

HUME: REALIDAD, CREENCIA, FICCIÓN

Parece vana especulación, en principio, el intento de marcar un contrapunto platónico al libro I del *Treatise* de Hume. Sin embargo, este premioso y atormentado texto encierra, bajo la obsesión de su constante recurso a la experiencia, una indagación subterránea a la que ya Platón había hecho recorrer alguno de los subsuelos de su pensamiento.

También encontramos coincidencias en la superficie; una serie de afirmaciones paralelas que, aún tratándose de temas más o menos marginales, no por ello dejan de tener un aspecto inquietante. Por ejemplo: casi en eco se responden mutuamente un conocido pasaje de la *República*¹, por una parte, sobre los «poetas, imitadores engañosos» y, por otra, un texto menos conocido del *Treatise*² acerca de «los poetas, ...mentirosos por profesión, que se esfuerzan por dar a sus ficciones visos de verdad». Como veremos a través de este trabajo, coinciden también una serie de consideraciones acerca de la locura y la poesía, la imitación «no controlada», el uso sofístico del lenguaje, etc., síntomas todos de una comunidad de inspiración que trataremos precisamente de mostrar.

Hume y Platón, en efecto, luchan ambos a brazo partido contra la resistencia coriácea de un común problema, de un gran tema: el

¹ Cfr. *República*, X, 597 y ss.

² Cfr. *A treatise of human nature*, libro I, parte III, sección X (D. Hume, *The philosophical works*, edited by Th. H. Green and Th. H. Grose. In 4 volumes, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964; vol. I, pág. 419). En adelante citaremos del siguiente modo: *Tr.* (= *A Treatise...*), indicando, en romanos, libro, parte y sección; G.G. (= edición citada) indicando volumen y página.

pensar concebido según el modelo «occidental»³ de la *representación*. O modelo platónico, según se quiera; y justamente acontece que Hume se aproximó, como pocos, hasta el borde mismo del abismo problemático que la filosofía de Occidente, desde Platón, no cesa de contemplar fascinada —casi siempre a prudente distancia—, reconociendo en él la matriz de sus desvaríos, de sus mezquindades y su riqueza.

El esquema de la problemática es como sigue: el paradigma de la representación nace fatalmente afectado de un mal congénito, roído por una carcoma oculta e insaciable, que es al mismo tiempo portadora ominosa de su capacidad de fulguración. Duplicidad: primer elemento clave; el pensar representativo, el discurso, la práctica misma del lenguaje se moverán, en la escena de la cultura occidental, *siguiendo un libreto lleno de inconsecuencias, prolijo, incoherente, burdo, estúpidamente complicado*: la Historia de la Filosofía es un poco la representación de este imposible drama con un único personaje doble que no es otro que la propia representación. Dos personajes, héroe y villano, balbuceantemente entremezclados, quizá por obra de ese Dios infantil e indolente que fue fantasma de las depresiones de Hume y broma elegante y cínica entre los fantasmas de Jorge Luis Borges⁴. Pero un único personaje, la propia representación: enferma, indigente, exhibiendo sus carencias, y también exhuberante, excesiva y creadora, salutaria.

Tal personaje, sin embargo, no podemos menos de decir que «es mentira». Evidentemente. La «esencia ficcionante de la razón»⁵ es la expresión heideggeriana que pone las cosas en su punto. Pero había más: el único personaje doble, y mentira, por tanto, era la propia representación: re-presentación, imitación, *mimesis* que se imita a sí misma, que «mima» su propio mimo.

Tenemos ya los elementos: el pensar representativo (de ahora en adelante utilizaremos básicamente la expresión más cómoda de «discurso») es indigente, desvalido, huérfano⁶, desprotegido en su

³ Según la terminología heideggeriana. Una de las referencias textuales más fecundas, al respecto, es: Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, G. Neske Verlag, Pfullingen, 1961, págs. 31-257.

⁴ Cfr. J. L. Borges, *Otras Inquisiciones*, Alianza ed., Madrid, 1960, págs. 183 y siguientes.

⁵ «Das dichtende Wesen der Vernunft». Cfr. Heidegger, *O. c.*, págs. 430 y ss.

