírica está remitido, al igual que la creencia, a la costumbre. “Si nos contentamos con considerar nuestras creencias, ha escrito Kemp Smith en su importante trabajo *The naturalism of Hume*, como el resultado de las propensiones últimas que constituyen la naturaleza humana, se puede mostrar que en su aptitud para responder a las exigencias de las cosas están tan maravillosamente adaptadas a las necesidades como cualquiera de los instintos animales, pero si por otra parte nos empeñamos equivocadamente en interpretarlas como conclusiones de supuestas inferencias se descubrirá que descansan sobre una masa de contradicciones y de supuestos teóricamente injustificables⁷³.

La naturaleza humana es *devenida* y *resultado*. Como ha señalado muy finamente Deleuze en su excelente libro *Empirisme et Subjectivité*, la cuestión que Hume se propone y trata es ¿cómo el espíritu deviene una naturaleza humana?; pero teniendo en cuenta que del espíritu no se puede hacer un tratado o psicología como si él fuese algo sustantivo, sino, antes al contrario y sólo, “una psicología de las afecciones del espíritu”, siendo uno de los dos modos de afección el pasional. Pues bien, “el fondo del espíritu (lo pasional) es delirio... azar, indiferencia”⁷⁴, no siendo los principios sino el modo como se asocian las impresiones originarias, y el sujeto humano el producto de esos principios en el espíritu⁷⁵. “La naturaleza, escribe Hume en la última parte del libro primero del *Treatise*, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir”⁷⁶.

Pero la naturaleza humana no sólo remite a sus instancias pasionales, psicológicas, sino también a las sociales, y en definitiva, a la historia. Desde esta consideración, la historia no sólo vendría a ser el medio (la mediación) o esquema en que se van descubriendo los principios universales y constantes de la naturaleza humana, precisamente en cuanto en ella se alumbró y constituye, y así nos ofrece el hilo conductor para desentrañar, hasta donde cabe, sus complejidades⁷⁷, sino que también mediante la cultura y la educación se va modelando y determinando; y hasta tal punto es importante para la natu-

⁷³ KEMP SMITH, “The naturalism of D. Hume”, en *Mind*, 1.006, p. 155.

⁷⁴ DELEUZE, G., *o. c.*, p. 4.

⁷⁵ *O. c.*, p. 150.

⁷⁶ *Treatise*, I, part. IV, Sect. I, p. 183; ed. cast., I, p. 315.

⁷⁷ *Enquiry*, Sect. VIII, part. I, pp. 83 y 85; ed. cast., pp. 136 y 138.

raleza humana este hábito cultural-histórico, que a veces llega a superar al de causa y efecto, e incluso tiene “mas peso que los debidos al razonamiento abstracto o a la experiencia”⁷⁸.

Bastan estas indicaciones para poner muy seriamente en duda la racionalidad de la naturaleza, no ya sólo porque la razón en su estructura interna sea casi desconocida, sino también y principalmente porque la naturaleza misma es inexplicable, lo cual no impide, antes bien casi exige, el que la naturaleza mantenga sus derechos y prevalezca contra la razón de un modo, es obvio, irracional. Con todo, un hecho se impone, y es la concordancia entre el curso de las cosas y de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas, concordancia imposible de todo punto de justificar racionalmente, pero que la positividad del hecho (¿acaso no irracional?) obliga a postular una armonía preestablecida: “la naturaleza... ha puesto en nosotros un instinto que impulsa el pensamiento en un curso correspondiente al que ha establecido entre los objetos externos, *si bien ignoramos de qué poderes y fuerzas dependen totalmente este curso y esta sucesión regulares*”⁷⁹. Así se *pasará* de la armonía preestablecida del Teologismo racionalista a la del Naturalismo empirista ilustrado de Hume. Pero ¿cambia ello en algo los límites críticos de tal naturalismo, si, como es el caso, no hay modo de mostrar la racionalidad de la Naturaleza?.

Es, en verdad, desolador el que, como ha sido señalado⁸⁰, “el libro I y fundamental del *Treatise* acabe con la disolución de esa naturaleza humana y con la pérdida del hombre como realidad con consistencia propia”. Mas ¿acaso la disolución de la naturaleza humana no acarrea consigo la disolución del discurso, si es verdad que el fundamento de su carácter significativo reposaba en la naturaleza?. Así parece ser. Al menos Hume confiesa en el *Appendix* que “al revisar con mayor rigor la selección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes”⁸¹.

