

Escepticismo y sensibilidad en Hume

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO
Universidad de La Laguna

«¡A cualquier cosa se llama escéptico! ¡Cómo si el escepticismo pudiera ser un estado de espíritu congénito, esto es, regalado, con que uno se encuentra sin esfuerzo previo de su parte!»¹
José Ortega y Gasset

A mediados del siglo XVIII el filósofo escocés David Hume escribe en su famoso *Tratado de la naturaleza humana*:

«Me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres, y dejado en absoluto abandono y desconsuelo. De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad.

Después de haber realizado el más preciso y exacto de mis razonamientos, soy incapaz de dar razón alguna por la que debiera asentir a dicho razonamiento: lo único que siento es una intensa inclinación a considerar intensamente los objetos desde la perspectiva en que se muestran.

Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma me basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas.»²

La visión canónica de Hume, al menos entre nosotros, me refiero a la comunidad filosófica hispana, ha sido, sobre todo, la de un teórico del conocimiento³. La lectura propuesta por el neopositivismo recreaba una imagen de Hume como héroe antimetafísico, azote de la filosofía especulativa ajena a los dictados de los hechos científicos⁴. Se soslayaba, desde la asunción de un verificacionismo ingenuo, que luego será desestabilizado por Popper y su recurso a la falsación, que las razones para el escepticismo gnoseológico humeano –ya iremos viendo cuál es su alcance– eran coherentes con una asunción estricta de las premisas empiristas que, tendrían, como contrapartida, el dudar sobre el alcance de la misma empresa científica. Como veremos, la intención de Hume era la de limitar la aspiración universal del conocimiento físico propuesto por muchas de las interpretaciones de la ciencia newtoniana de su tiempo. La erosión de la idea de causalidad, y las concomitantes

¹ «Origen y epílogo de la filosofía» en *Obras completas*, Ed. Revista de Occidente, Tomo IX, 1962, p. 355. Citado por J. ANTONIO G.-JUNCEDA en *Pirrón y el escepticismo griego*. «Estudios filosóficos», vol. XVI, mayo-agosto 1967-68.

² *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 415-19.

³ Un informe sobre la recepción española de la obra de Hume lo encontramos en M. J. MONTES «Interpretaciones contemporáneas de la obra de Hume en España», en J. DE SALAS y F. MARTÍN (COMPS.) *David Hume*, Madrid, Ed. Complutense, 1998, pp. 41-56.

⁴ La visión de Ayer puede ser un ejemplo. Cf. A. J. AYER, *Hume*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

limitaciones del razonamiento inductivo ligado a su naturaleza probable, es, quizás, el episodio más celebrado de su pensamiento. ¿Quién o qué nos asegura con absoluta certeza que el sol saldrá mañana? ¿Por qué prevemos que una bola de billar impactará de una determinada manera sobre una segunda bola al acometerla con nuestro taco?

Las preguntas humeanas resultan inquietantes, pero más que servir de azote a la metafísica, que lo es, son un fuerte correctivo para las ínfulas de la triunfante física newtoniana de su tiempo. Mi objetivo, en lo que sigue, es sumar una serie de consideraciones morales, políticas y religiosas que como vamos a ver desestabilizan la interpretación estrictamente epistemológica, o *epistemologizante*, del escepticismo humeano. Al volver a leer a Hume vamos a dar peso, fundamentalmente, como acabamos de decir, a las razones ético-políticas. La desgraciada historia europea del siglo XVII –especialmente las guerras de religión y la convulsa Revolución inglesa que Hume narrará– y los caracteres específicos de la Ilustración escocesa son notas esenciales para entender su filosofía. El tópico del escepticismo humeano es discutido y oscilante en las diversas interpretaciones: unos creen que es la indiscutible seña de identidad de su pensamiento filosófico y otros consideran que su posición es, tan sólo, mera crítica acerada ya que su escepticismo se resuelve en una versión moderada compatible con la vida cotidiana y con el arraigo sensible que la naturaleza humana determina en cada uno de nosotros. La afirmación de la vida ordinaria va a ser una nota decisiva en el pensamiento de Hume que lo integra en el complejo proceso secularizador con el que identificamos a la Modernidad⁵.

