

ILUSTRACIÓN Y CRITICISMO. ACERCA DEL SENTIDO DE LA CRÍTICA DE HUME A LA METAFÍSICA

José EGIDO SERRANO
Universidad Carlos III de Madrid

A quien intenta estudiar con cierta detención el decurso del pensamiento de los filósofos que suelen ser tenidos como representantes destacados del espíritu ilustrado moderno, sobre todo quizá de los británicos, no puede dejar de ocultársele la importancia que en ellos suele adquirir —unas veces de modo más tímido e implícito y otras de manera explícita y claramente formulada— la crítica a todo lo que signifique la afirmación de una cierta vigencia y viabilidad del conocimiento metafísico. Antes, pues, de acometer ninguna valoración más o menos global de las propuestas de los filósofos de la Ilustración (propuestas constitutivas, en gran medida, del perfil de nuestro propio pensamiento como herederos más o menos críticos de la misma Ilustración), quizá sea oportuno —e incluso estrictamente ineludible— recordar las razones de quienes más decisivamente dieron por cerrado, para una conciencia lúcida y moderna, el camino a todo conocimiento metafísico.

Entre ellos ocupa sin duda un lugar de muy merecida preeminencia David Hume, «quizá el más agudo y destacado de todos los escépticos», al decir de Kant¹. Como considera el mismo Kant, «vale la pena [...] exponer el curso de sus inferencias, así como los errores de un autor tan clarividente y estimable, errores que, después de todo, se han producido en la búsqueda de la verdad» (Ibid.).

¹ Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 764, B 792. (Versión española de P. RIBAS: Madrid, Alfaguara, 1978).

a) Carácter no propositivo de la razón humana

Evidentemente no podemos ni debemos aquí llevar a cabo una exposición general de la filosofía de Hume², pero sí tenemos al menos que hacer una alusión suficientemente comprensible a las razones y argumentos (y las consecuencias) de su rechazo de la metafísica. Parece bastante bien establecido que ese rechazo no es, a la postre, sino el desencantado punto de llegada a que ha conducido a Hume el desarrollo no previsto (o, al menos, no enteramente previsible) de un proyecto inicial especulativamente más ambicioso, y también más optimista. La indagación llevada a cabo en el juvenil y relativamente malogrado *Tratado sobre la naturaleza humana*³ pretendía, en efecto, establecer, como podemos leer en su Introducción, nada menos que «un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad»⁴. Tal fundamento —viene a decir Hume, haciéndose eco de la razonable exigencia, típicamente

² Pueden consultarse en lengua española las principales obras de Hume en versiones actuales más que medianamente fiables: del *Tratado de la naturaleza humana* hay una buena versión de Félix DUQUE (Madrid, Editora Nacional, 1977), quizá más accesible en su reedición popular (Barcelona, Orbis, 1984). A Jaime DE SALAS ORTUETA se debe la traducción y edición de la *Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid, Alianza¹⁰1996). De la *Investigación sobre los principios de la moral* hay una buena traducción de Carlos MELLIZO (Madrid, Alianza, 1993), a quien se debe también la edición y traducción de los *Diálogos sobre la religión natural* (Buenos Aires, AGUILAR, 1973) y la del opúsculo humeano *Mi vida* (Madrid, Alianza, 1985). A estas ediciones españolas me referiré siempre en mis citas y cuando indique número de página.

En cuanto a exposiciones más o menos generales y accesibles sobre la filosofía de Hume, pueden consultarse, p. e., los estudios de J. M. BERMUDO, *El empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio* (Barcelona, Montesinos, 1984) y *David Hume, la sospecha de la filosofía*, en J. M. BERMUDO (edit.), *Los filósofos y sus filosofías*, vol. 2 (Barcelona, Vicens-Vives, 1983) pp. 223-263. Véanse también Sergio RÁBADE, *Hume y el fenomenismo moderno* (Madrid, Gredos, 1975); Jaime SALAS, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume* (Granada, 1977) y *Prólogo a David Hume, Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid, Alianza, ¹⁰1996), pp. 7-17; J. C. GARCÍA-BORRÓN, *Empirismo e ilustración inglesa: de Hobbes a Hume* (Madrid, Cincel, 1985); Gerardo LÓPEZ SASTRE, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume* (Madrid, Universidad Complutense, 1990) y *David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso*, en Manuel FRAJÓ (edit.), *Filosofía de la religión* (Madrid, Trotta, 1994), pp. 159-177; Félix DUQUE, *Estudio preliminar* a su versión del *Tratado sobre la naturaleza humana*, o. cit., pp. 13-46.

³ El *Treatise of Human Nature* fue escrito entre 1734 y 1737 por un HUME (1711-1776) que contaba apenas 25 años, y publicado unos años después, en 1739 (vols. 1 y 2) y 1740 (vol. 3). [Citaré con la abreviatura TNH, indicación de Libro, Parte y Sección, y página de la versión española antes aludida].

moderna e ilustrada, de conceder la prioridad a la conciencia o, mejor quizá, al hombre mismo en cuanto actor (sujeto de acción política y moral, así como sujeto también de la investigación y la exposición científicas y del pensamiento y la escritura filosóficos)— no puede ser otro que una teoría sobre la naturaleza humana (digamos, pues: una antropología) que ha de asentarse a su vez sobre la base de un análisis crítico del conocimiento humano. Ahora bien, Hume desarrolla ese análisis crítico —siendo fiel en ello a una cierta tradición muy sólidamente establecida entre los filósofos de lengua inglesa— desde incuestionados supuestos empiristas y, remotamente, nominalistas⁵, supuestos que remiten —como es bien conocido y no es del caso desarrollar aquí— a los principios de copia⁶ e inmanencia⁷, y limitan el alcance del conocimiento a la percepción sensible⁸ abandonando la posibilidad de considerar una estructura constitutiva de la racionalidad humana que pueda ser tomada como capaz de suministrarnos alguna iluminación sobre la realidad más allá de lo que de ella se nos da (si es que algo) en la experiencia simplemente perceptivo-fenomenológica⁹.

⁴ TNH, Libro I, Introducción, p. 81.

⁵ Cfr. al respecto el reciente estudio de L. Vicente BURGOA, *Crítica de Hume al pensamiento abstracto*, *Pensamiento*, 53 (1997) 425-451.