⁶ «La disparition du bien-père-capital-soleil est donc la condition du discours...

lejanía de la presencia, que sólo se hace presente en la re-presentación manteniéndose en su espléndido alejamiento (*Verborgenheit*); pero también es el parricida, el hijo que se ha emancipado eliminando la imposición paterna, insumiso, reacio a la autoridad del modelo. Desvalido e insumiso, nostalgia de la presencia originaria y negación violenta de esa misma presencia; ¿de qué re-presentación estamos hablando? Inevitablemente, de la que se representa a sí misma, de la que es mimesis, pero únicamente de sí misma en cuanto mimesis, productiva y reproductiva al mismo tiempo, *transzendente Einbildungskraft*⁷.

Hagamos un alto: la ley de la representación —o de la (re)presentación (*Vorstellung* o *Darstellung*, en este contexto son indistinguibles)—, cuya oscura proliferación acabamos de ver en marcha, es: en ella se «presenta» lo que no se presenta ni puede de ningún modo presentarse⁸. Es decir, en ella se representa lo que ha sido ya siempre representado⁹. Su «remitir a» es, por su propio planteamiento, vano pero irrenunciable¹⁰. Platón fue terriblemente lúcido al decretar la expulsión del poeta, salvando a la ciudad regida por las «buenas leyes» de una proliferación mimética absolutamente aniquiladora. La ley de la representación provoca fatalmente la multiplicación de los representantes, de los dobles, el enmascaramiento del sujeto de la mimesis tras la infinita circularidad encadenada de las imitaciones.

Hume formula explícitamente y con inusitado rigor esta ley de la representación al final de la sección 2.^a del libro I del *Treatise*:

La disparition de la vérité comme présence, le déroberement de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation) de vérité...». Cfr. J. Derrida, *La dissémination*, «La pharmacie de Platon», Ed. du Seuil, París, 1972, página 194. Remitimos de una vez por todas, para el conjunto del artículo, a este magnífico ensayo de Derrida que hemos utilizado múltiplemente.

⁷ En la *Crítica de la Razón Pura* la imaginación presenta esta misma problemática de una duplicidad muy difícil de conceptualizar.

⁸ Cfr. Ph. Lacoue-Labarthe, *Typographie*, en «Mimesis des articulations», Flammarion, París, 1975, pág. 247.

⁹ Cfr. *Tr.*, I, I, VII (G. G., I, 316).

¹⁰ «L'essence de la mimesis était justement la vicariance absolue, portée à son comble (mais inépuisable) sans terme ni fond —quelque chose comme l'infini de la substitution et de la circulation... la défaillance même de l'essence» (*O. c.*, pág. 246).

... puesto que nada se halla jamás presente en el espíritu excepto las percepciones y puesto que todas las ideas se derivan de algo anteriormente presente en el espíritu, se sigue que es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de cosa alguna que sea específicamente diferente de las ideas e impresiones. Fijemos la atención lo más posible fuera de nosotros mismos, hagamos volar nuestra imaginación hasta el cielo o hasta los confines del universo; nunca avanzaremos realmente un solo paso más allá de nosotros mismos, ni podremos concebir ninguna otra especie de existencia que las percepciones que han aparecido dentro de esos estrechos límites. Este es el universo de la imaginación y no tenemos más ideas que las que allí se producen ¹¹.

Y la duplicidad de aspectos en la representación llega a ser un tema casi reiterativo a través del *Treatise*. Una y otra vez se contraponen la admirable «facilidad con que la imaginación suscita sus ideas y las presenta en el preciso instante en que se tornan necesarias o útiles» ¹², con su contrapunto negativo: «el espíritu... ya desde el primer momento siente la incoherencia de sus acciones y el débil control que ejerce sobre sus objetos» ¹³.