A propósito de esta disolución del yo y del discurso, a fin de cuentas, del hombre, no queremos resistir a la tentación de recordar un pasaje brillante de *Las palabras y las cosas* de M. Foucault. Hume se propuso crear la ciencia de la Naturaleza humana y sobre ella fundar un criterio del significado con que criticar y negar validez alguna al discurso metafísico. Hoy las ciencias habrían mostrado, al decir de Foucault, la imposibilidad de un discurso sobre el hombre y la irrelevancia teórica e histórica de aquel pasajero y breve

⁷⁸ *Treatise*, I, part. III, sect. IX, pp. 116-7; ed. cast., I, p. 233.

⁷⁹ *Enquiry*, Sect. V, part. II, p. 55; ed. cast., p. 100.

⁸⁰ RABADE ROMEO, S., (1975), p. 310.

⁸¹ *Treatise*, Appendix, p. 633; ed. cast., II, p. 884.

“sueño antropológico”. Parece que Hume, también vio, o al menos sospechó, la imposibilidad de un tal discurso. Mediante la “análítica de la finitud”, “el pensamiento moderno, escribe Foucault, mostrará que las reflexiones sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, en la medida en que valen como analítica de la finitud..manifiestan el fin de la metafísica: la filosofía de la vida denuncia la metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología, y la del lenguaje como episodio cultural”⁸². La cuestión nuestra es cómo critica Hume la metafísica, cuál puede ser el valor de esa crítica, si aparte de la irracionalidad del criterio de significado y de la rota naturaleza humana, tampoco dispone de unas ciencias humanas, en que al menos pretender fundar la negación de la metafísica. Acaso todo esto sea uno de los soterrados y ocultos motivos por los que el propio Hume en algún momento y algunos intérpretes partidarios, han querido ver en la referencia inmediata, directa y exclusiva a una experiencia vulgar y ordinaria, no tamizada por aspectos y principios de la “naturaleza humana”, la sobria y suficiente explicación del lenguaje y del significado, y la única instancia crítica de la metafísica.

4. Significado y Teología

4.1. Lenguaje, imaginación y Teología

Creemos que con razón puede decirse, según propuso Leroy, que los *Dialogues concerning natural religion* “constituyen el testamento filosófico de Hume”⁸³, pues en esta obra están presentes todos los principios de su filosofía y además actuando en su función crítica acerca del problema de Dios. Es un escrito rico y matizado, y debe quedar constancia de que aquí no nos proponemos más que considerar el nervio mismo de la crítica de la Teología y sus supuestos, sin querer ni poder entrar en un estudio de cada uno de sus pasos y aspectos.

Basta la mera inspección conjunta de lo que es y permite el principio de significado y del objetivo del discurso teológico, para ver al punto el fracaso de este proyecto. Pues si la ciencia de la teología natural es “más profunda y abstrusa que ninguna” y si “nuestros criterios de lo verdadero y lo falso no

⁸² FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Ed. Siglo XXI, 1968, p. 309.

⁸³ LEROY, A., *David Hume*, Paris, P.U.F., 1953, p. 61.

pueden aplicarse aquí⁸⁴, es decir, al tema de Dios, pues este nombre carece de significado alguno (*without any meaning*) parece lo más sensato despreocuparse de tales cuestiones tras negar la posibilidad de un discurso teológico: “si nuestras ideas y su alcance, se dice por boca de Cleantes, no son adecuados ni se corresponden con su real naturaleza (Dios), no sé qué queda en este asunto que merezca nos sigamos ocupando de él”⁸⁵. La Teología, y la disputa sobre el ateísmo o el teísmo, no es sino una controversia que no se deja precisar y resolver, ya que en el fondo no admite ningún significado preciso (*admits not of any precise meaning*). En una palabra, para Filón las investigaciones teológicas son “disputas verbales”⁸⁶.

Y sin embargo, como ya señalamos al término del epígrafe primero de este trabajo, el problema de Dios y las investigaciones teológicas son de tal importancia para la razón que ésta no puede evitar ni reprimir la inquietud de volver a investigar sobre ellas. La cuestión es, de momento, explicar cómo esas cuestiones teológicas que, careciendo del más elemental significado, han podido surgir, permanecer e incluso despertar la nostalgia y la necesidad de retornar a su tratamiento; y, en última instancia, la cuestión consiste en saber por qué son asignificativas unas cuestiones que son impuestas por el propio dinamismo e impulso de la naturaleza.