⁶ «Todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, es decir, que nos es imposible pensar algo que no hemos sentido previamente con nuestros sentidos internos o externos» (*Investigación sobre el conocimiento humano* [en adelante: ICH], Sección 7, Parte I, p. 86).

⁷ «Nada puede estar presente en la mente, sino una imagen o percepción. Los sentidos sólo son conductos por los que transmiten estas imágenes sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto» (ICH, Sección 12, parte I, p. 179).

⁸ «Nada puede parecer, a primera vista, más ilimitado que el pensamiento del hombre que no sólo escapa a todo poder y autoridad humanos, sino que ni siquiera está encerrado dentro de los límites de la naturaleza y de la realidad [...] Mientras que el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede transportarnos a las regiones más distantes del universo [...] Lo que nunca se vio o se ha oído contar, puede, sin embargo, concebirse. Nada está más allá del poder del pensamiento, salvo lo que implica contradicción absoluta. Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia [...] Todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa [...] O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas» (ICH, pp. 33-34)...«La razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original» (TNH, Libro I, Parte 3, Sección 14, p. 281).

⁹ «He aquí, pues, una proposición que no sólo parece en sí misma simple e inteligible, sino que, si se usase apropiadamente, podría hacer igualmente inteligible cualquier disputa y desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de los razonamientos metafísicos y los ha

Es en fuerza de un análisis del conocimiento humano llevado a cabo desde tales presupuestos como se alcanzan unas conclusiones bastante escépticas y antimetafísicas, luego parcialmente mitigadas por una, en cierto modo salvadora aunque quizá ya demasiado tardía, llamada a circunscribir el escepticismo al ámbito académico, donde —eso sí— resulta imposible de batir¹⁰. Quizá es oportuno preguntarse si una concepción antropológica más rigurosa y una epistemología más afinada y menos apriorísticamente empirista no nos podría llevar a conceder mayor crédito y —digamos— dignidad epistemológica a determinadas ideas abstractas presentes indudablemente en la razón humana y en ella o por ella engendradas, así como a los enunciados predictivos o explicativos que se apoyan en ellas y que exhiben demostrada funcionalidad a la hora de dar cuenta de la experiencia común o la científica. Quizá lleve razón Lorenzo Vicente cuando concluye su artículo sobre la crítica de Hume al pensamiento abstracto con esta afirmación: «Así como los nombres propios o individuales siguen a las ideas concretas individuales, así los nombres abstractos siguen a las ideas abstractas. En realidad, la capacidad abstractiva del *homo sapiens* no es más que una modalidad de su proceso evolutivo de adaptación a diversos ambientes y situaciones vitales. Tal diversidad exige naturalmente una

desprestigiado. Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. La mente no tiene sino un dominio escaso sobre ellas; tienden fácilmente a confundirse con otras ideas semejantes; y cuando hemos empleado muchas veces un término cualquiera, aunque sin darle un significado preciso, tendemos a imaginar que tiene una idea determinada anexa. En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación —bien externa, bien interna— es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas. Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha» (*ICH*, p. 37). Así se refiere Hume en el *Abstract* a este tema: «Cuando el autor sospecha que un término filosófico no está aparejado a ninguna idea, como es muy común, se pregunta siempre: ¿de qué impresión deriva esa idea? Y si no puede remitirse a ninguna impresión, concluye que el término en cuestión carece de significado. De esta manera ha examinado nuestra idea de “substancia” y de “esencia”, y sería de desear que este método se practicara más a menudo en los debates filosóficos» (*Abstract*, 4). Pero quizá el texto más expresivo, y uno de los más conocidos, de cuantos escribió Hume en esta dirección es el de la radical invectiva con que concluye la *Investigación sobre el conocimiento humano*: «Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión» (*TCH*, p. 192).

¹⁰ Léanse, a tal efecto, las complejas y quizá algo confusas reflexiones contenidas en la Sección 12 (pp. 176-192) de *ICH*. Ver especialmente pp. 180, 183 y 186-189.

previa 'liberación' respecto de lo singular, de lo concreto, de lo que es *aquí y ahora*, como situación singularizada. Al fin, la existencia de conceptos abstractos se ha de conectar, en su explicación psicológico-antropológica, con esa progresiva liberación de la especie humana a través de su historia evolutiva»¹¹.

No podemos sino dejar sugerida la importancia de este crucial tema. Considero, no obstante, oportuno que nos detengamos aún en evocar en sus propios términos, siquiera sea brevemente, otra perspectiva del análisis del conocimiento humano llevado a cabo por Hume.

b) Relaciones de ideas y cuestiones de hecho

La *Investigación sobre el conocimiento humano* de 1748 es una de las tres obras (las otras son, como es sabido, un breve *Abstract* publicado el mismo año 1740 y la *Investigación sobre los principios de la moral* de 1752, a que también me referiré más adelante) en que Hume intentó dar nueva difusión a las ideas contenidas en el *Tratado* y lograr para ellas un eco más amplio que el que obtuvo esta obra juvenil, quizá algo prolija y aun confusa, pero ciertamente crucial en la historia del pensamiento¹².

En un conocido pasaje de esa obra afirma Hume:

«Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden naturalmente dividirse en dos grupos, a saber: relaciones de ideas y cuestiones de hecho. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta [...]. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o

¹¹ Artículo citado más arriba, p. 451.

¹² En realidad, sólo la avidez de gloria literaria y filosófica que guió toda su vida al filósofo de Edimburgo puede hacernos comprender que él considerara insuficiente el eco alcanzado por el *Tratado*, una obra de la que, en todo caso, pronto tomaron buena nota no pocos lectores, y desde luego no sólo sus admiradores. [Sobre todo este asunto y sobre el papel central del *Treatise* en la obra humeana, cfr. el *Apéndice bio-bibliográfico* con que termina (pp. 255-263) el artículo de J. M. BERMUDO citado en nota anterior. Cfr. igualmente las consideraciones de Félix DUQUE en su *Estudio preliminar* a su edición del *Tratado* (o. cit., pp. 15-38). Interesante resulta también al efecto la lectura del breve escrito del mismo Hume, *Mi vida*, (o. cit. supra. Editada también al principio del volumen I de la versión del *Tratado* debida a F. DUQUE: pp. 47-72.).]

un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia. No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción [...]. *Que el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad»¹³.