Retomaremos ahora el tema desde un poco antes: la ausencia de la presencia originaria ha sido entendida, desde Platón, como caída, pérdida, castigo; o, en un riguroso esfuerzo —literalmente *trágico*— por sostener lo insostenible, se la inserta en la imposible reducción del origen al no-origen, de la explicación a la ausencia de explicación, del fundamento a la *Ontologie*. Hume está precisamente sobre la arista que delimita ambas vertientes de deslizamiento de la *Onto-(theo)-logie* occidental-platónica. Más adelante nos referiremos a ello. Por el momento nos interesa ante todo ver cómo el *Logos*, o mejor, la *lexis* ¹⁴, la «significatividad», la instauración del discurso como «donación de sentido», en resumen, el movimiento mismo de la significación, aparece rigidificado, teatralizado, convertido en cierto mo-

¹¹ *Tr.* I, II, V (G.G. I, 369).

¹² *Tr.* I, I, VII (G.G. I, 331).

¹³ *Tr.* I, III, IX (G.G. I, 409).

¹⁴ Cfr., sobre la importancia del término en Platón, Derrida, *O. c.*, págs. 158 y siguientes.

do en rito, siempre que hallamos en la historia de la Filosofía alguna propuesta «terapéutica», algún intento de remediar esa irremediable falta de la originaria presencia. El tema del *φάρμακον* platónico es suficientemente conocido, y casi «clásico» a partir del penetrante análisis de Jacques Derrida entrecruzando textos recónditos de la obra de Platón¹⁵. La radicalización de la crítica humeana también puede ser concebida de este modo¹⁶. Y lo sorprendente es el paralelismo resultante, al menos en el ámbito de lo problemático (también hay coincidencia en la perspectiva defensiva, en la «mezquindad» de concebir el resultado ideal de la crítica epistemológica como la organización de un sistema de conocimiento/producción máximamente efectivo, *económico*, pero no es este aspecto el que aquí nos interesa).

La característica más inquietante de la «escritura-fármaco» platónica, de la ritualización del discurso, radica en su doble y ambigua potencialidad¹⁷: *remedio* si su uso se somete a los principios de la conservación de la polis¹⁸; pero también *veneno*, cuando son manos inexpertas o malintencionadas las que lo usan: el loco o el poeta. Hume reproduce este proceso de duplicación con muy parecidas inflexiones: la imaginación, que genera creencia distribuyendo y combinando vivacidad, es admirable y logra la superación de la incomodidad —enfermedad— que el caos y la discontinuidad de las impresiones causan en el espíritu¹⁹; pero, por otra parte, «tampoco estará de más señalar que una imaginación vivaz degenera a menudo en delirio o locura y se le asemeja mucho en su actividad, de modo que esos estados tienen parecida influencia sobre el juicio y suscitan la creencia en base a los mismos principios»²⁰. La potencia diseminadora, ponzoñosa de la imaginación en su ritual de producción de continuidades no es, pues, ninguna excepción. Muy al contrario:

Cuando la imaginación, debido a algún fermento... de la sangre y los espíritus animales, adquiere una vivacidad tal

¹⁵ Cfr. *O. c.*, *passim*.

¹⁶ Y, en gran parte, también coincide con ellas la «terapéutica» del *Tractatus* de Wittgenstein.

¹⁷ Cfr., sobre la proliferación semántica del término, Derrida, *O. c.*, pág. 4.

¹⁸ Cfr. unas interesantes reflexiones sobre este punto en Trias, E., *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1975, introducción.

¹⁹ *Tr.* I, IV, VI (G.G. I, 535-6).

²⁰ *Tr.* I, III, X (G.G. I, 421).

que altera todos sus poderes y facultades, no hay modo de distinguir entre la verdad y la falsedad, sino que cualquier vaga ficción o idea ejerce la misma influencia que las impresiones de la memoria o las conclusiones del juicio, se le concede el mismo valor y actúa con igual fuerza sobre las pasiones²¹.