Por lo que se refiere al primer problema, la imaginación, pieza de excepcional importancia en la filosofía de Hume, y otro de los principios de la naturaleza humana⁸⁷, también aquí, en la construcción de la quimera teológica, juega un papel importante. Conviene precisar al respecto que originariamente, es decir, no en cuanto es *ya* devenida, resultado y con una determinada estructura, la imaginación no es en rigor un principio activo y determinante, sino el espacio en que vienen a confluír, organizarse y estructurarse los elementos (impresiones) y principios originarios (cuyas causas de aquellos y de éstos, se nos dijo, eran de todo punto desconocidas) de la naturaleza; y sólo después y entonces, tras su propia génesis, aparece la imaginación como el activo esquema estructurante y regulador de la vida y del discurso, sólo entonces la imaginación, una vez fijada, aparece como “naturaleza humana”. La fijación se hace desde y por los elementos originarios y los principios de asociación; y es así estructurada, como, dentro de esos límites y principios, ella permite y funda un discurso significativo. Es de excepcional importancia reparar y distinguir muy precisamente estos dos aspectos o caras, una relati-

⁸⁴ *Dialogues*, part. IV, p. 380 y part. X, p. 443; ed. cast., pp. 29 y 130.

⁸⁵ *Dialogues*, part. IV, p. 405; ed. cast., p. 69.

⁸⁶ *Dialogues*, part. XIII, pp. 457-9; ed. cast., pp. 153-5.

⁸⁷ MALHERBE, *o. c.*, p. 181.

vamente clara y *habitual*, otra tenebrosamente oscura y extraña: aquella justamente que mira y la remite a los elementos y principios de su génesis. Bella y exactamente lo ha expresado Deleuze: “*Rien ne se fait ‘par’ ‘imagination, tout se fait ‘dans’ l’imagination*”⁸⁸. La imaginación manifiesta en sus habituales resultados y efectos, epistemológicos y vivenciales, una fijeza, orden y estructura. Pero, y cuánta fuerza y trascendencia no cabrá reconocer en ello, “nada hay más libre que la imaginación del hombre, escribe Hume, y aunque no pueda exceder el primitivo caudal de ideas provistas por los sentidos externos e internos, tiene ilimitadas fuerzas para mezclar, combinar, separar y dividir estas ideas en todas las variedades de la fantasía imaginativa y noveltesca. Puede forjar una serie de sucesos con toda apariencia de realidad, asignarles un particular tiempo y lugar, concebirlos como existentes. ¿En qué consiste, pues, la diferencia entre una ficción y la creencia?⁸⁹ Pues bien, precisamente porque la imaginación es muy libre, lo más libre que hay, la imaginación no puede reducirse a, ni consistir sólo en su aspecto y función habitual, sino que guarda y oculta otra cara; es más, justo porque su poder es ilimitado, dentro de los límites de los elementos originarios (por lo demás de origen desconocido y por tanto sin límite genético alguno), lo genuino de la imaginación sería esa su fuerza in-habitual para mezclar, combinar, separar, en definitiva, asociar. Y la pregunta originaria y que habría que hacer no es aquella que formula Hume, pues ella supone y da por bueno el esquema asociativo que lleva a la creencia, sino acaso esta otra: ¿por qué aceptar como única válida y verdadera la asociación habitual de la creencia, y qué razones hay para no admitir como igualmente válido otro posible esquema asociativo si, como es el caso, este procede de la misma fuerza de la imaginación? Esta pregunta obligaría a llevar el problema por vía genética, y ya vimos que no es éste el camino grato ni elegido por Hume, al menos en lo que se refiere a la génesis de la “naturaleza humana”. Estos son los límites del propio discurso de Hume, o que él ha querido imponer al discurso. Pero ha de quedar claro que ellos no son los límites del (genitivo subjetivo) propio lenguaje, pues éste puede sobrepasar la “racionalidad y el significado” establecidos, como lo prueba el mismo hecho de la presunta “ficción o ilusión”, pero además, y de un modo más claro y originario, porque el lenguaje está al servicio, o puede estarlo, de esas otras fuerzas in-habituales de la imaginación. Por qué haya de ser significativo el discurso construido y estructurado según otros principios y fuerzas, si lo es el estructurado por otras fuerzas y princi-

⁸⁸ DELEUZE, G., *o. c.*, p. 3.

⁸⁹ *Enquiry*, Sect. V, part. II, p. 47; ed. cast., p. 91.

pios cuyas causas y razones no son desconocidas, no es una cuestión que pueda responderse con una mínima coherencia. Pues la respuesta de que por instancias pragmáticas y de utilidad para el vivir, no nos parece exhibir una suficiente fuerza teórica ni para anular la fuerza de nuestra pregunta, ni para fundar el discurso considerado como significativo. Con todo esto no pretendemos optar por la otra cara de la imaginación, pues no es nuestra opción lo que está en juego, sino sólo mostrar la irracionalidad teórica de la opción de Hume, y con ello poner un serio reparo al valor del criterio instituido para juzgar todo discurso.