En efecto, las proposiciones de la matemáticas (y de cualquier otra ciencia concebible que podamos denominar con rigor ciencia formal) expresan puras relaciones entre ideas y tienen un carácter analítico: la conexión que establecen entre el sujeto y el predicado de sus enunciados es una conexión interna e inmanentemente cierta, sea porque así resulte intuitivamente (i. e., porque el predicado exprese de algún modo la definición misma del sujeto, como sucede con respecto a la verdad de los axiomas) o bien porque lo resulte demostrativamente (es decir, por la conexión necesaria que quepa establecer, desde el punto de vista del rigor racional, de esa afirmación con algún axioma cuya evidencia intuitiva ya nos conste o con algún otro teorema cuya dependencia necesaria de un axioma ya haya sido demostrada). Son, pues, entera e inmanentemente ciertas las afirmaciones de las matemáticas y de cualquier otra ciencia de estructura puramente formal. Pero sólo lo son (ciertas y verdaderas) en cuanto no pretendan transgredir el límite de la formalidad. Es decir, en cuanto se asuman como afirmaciones hipotéticas, expresivas sólo de relaciones entre ideas; nunca como afirmaciones fácticas de ningún objeto de conocimiento.

Por el contrario, el testimonio de los sentidos es ineludible para poder afirmar cualquier fenómeno o realidad de hecho como fácticamente constituido, es decir como realmente existente (sea sólo en mi mente, sea también fuera de mi mente en un supuesto mundo real extramental: Hume no siempre resulta claro a este respecto¹⁴). Este testimonio y sólo él puede servirnos como fundamento válido de cualquier afirmación de existencia.

¹³ ICH, Sección IV: *Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento*, pp. 47-48. [Sugerencia didáctica: Para hacerse cargo completamente de la posición de Hume, conviene leer con detención toda esa Sección IV y la Parte I de la Sección V: pp. 47-70].

¹⁴ En ocasiones, en efecto, parece hacer caso omiso del *principio de inmanencia* a que antes nos hemos referido. La constatación de la presencia en la obra de Hume de algunos olvidos como

Eso nos conduce (y encontramos aquí ecos no demasiado remotos de la disputa medieval acerca de los universales, disputa en la que notables filósofos nacidos en las Islas Británicas, como Duns Scoto y Ockham, se alinearon en general del mismo lado en que ahora vemos posicionarse al filósofo ilustrado escocés) a que, consideradas las cosas con rigor, sólo podemos afirmar como real lo singular, ya que sólo de los singulares podemos tener directas experiencias sensoriales. Ahora bien, Hume no olvidaba el carácter pretendidamente universal de los enunciados afirmados como leyes naturales por la ciencia moderna y, singularmente, por la potente y esplendorosa Física de Newton. ¿Cómo dar cuenta de esta pretensión y, lo que es más sorprendente, del hecho de que las predicciones formuladas por esas leyes se cumplen, confirmando el

éste y de determinadas contradicciones más o menos reales o aparentes ha llevan a algunos comentaristas de Hume a afirmar, como concretamente hace su editor SELBY-BIGGE, que los libros del filósofo escocés «dicen tantas cosas diferentes de tantas maneras diferentes y en conexiones diferentes, y con tanta indiferencia hacia lo que ha dicho antes, que es muy difícil decir con certeza si enseñó o no enseñó esta o aquella doctrina en particular [...] En lugar de ser prudente, está deseando decir la misma cosa de distintas formas y, a la vez, es a menudo negligente y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones. Esto hace que sea fácil encontrar en Hume todas las filosofías, o bien, oponiendo una afirmación contra otra, ninguna filosofía en absoluto» (*Introducción* a la edición de *Enquiries*, Londres, 21902, p. VII. Citado por Félix DUQUE, *Estudio preliminar* a su edic. del *TNH*, cit., p. 17). Duque alude también a «falta de coherencia, contradicciones, cúmulo de doctrinas difícilmente conciliables entre sí», para concluir que «el *Tratado* es un verdadero acertijo del que es difícil, si posible, encontrar la fórmula mágica que entregue el sentido último del sistema» (Ibid.). Estas afirmaciones se me antojan excesivas. Considero que el hilo conductor (ya que no la fórmula mágica) del sentido de la filosofía humeana hay que buscarlo en su hondo compromiso con los propósitos declarados o inconfesos del proyecto ilustrado y, con ello, en la voluntad de apuntalar razonadamente una posición de tolerancia y de progreso que —por evidentes razones históricas a que nos hemos referido en otro lugar— ha tenido que llegar a formularse en neta oposición a la tradición metafísica y sus compromisos fácticos. Así lo sugiere, por lo demás, el mismo Félix DUQUE al dar cuenta del libro de Flew *Hume's Philosophy of Belief* (Londres 1961): «El deseo fundamental del que nació la filosofía humeana fue el de conferir apoyatura filosófica a un básico *agnosticismo positivo* (no ateísmo), que acabase de una vez con el fanatismo y la superstición religiosa [...] Sus ataques a la religión católica son realmente duros y sarcásticos, pero estimo que sólo la presión social le impidió extenderlos abiertamente a *toda* religión [...] Según creo, teólogos, clérigos y escolásticos han sido más agudos a la hora de medir los propósitos y el alcance de la obra de HUME que muchos de sus comentaristas [...] Sugiero que es aquí donde hay que buscar las intenciones de HUME: cuando está investigando problemas tan abstrusos y “técnicos” como el principio de la inducción, la inferencia causal o nuestra creencia en el mundo externo, el motor de su quehacer se encuentra en el ideal *político* de un mundo tolerante, pero tolerante a través de la satisfacción de los intereses privados, a través de la exaltación del individuo. En una palabra, creo ver en Hume uno de los representantes máximos del llamado *individualismo burgués*, que pasa, necesariamente, por la negación de entidades supraempíricas y dogmas establecidos. No es extraño que uno de sus mejores amigos (y discípulo, en cierto sentido) se llamara Adam SMITH» (*Estudio preliminar* a *TNH*, pp. 30-32).

acuerdo del constructo cultural en que consiste la misma Física? En realidad, lo que sucede con la Física no es muy diferente de lo que sucede en el terreno de la experiencia ordinaria y del sentido común: tendemos a generalizar nuestras percepciones y a hacer afirmaciones más o menos universales a partir de observaciones que son siempre, por su propia naturaleza, singulares. ¿En qué nos basamos para ello? Esa base o fundamento de nuestras inferencias inductivas ¿garantiza suficientemente nuestro pretendido conocimiento de leyes universales y, en general, la solvencia cognitiva de nuestras afirmaciones de sujeto universal?

«Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho —escribe Hume¹⁵— parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos [...] Se supone constantemente que hay una conexión entre un hecho presente y otro que se infiere de él» como supuesta causa del mismo.

Si esto sucede —digamos— *hacia el pasado*, en la dirección efecto-*causa*, no parece suceder de manera diferente *hacia el futuro* y su predicción, es decir, en la dirección *causa-efecto*. De hecho —piensa Hume—, el conocimiento de la relación *causa-efecto* «en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí»¹⁶.

Ahora bien, aun entonces, nuestras conclusiones «no están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento»¹⁷; más bien, «a pesar de nuestra ignorancia de los poderes y principios naturales, siempre *suponemos*, cuando vemos cualidades sensibles iguales, que tienen los mismos poderes ocultos, y *esperamos* que efectos semejantes a los que hemos experimentado se seguirán de ellas»¹⁸. La experiencia, en todo caso, nos suministra información sobre un determinado y singular objeto y referida «exactamente a aquel período de tiempo abarcado por su acto de conocimiento»¹⁹, en modo alguno a momentos futuros y a otros objetos.

¹⁵ ICH, p. 49.

¹⁶ Ibid., p. 49-50.

¹⁷ Ibid., p. 55.

¹⁸ Ibid., p. 56. Subrayados míos.

¹⁹ Ibid.

Por más vueltas que le dé y por más retorcido que por ello resulte en ocasiones su estilo, Hume parece siempre sustentar su análisis en el radical principio empirista de que cualquier juicio, o es puramente analítico (y, por tanto, estrictamente formal y universal, pero en ningún caso afirmativo de existencia) o, si afirma un hecho o una realidad como efectivamente existente, sólo resulta aceptable en su pretensión cognitiva (y esto en el caso de que quepa olvidar por un momento el *principio de inmanencia*) si no contiene sino el enunciado de una observación experimental; y entonces, por tanto, sólo puede ser singular y referido a lo presente o lo pasado. Lo demás, en todo caso, hay que anotar a cuenta, no ya del *conocimiento* propiamente, sino de las *actitudes* que nos parezca conveniente sostener ante la debilidad de la luz que proyecta nuestra mente y ante el corto alcance de nuestro conocimiento de la naturaleza. *Confianza*, pues, y *esperanza* en la regularidad de la naturaleza constituyen la trama de seguridad que nuestro *sentido común* o nuestra *fe natural* (*natural belief*) nos proporcionan para suplir el corto alcance de nuestros *conocimientos efectivos*.

c) Conocimiento y creencia

En definitiva, podemos afirmar que todas nuestras predicciones e inferencias sobre hechos se apoyan siempre en la relación causa-efecto y, al respecto, «todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del *supuesto* de que el futuro será como ha sido el pasado [...]. En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a los que hemos visto seguir a tales objetos [...]. De causas que parecen semejantes *esperamos* efectos semejantes [...]. Sólo después de una larga cadena de experiencias uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento particular»²⁰.

Si esto es así (y Hume no encuentra otra manera de explicar las cosas), resulta entonces —como digo— que nuestra certeza acerca de la verdad de las proposiciones no formales y que no contienen puramente el enunciado de una experiencia sensible singular no se basa en otra cosa que en la *confianza con la*

²⁰ Ibid., p. 58-59. Subrayados míos.

que creemos en la regularidad de la naturaleza: Si hasta ahora, en el limitado número de casos que han podido ser objeto de nuestra observación, las cosas parecen haber sucedido de una determinada manera, nosotros esperamos, confiamos, que en adelante seguirán sucediendo de modo igual o muy semejante. Nuestra certeza, subjetiva, en la validez virtualmente universal de los enunciados que contienen generalizaciones de nuestras experiencias no se apoya en el conocimiento, sino en la confianza (subjetiva) que estamos dispuestos a conceder a nuestro esquema de explicación causal y a nuestra idea de una regularidad de la misma naturaleza, regularidad a favor de la cual, además de esa misma confianza, no podemos alegar otra razón que la costumbre²¹. En efecto, leemos en la *Investigación*:

«Después de la conjunción constante de dos objetos —por ejemplo, calor y llama, peso y solidez— tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro [...] Todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia son efectos de la costumbre y no del razonamiento. La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio [...] nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado [...] Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún otro objeto. O, en otras palabras: habiéndose encontrado, en muchos casos, que dos clases cualesquiera de objetos (llama y calor, nieve y frío) han estado siempre unidos; si llama o nieve se presentan nuevamente a los sentidos, la mente sería llevada por costumbre a esperar calor o frío, y a creer que tal cualidad realmente existe y que se manifestará tras un mayor acercamiento nuestro [...] Todas estas operaciones son una clase de instinto natural que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar»²².

Se trata, pues, de una *creencia (belief)* inducida no por razonamiento o por ninguna evidencia propiamente cognitiva sino más bien por un instinto que guía la naturaleza humana. Como ha captado muy bien Félix Duque, hay —para Hume— dos principios opuestos entre sí: la *razón* y la *natural belief*. Si la razón nos conduce —paradójicamente— al escepticismo (ya que la no asunción del escepticismo como principio filosófico-académico nos

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 64-70.

²² ICH, pp. 66-70.

conduce de hecho y de principio —según Hume— al soberbio dogmatismo de la metafísica escolástica), la naturaleza, y con ella la *natural belief*, recurre a la imaginación como base suficiente, aunque muy modesta, para sustentar una posición viable y positiva ante la vida. En todo caso es la naturaleza quien nos salva de la paralización vital que supondría una posición coherentemente escéptica.