El fármaco como remedio, la mimesis bien utilizada es un principio capaz de regir todo un sistema económico que garantiza la continuidad, la tranquilidad, «va de acuerdo con las tendencias más firmes de la naturaleza»²²; todo un andamiaje cuya función consiste en expulsar y mantener en el exterior el sobresalto de la muerte: si la imaginación no se sometiera a principios generales y regulares, «la naturaleza humana no tardaría mucho tiempo en sucumbir»²³. Continuidad, garantía de vida productiva... en última instancia, garantía de la propia estabilidad del sujeto/espíritu. Es decir, la imaginación se somete al «criterio selectivo y defensivo que garantiza la continuidad; se «imita» a sí misma ya que, al generar creencias «razonables»²⁴, lo único que hace es circunscribirse o atenerse a la vivacidad «real» (!), es decir, útil, manejable, que afecta precisamente a las ideas o combinaciones de ideas prudentes, sabias, conformes a la naturaleza:

Quando la vivacidad procede de una conjunción habitual con una impresión actual, [es decir, precisamente, el paradigma de la conformidad con las regularidades de la naturaleza] aunque en apariencia la imaginación no se conmueve tanto, hay siempre en sus acciones algo más compulsivo y *real* que en los ardores de la poesía y la elocuencia²⁵.

Se trata de una imaginación que genera creencia a partir del hábito «aceptado», etiquetado por la comunidad como «apto»²⁶.

²¹ *Ibid.*

²² *Tr.* I, IV, II (G.G. I, 483).

²³ *Tr.* I, IV, IV (G.G., 511).

²⁴ Cfr. a este respecto, en este mismo volumen, el artículo del Dr. Salas Ortueta.

²⁵ *Tr.* I, III, X (G.G., 422).

²⁶ Cfr. *ibid.*

«... en principios firmes... opiniones adecuadas a la experiencia y a la acción comunes»²⁷, en los que se inserta la constancia de un sujeto que, eso sí, tendrá que ser «rebajado» a sujeto de acción, práctico²⁸. En realidad, nos hallamos ante un intento, decidido pero fracasado ya en su génesis, de glorificar la mediocridad, el término medio equilibrado: la productividad del discurso está garantizada por la existencia de ideas auténticamente «sanas» —aunque sea de farmacopea—, capaces de constituirse en principios rectores de la voluntad, de la acción; es decir, se ha instaurado un discurso superando la amenaza primaria, el mal congénito, exorcizando el caos²⁹; pero, por otra parte, y como segundo elemento instaurador del equilibrio mediocre, surge el criterio de selección de esas ideas rectoras: las ideas a las que la imaginación presta vivacidad, es decir, las ideas creídas, producen el efecto de impresiones³⁰. Se ha logrado hábilmente el término medio entre caos y estatismo indiferente.

Pero, ¿cómo?: insistamos en este punto: la imaginación actúa reproduciendo simplemente la *manera* cómo ciertas ideas afectan al espíritu³¹; a través de la imaginación, pues, el espíritu —el sujeto— «mima», representa su propia tendencia³²; pero el sujeto, lo hemos visto, es, ante todo, eso: tendencia, deseo. Digamos, pues, que las dificultades del modelo representativo conducen a Hume, *malgré lui*, a una conclusión que será casi tópica en alguna de las líneas del psicoanálisis: el objeto de todo deseo es también un deseo, el deseo desea un deseo, se desea a sí mismo y, porque no, el deseo se imita a sí mismo cuando desea³³.

Es aquí donde irrumpe la posibilidad aterradora y destructiva de la mimesis, de la imaginación auto-representativa: si, en última instancia, lo que se representa no es sino el representante, si lo que se significa es únicamente el significante, entonces necesariamente comienza a tambalearse esa dimensión positiva, productiva de la imaginación/mimesis, la dimensión de «realidad» que, patéticamen-

²⁷ Tr. I, IV, VII (G.G. I, 551).

²⁸ Cfr. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF., París, 1965, ch. V.

²⁹ Tr. I, III, X (G.G. I, 417).

³⁰ *Ibid.*

³¹ Tr. I, I, IV (G.G. I, 319-321).

³² Tr. I, IV, II (G.G. I, 496-7).

³³ Cfr., p. ej., Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972, capítulo VII.

te, Hume intenta una y otra vez contraponer a «ficción» o «engendro de la fantasía»³⁴.