Mas volviendo al plano en que discurre el discurso de Hume, hay que decir que es la *desmedida* (defectuosa, por tanto) *fantasía* (novelesca, en consecuencia; y no simplemente “original fuerza asociativa”) de la imaginación, juntamente con la ayuda del “lenguaje”, la que ha engendrado las verbales controversias teológicas. Mas un lenguaje que ya nada tiene que ver con el lenguaje embridado y domado y que es el verdaderamente significante. A aquel lenguaje gusta Hume de llamarle “elocuencia” (*Eloquence*): “cuando (la elocuencia) llega a su grado máximo» deja poco lugar a la razón y a la reflexión: (se dirige) enteramente a la fantasía o a las inclinaciones⁹⁰. Filón hablará, en su tarea crítica y desmitificadora del discurso teológico, de “la virtud de la elocuencia” y “un gran poder imaginativo”. En la conjunción de ambas se levanta el etéreo castillo teológico hecho con palabras: “los términos ‘admirable’, ‘excelente’, ‘magnífico en grado superlativo’, ‘sabio’ y ‘santo’, son ya suficientes para abastecer la imaginación de los hombres”⁹¹. Y así son totalmente imaginarios todos los productos de esta creación lingüística, de la que es fácil olvidarse y pasar a considerarlos como lo más real y verdadero e incluso a adorarlos: “Os enamoráis de este engendro de vuestro cerebro... Os olvidáis que esta inteligencia y benevolencia suprema son enteramente imaginarias, o, por lo menos, sin ningún fundamento en la razón⁹². Filón llamará a estos productos del hombre “los demonios de su fantasía, sus “enemigos imaginarios”⁹³.

Mas la imaginación no sólo necesita del favor del lenguaje para armar la ilusión teológica; requiere también de la pasión y el sentimiento, ese abismo al que mira su cara oculta y del que ella en su totalidad proviene sin saber cómo y por qué. Baste una sola referencia, para no alargar más este punto: “Cualquiera de los sentimientos humanos, escribe Hume en *The Natural*

⁹⁰ *Enquiry*, Sect. X. part. II, p. 118; ed. cast., p. 181.

⁹¹ *Dialogues*, part. X, p. 435 y part. XI, p. 444. respectivamente; ed. cast., pp. 116 y 132.

⁹² *Enquiry*, Sect. XI, pp. 137-8; ed. cast., p. 207.

⁹³ *Dialogues*, part. X, p. 437; ed. cast., p. 119.

History of Religion, tanto la esperanza como el miedo, tanto la gratitud como el dolor (el ansioso deseo de felicidad, el temor a la miseria futura, el terror a la muerte), puede conducirnos a la noción de una fuerza invisible e inteligente⁹⁴.

En este punto y contexto no podemos por menos de recordar a Feuerbach: “*El misterio de la teología en la antropología*”, así comienza las *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. En cuanto a los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, he aquí su primer párrafo: “*La tarea de la modernidad era la realización y humanización de Dios –transformación y resolución de la teología en la antropología*” ¿Habremos de pensar acaso que Hume ya descubrió aquel secreto de la Teología y que también se propuso, si no la realización, sí la humanización de Dios?.

4.2. Exigencias epistemológicas de un discurso con significado

La crítica humeana del discurso teológico debía comprender, de una parte, cómo ha sido posible su invención y qué fuerzas han cooperado en ello, y, de otra, mostrar la razones teórico-epistemológicas que lo hacen carente de significado. Pasando a esto último y, permítasenos que reiteremos de un modo muy breve y esencial, es oportuno tan sólo indicar las principales exigencias que debe respetar el discurso. Recordemos que, según hemos visto, el modo de proceder de Hume consiste en partir del pretendido núcleo semántico (significado) del término o problema en cuestión (por ejemplo, causa, Dios, etc.), y tratar de verificar su validez según el principio de copia y sus supuestos y exigencias.

Y no se debe olvidar que en el fondo viene todo a radicar en la “naturaleza humana”: sea tenido en cuenta a la hora de enjuiciar la interpretación humeana de tales conceptos (causa, analogía, *progressum in infinitum*: significado) y principios.

A. Acerca de la validez y alcance de la relación causa-efecto, lo primero que hay que decir es que con respecto a su funcionalidad existencial y en el razonamiento teológico, se ha de considerar tal relación como relación natural, ya que en la causa, como relación filosófica, las ideas no relacionadas están ambas presentes, por lo que no hay propiamente inferencia, ni tampoco la impulsión natural a establecer la relación y trascender lo dado, pues la

⁹⁴ *The Natural History of Religion*, Sect. III, p. 318. El paréntesis del texto corresponde a la Sect. II, p. 316.