Permítaseme esta larga cita de Félix Duque, creo que muy rica en sugerencias y bastante coincidente con la lectura de Hume por la que abogo:

«Hume no quiere rebajar el papel de la razón, sino que lo opone a la imaginación. Esta última fundamenta la creencia (*belief*). Aquella, la razón, socava esta creencia. Sólo la naturaleza, con las necesidades vitales, nos hace olvidar esta labor de zapa. Pero, ¿para qué es necesaria, entonces esta labor negativa de la razón? Fundamentalmente, para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo. Así, son las bases últimas del filosofar humeano: *el espíritu de tolerancia y la huida de todo dogmatismo*, las que le llevan necesariamente a buscar una oposición entre los dos principios de la mente [...] Con esto, Hume no desemboca en un escepticismo radical: no dice que, puesto que nada es seguro, no debemos hacer conclusiones en absoluto. Lo que dice es que ésta es una “suficiente razón ... para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia”. Hay principios más seguros que otros; si la voz de la razón no nos sirve de guía en el mundo, la *firme creencia* de las *pruebas y probabilidades*, establecidas por la manipulación que la imaginación hace de la experiencia, engendrando el hábito o costumbre (*custom*), bastan para establecer una vida humana (y, sobre todo, una convivencia) razonable y duradera. Ahora cabría quizá volver el problema contra los intelectualistas, y preguntarles a qué se debe su empeño por adquirir una certeza absoluta en nuestros conocimientos, y si ese ideal de certeza no ha servido en muchas ocasiones de pretexto para más burdas posiciones ideológicas: si no han utilizado la *razón* como medio de *opresión y dominio*. ¿Por qué no volver entonces al sentido literal de la *filosofía*, de tensión de saber? ¿Por qué no vivir, no en la duda, pero sí en la creencia y la probabilidad? En primer lugar —creo que arguiría Hume— ello se adecuaría mejor con el estado real de nuestro conocimiento, dados sus límites y validez. En segundo lugar, todo dogmatismo quedaría así al descubierto, mostrando descarnadamente sus intereses bastardos [...] Derribemos la razón rígida e inmutable, trasunto de la divina; quedémonos con la *creencia*, pues ella es suficientemente fuerte

para garantizar la vida y la convivencia entre los hombres, pero demasiado débil para permitir que en ella se apoye el fanatismo»²³.

Como ya hemos afirmado reiteradamente, en el terreno puramente racional Hume exhibe sin ambages el fracaso de todo intento de fundamentar las afirmaciones más elementales (y, con ello, las predicciones) de la ciencia:

«Acéptese —dice— que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto, por sí solo, sin ningún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá siendo. [...] ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación le asegura a uno de esta inferencia? Ninguna lectura, ninguna investigación, ha podido solucionar mi dificultad, ni satisfacerme en una cuestión de tan gran importancia. ¿Puedo hacer algo mejor que proponerle al público la dificultad, aunque quizá tenga pocas esperanzas de obtener una solución? De esta manera, por lo menos, seremos conscientes de nuestra ignorancia, aunque no aumentemos nuestro conocimiento»²⁴.

Es, pues, un *escepticismo* epistemológico bastante radical y sostenidamente argumentado (si bien no indiscutible en sus supuestos, como muy bien vislumbró Kant, y tributario de la intención «política» que acabamos de destacar) la base del rechazo humeano a toda afirmación o razonamiento metafísico (o incluso simplemente físico) que pretenda constituirse como fundamento cognitivo incuestionable de cualquier afirmación universal referida a una entidad de hecho o de cualquier afirmación de hecho que pretenda exceder los datos, siempre singulares, aportados por la percepción. Sólo la costumbre (y una confianza o *esperanza basada en la costumbre* y a la que nos empuja la misma constitución de la naturaleza humana) constituye el apoyo de nuestras certezas naturales, físicas o metafísicas. (Ya que, en efecto, cuanto hemos oído argumentar a Hume a propósito de la relación causal y de la regularidad de la naturaleza es aplicable —Hume mismo no duda en aplicarlo— a la creencia en la existencia, tanto de un sujeto personal como de una sustancia o realidad mundana, supuestas causas, respectivamente, de nuestras percepciones internas o externas). Aunque, sin duda, haya que señalar aún muy importantes diferencias entre ambos, nos resulta quizá ya inevitable la evocación del veredicto contenido en el Prólogo a la 2.^a edición de la Primera Crítica kantiana: «Hube de

²³ Félix DUQUE, *Estudio preliminar* a TNH, o. cit., pp. 35-37.

²⁴ ICH, p. 60-61.

renunciar al saber, para dejar lugar a la fe»²⁵. La diferencia más relevante entre ambos quizá esté en la diversa capacidad atribuida a la razón: a) para servirnos de guía y «orientarnos» en la acción moral, b) para generar determinados conceptos abstractos y metafísicos que, si bien no vehicular en modo directo conocimientos sólidamente —i. e., científicamente— establecidos, sí al menos tienen capacidad, a título de postulados, de expresar las últimas exigencias teóricas a que aboca la experiencia categórica moral si es que de ella en alguna medida hemos de poder dar cuenta racional.

Antes, pues, de terminar esta ya larga exposición de Hume, contemplemos las cosas desde ese otro terreno, quizá a la postre menos etéreo y resbaladizo, más insobornable, que es el del uso práctico de la razón.

d) El reino de la decisión. De la voluntad al sentimiento y la naturaleza ciega

En el esclarecedor *Apéndice I* de su *Investigación sobre los principios de la moral* afirma Hume: «Aunque la razón, cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada, sea suficiente para instruirnos acerca de si las tendencias de las cualidades y de las acciones son perniciosas o son útiles, no es por sí sola suficiente para producir ninguna censura o aprobación moral»²⁶. En orden a producir tal censura o aprobación, es decir, en orden a la valoración e inclinación moral, la razón por sí misma resulta ciega e ineficaz. Ella ciertamente, al menos si concurren determinadas circunstancias que la optimizan («cuando se ve cumplidamente asistida y mejorada»), puede aclararnos acerca del carácter útil o perjudicial (para nosotros mismos y para los demás) de nuestras propias acciones o de aquellos fines o metas («las tendencias de las cualidades y de las acciones») que con ellas conseguimos. Pero la razón sola es por sí misma ineficiente para dictaminar sobre el carácter moral (y por tanto imperativamente deseable) de cualquier acción o inclinación. Para que se produzca fiablemente ese *dictamen*, y sobre todo para que actúe la *motivación* que a él es inherente y que él refleja, se necesita algo

²⁵ KrV, B XXX.

²⁶ D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, (Traducción de Carlos MELLIZO, Madrid, Alianza, 1993. Citaré en adelante con la abreviatura IPM), pp. 172-173. Cfr. todo el *Apéndice I Sobre el sentimiento moral*: pp. 171-183.

enteramente diferente, que no pertenece al *orden lógico-racional* sino al de la *facticidad dinámico-psicológica*.