Progresivamente se impone la inevitable conclusión de que la imaginación, aún en los casos más rigurosamente sometidos a la «naturaleza», es incapaz de re-presentar nada que «no hubiera estado ya presente en el espíritu»³⁵ y, sobre todo, es impotente para (re)presentar las «relaciones», la articulación, la propia «manera» de tener las ideas; manera de por sí irrepresentable, ya que contradice el postulado básico de la representación, tan patente en Hume: no hay ninguna impresión, no hay nada que haya sido ya presente al espíritu, a lo que pudiera responder la imaginación con ideas representativas de su propio poder, de su manera de concebir. Ninguna impresión da razón de la procedencia de las relaciones, de la «vivacidad» u «objetividad» de las ideas³⁶. La perplejidad de Hume ante tal dificultad es quizá el elemento más profundamente característico de este libro I del *Treatise* al que básicamente nos referimos:

... una opinión o creencia no es sino una idea que se distingue de una ficción, no por la naturaleza u orden de sus partes sino por la *manera* en que es concebida. Pero cuando quiero explicar esa *manera*, apenas encuentro palabras que vengan perfectamente al caso, y me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno... Una idea a la que se asiente se *siente* de otro modo que una idea ficticia que sólo la fantasía nos presenta... Confieso que es imposible explicar perfectamente este sentimiento o manera de concebir³⁷.

La característica antes atribuida específicamente a los engendros de la fantasía, a saber, «que la vivacidad no se derive de las situaciones particulares o conexiones entre los objetos de esas ideas, sino del humor y disposición actual de la persona»³⁸, aparece ahora, inevitablemente, como la única manera de dar razón del «peso» de

³⁴ Son muchos los pasajes. Cfr., por ejemplo, uno de los más claros: *Tr.* I, IV, VII (G.G. I, 545-7).

³⁵ Cfr. *supra*, nota 11.

³⁶ *Tr.* I, III, VII (G.G. I, 398).

³⁷ Cfr. *Ibidem*.

³⁸ Cfr. nota 25.

realidad de las ideas «no ficticias». Lo que se intentaba evitar toda costa se ha impuesto en cuanto ha entrado en liza la exigencia imposible de la representación: salir de sí misma. Lo real, ahora, se distingue de lo fantasioso precisamente convirtiéndose en lo más claramente ficticio: «aunque en apariencia la imaginación no se conmueve tanto, hay siempre en sus acciones algo más *compulsivo y real* que en los ardores de la poesía y la elocuencia»³⁹. De nada sirve la introducción de nuevos criterios; lo único que se consigue es confirmar y profundizar la indiferenciación de los dos ámbitos: si «hay algo débil e imperfecto en toda esa aparente vehemencia de pensamiento y sentimiento que acompaña a las ficciones de la poesía»⁴⁰, la fuerza —*power*— que, por el contrario, caracteriza a las ideas «reales» testimonia de un reforzamiento de la «automímesis». En efecto: «toda idea que posee fuerza y vivacidad resulta agradable a esa facultad [scil.: la imaginación]»⁴¹; así pues, el criterio de «realidad» viene a coincidir rigurosamente con la intensidad de la contemplación narcisista, con la complacencia del espíritu en simular su propia potencia de simulación; el sujeto/deseo se forja su realidad, su exterioridad, precisamente aislándose al máximo de toda exterioridad; el tema platónico de la alteridad, de la circulación indiferenciada de los dobles, resuena con los mismos tonos en la pugna de Hume por evitar la clara amenaza de la proliferación y dispersión del yo⁴².

Pero, como apuntábamos más arriba, Hume se defiende mucho más débilmente que Platón; pese a su insistencia en el intento de aislar las manifestaciones de lo caótico —locura, poesía, a veces también la retórica ardorosa— sus preferencias se inclinan claramente hacia este ámbito cuando aparece en el horizonte la esterilidad a la que conduce, en definitiva, la defensa compulsiva de la identidad, del orden, la práctica unilateral y stupidizante de la acumulación, de la absorción narcisista. En efecto, y prescindiendo del melodramático *Apéndice* a este libro I del *Treatise*⁴³, hay un aspecto más lu-

³⁹ Cfr. *Ibid.*

⁴⁰ Tr. I, III, X (G.G., I, 422).