operación de relación acaece de un modo consciente. Estas precisiones tienen su importancia y alcance a la hora de juzgar la pretensión de algunos críticos (por ejemplo, Noxon) de reducir el análisis humeano a un nivel puramente filosófico e independientemente de su relación a la naturaleza humana, con todo lo que esto lleva consigo, según ya hemos mostrado. Es indiscutible que la relación causal se basa en la experiencia: “el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*”⁹⁵. Mas ello no es suficiente, pues de una parte ha habido que considerar como un “principio general” el que “en ningún objeto se puede descubrir una conexión”⁹⁶ y además, y por ello, quedaría sin explicar el tercer aspecto, junto a la contigüidad y la sucesión, de la causalidad, el de la conexión constante. Para la comprensión de este tercer momento se requiere apelar a la naturaleza humana. Precisamente por ello la causalidad “es algo mental”⁹⁷. Aun así y todo, “en ella se fundamentan nuestros razonamientos sobre los hechos y las cosas existentes. Sólo por medio de ella podemos lograr alguna memoria y los sentidos”⁹⁸. Bastarán estas indicaciones a propósito de la ineludible exigencia epistemológica que es la relación causal para poder predecir cómo quedará tras su aplicación el discurso teológico, mas también bastarán estas indicaciones sobre su última radicación y naturaleza para poder decidir a propósito de su racionalidad y lo acertado de la interpretación humana de este principio.

B. Junto a la relación de causalidad, presenta el principio de semejanza o razonamiento por analogía la misma exigencia de necesidad para el razonamiento sobre hechos, y es de una singular importancia en el argumento teleológico. Acaso uno de los pasajes más claros y completos sobre las condiciones y naturaleza de este razonamiento analógico sea el comienzo de la sección séptima del *Enquiry*, por lo que nos limitaremos a recordarla, ya que en este punto del trabajo no requerirá más explicación. Dice así: “Todos nuestros razonamientos sobre hechos se fundan en una especie de analogía que nos hace esperar, de cualquier causa, los mismos sucesos que hemos visto resultar de causas similares. Si las causas son enteramente similares, la analogía es perfecta y la inferencia extraída de ellas se considera como segura y concluyente... Pero si los objetos no poseen una similitud tan exacta la analogía es menos perfecta y la inferencia es menos concluyente, aunque todavía

⁹⁵ *Enquiry*, Sect. IV, part. I, p. 27; ed. cast., p. 64.

⁹⁶ *Enquiry*, Sect. X, part. I, p. 111; ed. cast., p. 170.

⁹⁷ RABADE ROMEO, S., (1975), p. 225.

⁹⁸ *Enquiry*, Sect. VII, part. II, p. 76; ed. cast., p. 127.

tiene alguna fuerza, según el grado de similitud y semejanza”⁹⁹. El razonamiento analógico exige unas condiciones y presenta unos límites que el argumento teleológico no puede cumplir y que además hacen al razonamiento, por sus límites, irrelevante y a fin de cuentas inútil para las pretensiones del argumento, según veremos,

C. Tanto en la relación causal, en cuanto relación natural, como en el razonamiento por analogía, tiene lugar, en virtud precisamente de que sólo es dado y presente un elemento de la relación, una marcha o progreso desde este presente a aquél que se trata de inferir. También Hume, al igual que la tradición metafísica, negó la posibilidad de un “*progressus in infinitum*”, pues ello haría imposible toda inferencia y a fin de cuenta toda creencia. Pero la imposibilidad de un “*progressus in infinitum*” significa también que no se puede trascender el orden dado o el mundo de los hechos de experiencia, no sólo porque ya lo impiden, mediante otras razones, el principio de la relación causal y el razonamiento por analogía, sino además porque en tal caso no se dispondría de una impresión o sentimiento presente, que es una de las condiciones necesarias para que haya creencia (*Belief*). Y es que con la negación de la creencia se derrumbaría todo el mundo del discurso acerca de cuestiones de hecho (*matters of fact*). “Si se pregunta, escribe Hume, por qué se cree cualquier hecho que se encuentra, se debe dar alguna razón, y esta razón será algún puro hecho conectado con él. Pero como no se puede proceder de esta manera *in infinitum*, por último se debe terminar en algún hecho que está presente en la memoria o en los sentidos o se debe conceder que la creencia carece por completo de fundamento”¹⁰⁰. Tal será el caso en el discurso teológico.

4.3. Sobre la cognoscibilidad de la esencia y existencia de Dios

Si bien nos parece claro que es Filón quien más fielmente refleja el pensamiento de Hume, es en la dialéctica y recíproca matización y precisión del diálogo entre él, Cleantes y Demea como se van configurando las tesis humeanas. Tesis que habrán de ir mostrando, con una meticulosidad que es imposible seguir aquí, la inconsistencia teórica de lo que podríamos denominar el “ontologismo fideísta” y el “teísmo experimental”. Según el primero, defendido por Demea, el verdadero problema teológico no es la existencia de Dios, que parece susceptible de ser demostrada de un modo *a priori* a partir de su propio concepto, sino la naturaleza, esencia y atributos del ser divino,

⁹⁹ *Enquiry*, Sect. IX, p. 104; ed. cast., p. 162.