En efecto, «la utilidad es sólo una tendencia hacia un cierto fin; y si el fin nos resultara totalmente indiferente, habríamos de sentir la misma indiferencia hacia los medios. Se requiere que un *sentimiento* se manifieste, a fin de dar preferencia a las tendencias útiles sobre las perniciosas» (Ibid.). Este sentimiento que nos inclina moralmente, es decir, que nos *impulsa* a elegir lo útil para nosotros y para los demás, «no puede ser otro que un sentimiento a favor de la felicidad del género humano, y un resentimiento por su desdicha» (Ibid.). Así concluye Hume con una observación que ha hecho correr ríos de tinta en nuestro siglo: «Por lo tanto —dice— la *razón* nos instruye acerca de las varias tendencias de las acciones, y el *sentimiento humanitario* hace una distinción a favor de aquéllas que son útiles y beneficiosas» (Ibid.). Y es que en efecto —prosigue—, mientras que «la razón juzga acerca de una *cuestión de hecho* o acerca de *relaciones*»²⁷, «la moralidad es determinada por el sentimiento»²⁸. «Debemos, a fin de cuentas, reconocer que el crimen o la inmoralidad no es un hecho o una relación particular que puede ser objeto del entendimiento, sino que surge enteramente del sentimiento de desaprobación que, por la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos tras una aprehensión de la barbarie o de la traición» (Ibid., p. 180). «La *razón*, al ser *fría y desapasionada*, no motiva la acción y sólo dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, *mostrándonos los medios* de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El *gusto*, en cuanto que da *placer o dolor*, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o *impulso del deseo y la volición*»²⁹.

²⁷ IPM, p. 174.

²⁸ IPM, p. 176. «Cuando un razonador especulativo —aclara HUME— trata de triángulos o de círculos, considera las diversas y conocidas relaciones de las partes de estas figuras; y, a partir de ahí, infiere alguna relación desconocida, la cual se deriva de las anteriores. Pero en las deliberaciones morales [...] se supone que todas las circunstancias del caso están ante nosotros antes de que podamos formular un juicio de censura o de aprobación [...]. Mientras no sepamos si un hombre ha sido o no ha sido el agresor, ¿cómo podemos determinar si la persona que lo mató es criminal o inocente? Pero, después que cada circunstancia y cada relación son conocidas, el entendimiento no tiene ya más espacio en el que operar, ni ningún objeto en el que emplearse. La aprobación o la censura que entonces tienen lugar no pueden ser obra del juicio, sino del corazón; y no consisten en una proposición o afirmación especulativa, sino en un sentimiento activo» (Ibid., p. 177).

²⁹ Ibid., p. 182. Subrayados míos.

Se trata, como es sabido, de una cuestión que ha devenido clave en los debates de la ética filosófica de nuestro siglo bajo el rótulo —debido a Moore— de «denuncia de la *falacia naturalista*»³⁰. Una cuestión, en todo caso, que desborda muy ampliamente el interés puramente académico-escolástico que tendría si se tratara sólo de un debate interno a la tradición filosófica analítica, de inspiración neopositivista y (más remotamente) empirista. Deja planteada, al menos, la no irrelevante problemática en torno a la divergencia real (y la dificultad de una posible conciliación) entre la *tradición filosófica empirista* (con su privilegio de la función analítica de la razón) y la tradición o tradiciones —digamos— más o menos *dialécticas* y su atribución de algún valor (o quizá de mucho) a la capacidad *propositiva* de la razón³¹.

Por lo demás, una posición tal como la defendida por Hume no puede dejar de suscitar en nosotros la memoria de las inflexiones voluntaristas del pensamiento tardo-medieval o quizás ya paleo-moderno, cuando éste comenzó, más o menos tímidamente, a desligarse de las formas más comunes de la tradicional constitución, reciamente racionalista, de la filosofía metafísica griega y cristiano-medieval. Como tampoco puede dejar de evocarnos —ya que en realidad constituye un eco no demasiado lejano, o como una reverberación, de los planteamientos críticos humeanos— la tan frecuentemente aludida caracterización weberiana de la racionalidad moderna como una *racionalidad de los objetivos* (*Zweckrationalität*) lúcidamente *desencantada*, abocada a la grandeza y al vértigo de la *Wertfreiheit* y críticamente consciente de la inviabilidad e improcedencia de una *racionalidad de los valores* (*Wertrationalität*) que nos retornaría al antiguo e irretornable *monoteísmo valorativo*³².

³⁰ Puede consultarse al efecto la brillante y sintética exposición de Javier MUGUERZA en su libro *La razón sin esperanza* (Madrid, TAURUS, 1977), pp. 44-64. En realidad, este tema ocupa en cierto modo el centro de gravedad de todo el libro de MUGUERZA (ver, p. e., pp. 111, 146-148 y 283-289) y es en particular analizado con más detención en sus capítulos 2.º («Es» y «debe»). *En torno a la lógica de la falacia naturalista* y 4.º (*Otra vez «es» y «debe»*). *Lógica, historia y racionalidad*.

³¹ Acerca de este tema, quizá pueda contribuir a aclarar algo las cosas la lectura de mi artículo *Razón analítica y religión. A propósito de un dilema*, *Pensamiento* 35 (1979) 445-456.

³² Para una mayor aclaración de estas ideas pueden consultarse, sobre todo, los siguientes escritos de Max WEBER: *Ensayos sobre filosofía de la religión*, vol. I (Madrid, Taurus, 1983, especialmente la «Introducción»); *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona, ORBIS, 1985); *El político y el científico* (Madrid, Alianza, 1981, especialmente pp. 191-231). Acerca de la *Wertfreiheit* como ideal de racionalidad de quien asume como *Beruf* (=profesión/vocación) la dedicación científica, puede verse toda la conferencia titulada *Wissenschaft als Beruf* e incluida

Volviendo ya, para finalizar, al detalle del análisis de la estructura de la decisión moral llevado a cabo por Hume, en él vemos cómo de nuevo la *naturaleza*, una naturaleza que se impone ciega e inexorablemente como una fuerza de deseo enteramente opaca a la razón, viene a ser el criterio de orientación. No sólo, como evocamos más arriba, en las experiencias más comunes de la vida ordinaria, sino también en lo moral. En efecto, el gusto (es decir, el placer o el displacer, y la atracción o repulsión emocional sensible que respectivamente nos producen) es, para Hume, el criterio de orientación moral de nuestras acciones una vez rechazada la razón como fuente válida de información a este respecto. *A través del gusto* nuestras acciones se vinculan al fondo último de nuestra *naturaleza animal* y, más remotamente (sin duda ya sólo como un recurso retórico) a la Suprema Voluntad del creador u organizador de la naturaleza en general³³.