El planteamiento anterior supone, de paso, desestabilizar el lugar que el canon filosófico ha asignado a Hume como oponente del racionalismo y del innatismo y paso necesario –el actuar como *despertador* del sueño dogmático– hacia la síntesis kantiana que daría fundamento filosófico definitivo a la ciencia newtoniana. Dar peso al contexto histórico y a las consideraciones éticas, políticas, religiosas y estéticas, que en Hume, a mi entender, operan como un continuo –por ejemplo su empeño en refutar la antropología egoísta de Hobbes y Locke desde la tradición del *moral feeling*–, exige apertura a las reinterpretaciones últimas de su pensamiento⁶ y, de paso, supone, también, enredarse en el debate en torno a las interpretaciones de la modernidad y el lugar del mismo Hume en la constelación ilustrada.

APUNTE SOBRE EL ESCEPTICISMO: ANTIGUOS Y MODERNOS

No podemos aquí reconstruir sistemáticamente la veta escéptica en la historia del pensamiento. Su falta de confianza en los absolutos y en las certezas convierte a los escépticos, en la mayoría de las ocasiones, en molestos y marginales. Si tuviéramos que glosar las intervenciones que desautorizan a la tribu de los escépticos no acabaríamos nunca. No obstante, la inconclusión socrática de la mayéutica nos indica que sin el ejercicio de la duda y de la crítica disolvente de los prejuicios y de las falsas certidumbres la filosofía no hubiera siquiera nacido. El ánimo sistemático y explicativo basado en la razón para ofrecer una visión del mundo, que identificamos con Platón, y luego, con Descartes o Kant, es posterior a esta inclinación disolvente e intenta darle respuesta. Platón mismo, al que no podemos entender sin aludir a su enemistad con la escéptica ilustración sofística, suplantará al Sócrates burlón y pícaro, que subvierte las creencias infundadas en el ágora ateniense al modo de un sofista *sui generis*, por alguien que se parece demasiado a él mismo. De Descartes podemos decir que es un escéptico *malgré lui* y que su intento de refutación de neopirronismo encarnado en Montaigne es determinante en el arranque de su sistema, y de Kant que, sin Hume y el potencial disolvente de su epistemología

⁵ Este punto es tratado por C. TAYLOR, «La afirmación de la vida corriente» en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996. pp. 227-324.

⁶ Un buen resumen de los cambios sufridos por las interpretaciones de Hume lo encontramos en J. MARTÍNEZ PISÓN, «La “fortuna” de Hume» en *Justicia y orden político en Hume*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

no habría dado a luz su idealismo trascendental. No obstante, frente a este cliché del cierre positivo y sistemático frente a la negatividad disolvente de la duda, vamos a defender lo saludable del ánimo molesto de la secta de los escépticos.

¿Qué significaba originariamente la *skepsis*? La etimología griega lo refiere a mirar y observar cautelosamente, vigilar o examinar atentamente. *Escéptico* significa originariamente *el que mira o examina cuidadosamente* y *escepticismo* la *tendencia a mirar cuidadosamente* previa a emitir un juicio o a tomar una decisión. Según Ferrater Mora, a quién sigo aquí, el fundamento de la actitud escéptica es la cautela, la circunspección⁷. Pero el escepticismo no es sólo una actitud, sino que se ha ido convirtiendo en una doctrina –inestable puesto que su punto fundamental es una precaución metódica de no dar nada por absolutamente cierto– o al menos una posición. El plano teórico y el práctico nos llevan a hablar de una tesis epistemológica y de una irresolución en el terreno de la acción. La acusación de parálisis ante la duda es una de las refutaciones prácticas más fuertes que ha tenido que sobrellevar el escepticismo. Antes de emprenderla con Hume y discutir su compromiso con el escepticismo y sus modalidades, detengámonos un momento en algunos de los representantes más destacados de la tribu de los escépticos.