¹⁰⁰ *Enquiry*, Sect. V, part. I, p. 46; ed. cast., p. 88-89.

“incompreensible y desconocido para nosotros, debido a las imperfecciones del entendimiento humano”¹⁰¹. Este fideísmo místico esencial se verá replicado por el “racionalismo” optimista respecto de la esencia divina que mantiene el “teísmo experimental”: la naturaleza divina puede ser conocida a partir del “antropomorfismo” y mediante el razonamiento analógico. Mas el antropomorfismo aboca a resultados opuestos a los que buscaba; en efecto, dejando a un lado la generalización indebida de alguno de los cuatro principios conocidos (uno de ellos, la razón) del universo, ya que sólo se han mostrado útiles en un ámbito muy reducido, y la burda e injustificable parcialidad de que, procediendo así, nos hacemos nosotros los hombres el modelo de todo el universo, sin tomar en consideración, decimos, estos no pequeños escollos, el antropomorfismo, al basarse en una analogía entre los hombres y Dios, y estando la fuerza probatoria e inferencial de la analogía en una estrecha semejanza entre los elementos de la relación analógica, por fuerza tiene que renunciar a otorgar la infinitud a cualquiera de los atributos de la deidad”¹⁰²; y negar también la perfección y la unidad divinas, hasta el punto incluso de tener que pensar a Dios como un niño o un Dios viejo, lo que en cualquier caso vendría a significar la temporalidad de Dios con cuanto ello significa. Y haciendo de Dios un ser finito y semejante al hombre, ya ni es Dios ni se habla acerca de Dios. El único modo de obviar esta absurda conclusión sería afirmar una distancia infinita entre el hombre y Dios, abandonar la tesis antropomórfica. Más justo en este caso, no tendría aplicación y validez el razonamiento por analogía y sería imposible todo discurso sobre la esencia y atributos de Dios. El lenguaje (logos) de la teología no tiene más alcance y poder que los que son propios del lenguaje humano. Por tanto, apuntilla Filón, “cuidémonos muy mucho de pensar que nuestras ideas corresponden en modo alguno a sus perfecciones”¹⁰³.

Toda esta disputa puede disolverse como sin sentido y concluirse de una vez mediante un razonamiento: primero, nuestras ideas no llegan más lejos de lo que alcanza la experiencia (según el reza el principio de significado e impone el carácter fontal e irrebalsable de la experiencia); segundo, no tenemos experiencia de los atributos ni de las operaciones divinas (como sería preciso; y es obvio que no es ese el caso, cegada la vía ontologista y mística: “nos es imposible, se lee en la sección décima del *Enquiry*, conocer los atributos o acciones de ese Ser de otra manera que por la experiencia que tenemos de sus producciones en el curso habitual de la naturaleza”, y ese curso y

¹⁰¹ *Dialogues*, part. II, p. 390; ed. cast., p. 44.

¹⁰² *Dialogues*, part. V, pp. 412-3; ed. cast., pp. 80-81.

¹⁰³ *Dialogues*, part. II, p. 391; ed. cast., p. 46.

los principios epistemológicos de esa experiencia impiden sobrepasar y trascender aquél y ésta); tercero, la conclusión no puede ser sino el agnosticismo esencial. Y no otra suerte le espera a los llamados atributos morales tras la consideración del hecho del mal y la constatación de que pudo ser evitado por un ser divino, pues no son aceptables, los subterfugios y “suposiciones arbitrarias” siguientes: “este es sólo un punto” si se le compara con el universo; esta vida es un momento, si se la compara con la eternidad. Los males presentes, por lo tanto, son rectificadas en otras regiones y en algún futuro período de existencia”¹⁰⁴. Por tanto, hay que considerar a todo discurso sobre la esencia y atributos de Dios como carente de significado, en la misma medida en que lo es la idea de Dios: en cuanto “al Ser supremo”, “su significado... es totalmente incomprehensible, y nuestra naturaleza no nos permite alcanzar idea alguna que se corresponda en lo más mínimo con la inefable sublimidad de los atributos divinos”¹⁰⁵. La idea de Dios, que como toda idea ha de tener una impresión correspondiente, “surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestro propio espíritu”, pero justo al no reflejarla correctamente, convirtiéndola en una auto-proyección imaginativa que no respeta los principios asociativos habituales, “y al aumentar ilimitadamente estas cualidades de bondad y sabiduría”¹⁰⁶, Dios es una pseudo-idea.