Difícilmente puede imaginarse una defensa más decidida de una concepción de la razón, ciertamente rigurosa pero también extraordinariamente estrecha, que reduce a ésta a la mera testificación de lo percibido sensorialmente o a su carácter puramente analítico y/o crítico. No ya sólo en el terreno especulativo, sino también en el moral, en el planteamiento de Hume queda vedada a la razón toda capacidad propositiva e incluso orientadora. Desechada como impertinente su pretensión de dar cuenta no ya sólo de la totalidad de lo real sino incluso de las dimensiones más inalienables de la experiencia humana (incluyendo entre ellas, en forma destacada, la experiencia de la explicación científica no menos que la de la vinculación categórica al deber moral), su reino queda limitado, por un lado al ejercicio de la crítica (aspecto que cultivará intensivamente el propio

como 2ª parte del libro *El político y el científico*, pp. 180-231. Una interesante discusión del punto de vista weberiano en torno a esta cuestión puede verse en la *Introducción* de Raymond Aron a este mismo libro, pp. 7-77. Cfr. especialmente pp. 55-58.

³³ En efecto, afirma HUME: «El criterio por el que la razón se guía, al estar basado en la naturaleza de las cosas, es eterno e inflexible, incluso para el Ser Supremo; el criterio por el que se guía el gusto, al provenir de la estructura y condición interna de los animales, se deriva en última instancia de esa Suprema Voluntad que otorgó a cada ser su naturaleza peculiar y que organizó las varias clases y categorías de existencias» (IPM, pp. 182-183). Apenas puede caber duda de que esta apelación a la Suprema Voluntad es en Hume un recurso puramente retórico (o que al menos lo acaba siendo en su libro póstumo, crucial a estos efectos, *Diálogos sobre la religión natural*) sobre todo si se tiene en cuenta la contundente refutación, puesta por HUME en boca de Filón, del argumento *a posteriori* propuesto por Cleantes a favor de la existencia de un Dios causa del Orden de la Naturaleza. Cfr. David HUME, *Diálogos sobre la religión natural* (Madrid, Aguilar, 1975), Parte II, pp. 44-60, espec. 47-57.

Hume y que de algún modo define su perfil como el de un *philosophe* ilustrado en el sentido más *mundano* del término), y por otro (como ha descrito tan agudamente Weber) a la optimización en la relación medios-fines y, por tanto, al cálculo, a la ingeniería (social y/o tecnológica) y, en último extremo, a la economía.

Cabe (y aun es obligado) preguntarse si estamos en presencia de esa *emancipación de la razón* pretendida, con hondo sentido humanista y quizá con cierta ingenuidad prometeica, por el proyecto ilustrado y aun en general moderno (la razón había de liberarse de ligaduras que la tenían sometida y la esclavizaban), o si más bien nos encontramos, aún tan al principio del camino, con una real pero quizá eludible desviación del sentido del trayecto marcado por el propio proyecto de la ilustración. La indudable presencia de esa desviación, en todo caso, hace necesario revisar críticamente todo el proceso real de la modernidad ilustrada para considerar si y cómo nos es hoy posible, si se nos permite utilizar la expresión de Horkheimer y de Adorno, «salvar la ilustración».

Quizá no está de más que acabemos esta ya demasiado larga, pero espero que no enteramente intrascendente, exposición de las ideas de Hume recogiendo una consideración y una pregunta formulada, en general en relación al empirismo, por ese agudo intelectual contemporáneo que es Noam Chomsky:

«El empirismo británico clásico —dice— surgió en una frecuentemente sana oposición contra el oscurantismo religioso y la ideología reaccionaria. Su atractivo tal vez resida en parte en la creencia de que ofrece una visión de progreso ilimitado, en contraste con la doctrina pesimista según la cual los seres humanos se hallan esclavizados por una naturaleza inmutable que los condena a la servidumbre intelectual, a la carencia material y a unas instituciones opresivas eternamente permanentes. En este sentido podría interpretarse como una doctrina del progreso y la ilustración [...] Una consideración más profunda nos mostrará que el concepto de “organismo vacío”, moldeable y carente de estructura, además de ser falso, también sirve de un modo natural como soporte de las doctrinas sociales más reaccionarias. Si los seres humanos son, en efecto, seres dúctiles y maleables sin naturaleza psicológica esencial alguna, entonces ¿por qué no deberían ser controlados y coaccionados por quienes se otorgan autoridad, conocimientos especiales y un discernimiento único de lo que es mejor para aquellos menos ilustrados?»³⁴.

³⁴ N. CHOMSKY, *Reflexiones sobre el lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 198 y 204. Cfr. *Ibid.*, pp. 196-208, donde ofrece Chomsky algunas interesantes apreciaciones sobre el significado histórico del empirismo, del racionalismo y de la filosofía kantiana.

d) Kant y la superación de Hume. Criticismo, primacía de lo moral y teísmo ilustrado