⁴¹ Tr. I, III, X (G.G. I, 421).

⁴² Cfr. al respecto S. Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975, págs. 372-5.

⁴³ Cfr. G.G. I, 555.

minoso de su obra que muestra a un hombre capaz de prescindir de los prejuicios y tabúes más profundos, capaz de arriesgarse al escándalo: nos referimos a su filosofía de la religión. Ante la alternativa entre *superstición*, es decir, la consecuencia estupefaciente del miedo, de la exclusión del azar, de la negación culpable y, por otra parte, el *entusiasmo*, o la desmesura, el éxtasis destructor y creativo, se pronuncia muy claramente por este último, afirmando sobre todo la positividad y el carácter fecundo, multiplicador de la afirmación incondicionada de la vida⁴⁴.

En definitiva, para Hume aparece bastante claro que, ante las dificultades de un problema como el de la creencia, de la distinción entre realidad y ficción, a lo más que puede llegarse con los medios de la reflexión filosófica es a una escala fluida y cambiante de ficciones graduadas según su fuerza: este es su gran *leit motiv*: *efficacy, agency, power, force, energy, necessity, connexion, and productive quality*, constituyen el objeto indiscutible de «one of the most sublime questions in philosophy»⁴⁵.

La perspectiva más clara de comprensión de esa «sublime cuestión de la filosofía» va a resultar preocupante incluso para el propio Hume, tal como muestra su ya mencionado *Apéndice* al libro I del *Treatise*, claro síntoma de las resistencias que plantea la aceptación de la más desestabilizadora y subversiva de las actitudes. Fuera de las convenciones terminológicas de la moda —y Hume está muy lejos de ser en su momento un «pensador de moda»— resulta muy difícil aceptar —afirmar— la general fluencia de la simulación; pero todo es simulacro, producto de la imaginación/fantasia que *simula* («feigns») continuidad y uniformidad⁴⁶, y *disimula* («disguises») la discontinuidad, el caos⁴⁷. Universalidad de la *mimesis* autónoma, liberada de modelos, semejanza⁴⁸ llena de fisuras que simula la identidad dándole el golpe de gracia y disimula la diferencia haciéndola circular entre los puntos, los salientes «fijos» que representan sarcásticamente, que parodian letalmente la identidad.

⁴⁴ *Essays: moral, political and literary*. Part I, essay X: *Of Superstition and Enthusiasm* (G.G. III, 149).

⁴⁵ *Tr.* I, III, XIV (G.G. I, 451).

⁴⁶ *Tr.* I, IV, II (G.G. I, 496).

⁴⁷ *Tr.* I, IV, II (G.G. I, 488).

⁴⁸ *Tr.* I, I, V (G.G. I, 322).

Naturalmente, no olvidamos que frente a todo esto, al menos en apariencia, Hume propone constantemente el tema del hábito, *custom*; pero precisamente aquí se encuentra la confirmación más clara de lo dicho. Un pasaje muy comentado, acerca de la «probabilidad no filosófica»⁴⁹ muestra cómo el hábito, basado en la simple repetición mecánica, origina una concepción lineal y sucesiva del tiempo que simplifica y empobrece la experiencia⁵⁰, a cambio solamente de liberar al espíritu de la «incomodidad» de la diferencia, de la discontinuidad. Al lado de ello, se apunta una perspectiva realmente vertiginosa en el entrecruzamiento y proliferación incontrolable de la fantasía y los sentimientos⁵¹, en la fulguración múltiple del deseo en todas direcciones; un tiempo no lineal, laberíntico, loco, disimulado por una imaginación que se «automima» en simulacros continuos, estables y lineales: yo, objetos externos y constantes, relación causa/efecto.

Diríase, pues, que el «fármaco», la imaginación ritualizada por la crítica humeana, no ha llegado a ser *remedio* ni *veneno*, sino *alucinógeno*.

ÁNGEL CURRÁS RÁBADE

⁴⁹ *Tr.* I, III, XIII (G.G. I, 439-449).

⁵⁰ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, París, 1975, págs. 96 a 103.

⁵¹ *Tr.* I, III, XIII (G.G. I, 447-9).