El que Hume esté en contra del antropomorfismo y a favor, hasta cierto punto, del misticismo fideísta, no quiere decir que comparta la opinión de que la existencia de Dios no es, por clara y resuelta, problema, pues, como señala al comienzo de la sección doce del *Enquiry*, ningún tema ha despertado más razonamientos filosóficos que el que se refiere a la existencia de Dios. No hay, en verdad, una sola pieza o principio fundamental y necesario para la prueba de la existencia de Dios que no haya sido abordado y reinterpretado por Hume y juzgado inválido para aquel proyecto de teología existencial. Así, hay que considerar de todo punto desmedido el argumento ontológico o *a priori*, por más que a Demea le parezca “simple y sublime”. Tal argumento supone a Dios como un Ser necesariamente existente, radicando y siguiéndose la necesidad de su existencia a partir de la infinitud intensiva y extensiva de su esencia o naturaleza, y por tanto, “no puede suponersele inexistente sin incurrir en una expresa contradicción”. Se da aquí, como por lo demás era de esperar en un argumento que surge y se alimenta de una metafísica esencialista orientada por el saber y el método matemáticos, un injustificable traspaso de las “*relations of ideas*” a las “*matters of fact*” y confusión del pro-

¹⁰⁴ *Dialogues*, part. X, p. 441; ed. cast., p. 127.

¹⁰⁵ *Dialogues*, part. III, p. 405; ed. cast., p. 68.

¹⁰⁶ *Enquiry*, Sect. II, p. 19; ed. cast., p. 52.

ceder analítico y sintético. La incoherencia y absurdo epistemológicos del argumento son tales que apenas se requieren para su refutación unas breves y precisas indicaciones. Bastará con observar que “hay un absurdo evidente en pretender demostrar un asunto de hecho, o en intentar probarlo mediante argumentos *a priori*. Nada puede demostrarse, a menos que su contrario implique una contradicción. Nada que puede 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 no existencia implique una contradicción. Consecuentemente, no hay ningún Ser, cuya existencia sea demostrable”¹⁰⁷. Y con esto está a la par dicho y decidido todo con respecto al argumento *a priori*. La expresión que constituye su nervio y su puesto, a saber, *existencia necesaria*, carece de significado, o para ser exactos, su significado “*no es consistente*”, ya que si bien “existencia y necesidad” son términos significativos en cuanto remiten fundamentalmente a los ámbitos del conocer, lo que carece de significado, a causa de una incoherencia (in-consistencia) lógica, es la conjunción y conjugación de ellos. Que es lo que sucede en el argumento *a priori*.

Así pues, el único argumento acerca de la existencia de Dios que merece considerarse es para Hume aquél que “deriva del orden de la naturaleza”, es decir, un argumento *a posteriori*, justamente aquél que toma como punto de partida “señales de inteligencia” y “finalidad”¹⁰⁸, es decir, el argumento teleológico. Con él sólo Cleantes cree poder demostrar la existencia de Dios. En su formulación más precisa vendría a decir que “el orden y arreglo de la naturaleza, la curiosa ordenación de las causas finales, la clara utilidad e intención de cada parte y órgano declaran por sí mismas en el más claro idioma la existencia de un autor o causa inteligible”¹⁰⁹. Examinadas ya más atrás las dificultades de una teología esencial, habiendo de poner, por tanto.. serios reparos a poder concebir fundadamente a la Causa Suprema como inteligente, el aspecto existencial de la prueba no tendrá más éxito, pues requiere de los servicios y validez “metafísica” del principio de causalidad y del razonamiento por analogía. En efecto, el argumento se basa en dos principios: a) “efectos semejantes requieren causas semejantes”, y b) “allí donde se observe que varias circunstancias conocidas son semejantes, también hallaremos que las desconocidas habrán de ser semejantes”¹¹⁰.

¹⁰⁷ *Dialogues*, part. IX, p. 432; ed. cast., p. 112.

¹⁰⁸ *Enquiry*, Sect. XI, p. 135; ed. cast., p. 205.

¹⁰⁹ *Dialogues*, part. IV, p. 410; ed. cast., p. 76.

¹¹⁰ *Dialogues*, part. V y VI, pp. 411 y 416; ed. cast., pp. 78 y 86.