Pienso que Kant, contrariamente a lo que con frecuencia se enfatiza al explicar su posición, es bastante consciente de la reducción operada —quizá más radicalmente que por nadie antes que él— por el filósofo de Edimburgo y, precisamente por ello, subraya el carácter ni analítico ni simplemente a posteriori, sino *sintético a priori*, de los juicios fundamentales de la física (aquellos en que se apoya para formular leyes) y, en general, de las afirmaciones predictivas así como de las universalizaciones con que pretendemos dar cuenta del conjunto de nuestra experiencia. En todos estos *juicios a priori*, en la medida en que no son puramente analíticos, afirmamos algo yendo más allá de lo estrictamente autorizado por la observación empírica pero apoyándonos para ello en la confianza que juzgamos nos merecen las categorías o ideas a priori constitutivas de nuestro intelecto. Atribuye Kant, pues, como es bien sabido, a tales juicios, cuando se formulan con rigor en el terreno del *Verstand* (i. e. de la conformación intelectual de los datos aportados por la *Sinnlichkeit*), el carácter de anticipaciones válidas de la experiencia posible. Cuando se formulan en el terreno más resbaladizo (por menos garantizado) de la pura *Vernunft*, desde luego no llega a atribuirles una capacidad legítima y suficientemente *constitutiva de objeto*, pero sí una tensa índole *regulativa*, expresiva del uso irrenunciablemente abierto a lo incondicionado de la facultad intelectual (que no agota su inquisitividad teórica, ni por tanto su capacidad de pensar, en la formulación de preguntas resolubles por la ciencia o en los objetos cognitivos bien determinados por la misma). Ya en ese difícil terreno de la pura dialéctica de la *Vernunft*, entiende Kant que se ve el hombre abocado a *pensar* en un *Ideal de la razón* que, no afirmable en sí mismo en sede teórica, es racionalmente convergente con la *postulación*, en sede práctica, de un *Supremo Bien Originario*; postulación que parece razonable hacer si a la vez hemos finalmente de dar cuenta del carácter incondicionado y categórico con que se nos impone como *deber* la ley moral autónoma y de la posibilidad real de una recompensa, no buscada pero racionalmente debida, en términos de una felicidad sólo garantizable en el reino de lo noumenal.

A la hora, pues, de adentrarse en el terreno de las afirmaciones metafísicas, no nos es permitido hacernos la ilusión de que logremos alcanzar un grado de certeza comparable al de aquellos que, en el terreno de lo puramente fenoménico, han podido seguir el «camino seguro de la ciencia». No hay, pues, lugar

legítimo para la pretendida seguridad especulativa de la vieja metafísica racionalista. Ahora bien, cegado para lo metaempírico el camino (teórico) de la ciencia (que devendría pura especulación y, por tanto, *ilusión trascendental*), queda indudablemente abierto, según Kant, el camino (postulatorio) de la *fe* (*moral*)³⁵. Se trata entonces, digamos, de una *fe racional* que tiene su más sólido fundamento no precisamente en los argumentos tradicionales de la *onto-teo-logía* sino más bien en las consideraciones últimas (*teísmo moral*) a que nos aboca la reflexión sobre las *condiciones de racionalidad de la experiencia moral* y de su exigencia imperativa, incondicional o categórica³⁶.

Desde esta perspectiva, diferente sin duda de aquélla que ha solido tenerse por canónica, podemos recuperar un Kant muy verosímil y atractivo, exponente máximamente destacado de una Ilustración no sólo crítica sino también autocrítica, que en modo alguno renuncia a su inicial inspiración humanista y que, sin renunciar tampoco a una posición inequívocamente criticista, no deja de tenerse que entender en relación con la tradición filosófica que se reclama de una racionalidad en sentido fuerte. En este sentido, por tanto, considero que, sean cuales fueren las observaciones críticas que se quieran plantear argumentadamente a Kant (o quizás, más concretamente, a la visión que de él ha quedado aquí esbozada), la filosofía del filósofo de Königsberg (a despecho de aquellos viejos manuales neo-escolásticos que lo consideraban «*pater omnium errorum modernorum*» y quizá también de aquellos intérpretes que le han leído demasiado prendidos de la óptica de Hume —que, sin duda, le «despertó del sueño dogmático» pero no lo convirtió en un dogmático profeta del «hombre sin atributos»—) resulta aún hoy un punto de referencia (y aun de

³⁵ Cfr. *Crítica de la Razón pura*, B XXX.

³⁶ Quizás José GÓMEZ CAFFARENA ha insistido como nadie en una lectura rigurosamente documentada de Kant en el sentido que acabamos de exponer. Puede leerse, a tal efecto, sobre todo su *Metafísica Fundamental* (Madrid, Cristiandad, ²1983), cap. XII, 1 (pp. 281-300) y su *El teísmo moral de Kant* (Madrid, Cristiandad, 1983). Puede también leerse el capítulo 12 de mi estudio *Fe e ilustración* (Madrid, Universidad Comillas, 1999), ya que allí doy cuenta resumida de lo sustancial de esa lectura caffareniana de Kant, matizada también en otros muy dispersos artículos y textos. Más resumidamente, puede encontrarse una síntesis, muy breve pero quizá suficientemente aclaradora, de lo sustancial de la interpretación caffareniana de Kant en las pp. 143-147 de ese mismo estudio mío. Resultará, en todo caso, muy ilustrativa para el tema que ahora nos ocupa una relectura atenta del mismo texto kantiano de *Crítica de la razón pura* B 379-386. Una buena introducción a Kant en esta misma dirección se hallará también en Agustín GONZÁLEZ, «Kant», en J. M. BERMUDO (edit.), *Los filósofos y sus filosofías*, vol. 2 (Barcelona, Vicens, 1983), pp. 353-388.

apoyo) realmente ineludible para cualquier proyecto metafísico compatible con la forma de conciencia de la modernidad.

Quizás no esté de más, antes de concluir y ya que de metafísica se trata, recordar que Kant, según señala Caffarena en un brillante e incisivo artículo de 1967, «fue partidario en su juventud de una “Teología física” y llegó en su madurez a una “Teología moral”; en el intervalo desarrolló toda una “Teología trascendental” altamente metafísica, que sufrió luego una ruda crisis pero permaneció en ciertos rasgos fundamentales aún en la Teología moral»³⁷. Por nuestra parte, entrevemos en esa descripción el perfil no sólo de la evolución intelectual del filósofo de Königsberg sino quizás también el de un posible (y —¿por qué no?— ejemplarmente deseable) itinerario de la racionalidad moderna. Se trata, ciertamente, de un itinerario que conduce desde el exclusivo interés —racionalista y precrítico— por lo teórico-especulativo a la primacía —moderna e ilustrada— de lo moral. Una primacía —en todo caso, y eso puede hoy ser muy decisivo— que no supone en modo alguno el abandono radical del interés, no sólo práctico sino también teórico, de la razón humana. Sólo desde esa posición de no abandono cabe intentar una respuesta no simplemente utilitaria e instrumental a la pregunta «¿qué debo hacer?», tras la que se trasluce siempre aquella otra —no tan urgente pero quizá no menos inquietante— que interroga «¿qué me cabe esperar?».

³⁷ José GÓMEZ CAFFARENA, «Notas sobre fenómeno y noumenon», *Pensamiento* 23 (1967) 51-76. Cfr. p. 70.