Pues bien, a las exigencias y límites del principio de causalidad y de la analogía ya indicados (Cfr. 4.2) hay que añadir en este momento algunos otros. En primer lugar, que causa y efecto deben estar en una estrecha proporción, enteramente ajustados y sin atribuir a la causa ninguna otra cualidad que la estrictamente necesaria para producir el efecto. Ello significa la absoluta inmanentización de Dios y su radical finitud esencial. Pero, en segundo lugar, y sobre todo, es que, basándose el razonamiento por analogía en observaciones múltiples de experiencia y de múltiples casos, “nadie, escribe Hume, que razone correctamente se permitirá hacer inferencias partiendo de un solo hecho”, Y es este carácter *único* el que concurre en el caso de la relación mundo-Dios, a diferencia de lo que sucede con respecto a las casas y los arquitectos que las han proyectado, cupiendo reconocer en ellas la finalidad proyectada y, por tanto, en ellas inferir la existencia de éstos. “Sería imperdonable temeridad juzgar acerca de todo el curso de la naturaleza por un solo experimento, por más preciso y cierto que fuese”¹¹¹. No ha de extrañar, por tanto, que Hume proclame que el principio del argumento teleológico, y éste mismo, en consecuencia, sea “incierto e inútil” (*uncertain and useless*)¹¹²; lo primero, porque cae del todo fuera del alcance de la experiencia humana; y puesto que no ofrece saber alguno de esa causa divina, ni cabe establecer a partir de ella nuevos principios de conducta, es inútil. Esta misma atención al mundo y este retornar y mantener la mirada en el vivir común y práctico, se ven impuestos desde la misma imposibilidad de un “*progressus in infinitum*” ya que no siendo legítimo epistemológicamente detenerse en Dios, “sería mejor, con las palabras de Filón, no mirar más allá del mundo material que tenemos ante nosotros”¹¹³, con lo que, si bien reparamos, la experiencia se establece como principio de razón suficiente de todo lo real. A todo esto hay que unir un par de consideraciones que hacen todavía más difícil, si cabe, una fundada inferencia en el argumento. La inferencia teleológica, y mediante el razonamiento por analogía, no deja de tomar en consideración ciertos grados de ser o de cualidad en los atributos. Pues bien, en esta cuestión, y “por culpa de la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas”, la disputa no se puede resolver, “porque los grados de estas cualidades a diferencia de los que tienen lugar cuando se habla de la cantidad o el número, no son susceptibles de una medida exacta que pudiera ser el punto de referencia de toda la disputa”¹¹⁴. El pasaje es instructivo acerca de la principalidad del

¹¹¹ *Enquiry*, Sect XI, p. 139; y Sect. VII, part II, p. 74; ed. cast., pp. 208 y 125.

¹¹² *Enquiry*, Sect. XI, p. 142; ed. cast., p. 211.

¹¹³ *Dialogues*, part. IV, p. 408; ed. cast., p. 73.

¹¹⁴ *Dialogues*, part. XII, p. 458; ed. cast., pp. 153-4.

lenguaje en la crítica humeana de la Metafísica, sobre el carácter privilegiado y modélico que, una vez más, ha tenido en Metafísica el saber matemático, y con respecto a la esperada y normal inviabilidad de un planteamiento en la línea de la esencia, y de la formalidad (*quantitas essentiae*) que lleva consigo a las cuestiones ontológicas y teológicas. Y la segunda consideración, en fin, se refiere a que va también contra las reglas de la analogía el razonar a propósito del mundo y de Dios desde las limitadísimas intenciones del hombre. El antropomorfismo es insensato e inconsistente.

Están a la vista, pues, el cómo y los resultados de la crítica humeana a la Teología hecha desde una comprensión del lenguaje y del significado íntimamente enlazada con una interpretación de la naturaleza humana.

Desde sus principios el discurso teológico es, al igual que el estrictamente ontológico, “sofística e ilusión”. “Por mi parte, confiesa, y es su última palabra, os he de decir que un sistema de Teología tan arbitrario no es mejor que la absoluta carencia de sistema alguno”. Por tanto, “una total suspensión del juicio parece ser aquí la solución más razonable”¹¹⁵.

Obras de Hume

A Treatise of human nature, Ed. de Selby-Bigge, Oxford, At the Clarendon Press, 1965. *Tratado de la naturaleza humana*, edición preparada por Félix Duque, (1977), Madrid, Editora Nacional, 2 vols.

Enquiry concerning human understanding. Ed. de Selby-Bigge, Second edition, Oxford, At the Clarendon Press, 1972. *Investigación sobre el entendimiento humano*, traducción de Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, Losada, 1945.

Dialogues concerning natural religion, en *The Philosophical Works*, Edited by Thomas Hill GREEN and Thomas Hodge GROSE, in 4 volumes, Volume 2, Scientia Verlag Aalen, 1964. *Diálogos sobre la religión natural*, traducción de Carlos Mellizo, Buenos Aires, Aguilar, 1973.

The natural History of Religio, en *The Philosophical Works*, ed. cit. volume IV.

Of the Immortality of the Soul, en *The Philosophical Works*, ed. cit. volume IV.

Abstract, Ed. Keines and Saffa, Cambridge, 1938.

Antología. Edición de Vicente Sanfélix. Barcelona, Textos cardinales. Ediciones Península, 1986.

¹¹⁵ *Dialogues*, part. V, p. 415, y part. VIII, p. 430; ed. cast., pp. 84 y 109.