Pirrón (360-270 a.C.) sería el fundador nominal de la escuela que lleva su nombre, el pirronismo y que, habitualmente, consideramos como el representante del escepticismo antiguo⁸. En él confluirían las inspiraciones del pensamiento de Heráclito y Demócrito junto a las influencias cirenaicas y sofistas que inciden en la afirmación del carácter convencional de nuestros juicios. El escepticismo siempre ha tenido un basamento empirista. La certeza no puede existir dada la mudanza de las sensaciones, puesto que lo que ésta exige es la *epojé* del juicio. No hay, en consecuencia, posibilidad de decidirse por nada, de vincularse a ninguna creencia; el juicio ha de quedar, en suma, suspendido. El silencio del sabio que alcanzará así la *ataraxia* será la única posibilidad de acceder a la felicidad. El caso de Pirrón, del que conocemos sus teorías debido a la exposición de Sexto Empírico⁹ (180-230 a.C.), nos pone sobre aviso de que el escepticismo relativo al conocimiento tiene una inmediata traducción ética. La retirada pirrónica a la imperturbabilidad y el silencio como forma de vida, a diferencia de los estoicos, no necesita ni de una física ni de una lógica y es, a su vez, fundamento del escepticismo en su vertiente epistemológica. Mantendremos que la misma correlación ética y epistemológica operará en el pensamiento de Hume precipitando una conclusión opuesta a la inacción. En Hume el escepticismo se ve atemperado por el recurso a nuestra naturaleza afectivo-sensorial –lo que vamos a llamar sensibilidad– que nos enraíza en el territorio de la vida ordinaria y de la acción. Además, no podemos dejar ya de apuntar los aires neopaganos que impregnan su propuesta filosófica no ajena, por ejemplo, a determinados valores del epicureísmo. Hume, se apunta en este sentido, al igual que Spinoza¹⁰ y Shaftesbury, a la reivindicación de la naturaleza humana que había

⁷ «Escepticismo», *Diccionario de Filosofía*, Alianza, 1984, pp. 972-975.

⁸ Esta consideración, al parecer, no es justa. Ferrater Mora nos avisa de que en distintos períodos la Academia se había volcado hacia el escepticismo con posiciones que determina como de semiescepticismo, probabilismo o plausibilismo. Para un análisis del pensamiento pirrónico cf. J. A. G.-JUNCEDA en *Pirrón y el escepticismo griego*. «Estudios filosóficos», vol. XVI, mayo-agosto 1967-68 y T. CALVO, «El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón» en J. MARRADES y N. SANCHEZ DURÁ (EDS.) *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Pretextos, pp. 3-19.

⁹ Sexto Empírico alude a tres argumentos capitales (tropos): 1) contra el razonamiento silogístico por su circularidad –la premisa menor esta contenida en la mayor–, 2) contra la noción de causa puesto que la conexión objetiva no es demostrable y 3) contra la Providencia debido a las llamadas antinomias cosmológicas –que contraponen finitud e infinitud del mundo y de Dios– o morales –el designio divino frente a la existencia del mal en el mundo–. A esta inspiración clásica no serán ajenos ni Montaigne ni Hume.

¹⁰ Es una pena que Hume no leyera a Spinoza. Félix Duque, siguiendo a Kemp Smith, nos aclara que todo su conocimiento del filósofo holandés venía de la atención que le presta Bayle en su famoso Diccionario. Dado el racionalismo spinoziano, Hume no le podía conceder alta estima; no obstante, sí podría haber aprendido mucho de su teorización sobre las pasiones en la parte tercera de la Ética. Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 340 y ss.

sido vituperada y denigrada a lo largo de tantos siglos por el pesimismo cristiano, por los filósofos y por los sacerdotes.

La fuente pirrónica, que fue rescatada en el Renacimiento y en la Modernidad gracias a las traducciones de las obras de Sexto Empírico –de 1562 a 1735 se suceden seis ediciones– va a fructificar, especialmente, en el pensamiento de Michel de Montaigne¹¹ (1533-1592), el autor de los *Ensayos*, que dará a conocer las doctrinas pirrónicas y hará una evaluación de ellas¹². Montaigne va a ser una referencia literaria ineludible para los modernos quienes lo objetan precisamente en su veta escéptica deudora de su aprecio por las limitaciones de la experiencia cotidiana. Hoy pensadores como Charles Taylor o Stephen Toulmin¹³ hablan de una primera modernidad escéptica y tolerante que se verá arruinada por el empeño racionalista de dejar sin efectos la saludable duda al emprender la búsqueda de la certeza. Descartes, pero, también, Locke, con una modernidad desvinculada de la experiencia humana cotidiana y sus incertidumbres bloquearían una modernidad que apostaba por el pluralismo y la convivencia tolerante frente a la intolerancia religiosa y filosófica que anegó de sangre Europa tras la revocación del Edicto de Nantes. La guerra de los Treinta Años y, sobre todo, los avatares de la Revolución inglesa van a ser determinantes en la reflexión ético política de la época. De hecho, a la solución absolutista de Hobbes para restituir el poder soberano se opondrán autores como Shaftesbury que denunciarán la merma de la libertad moral y política que supone el apostar por el Leviatán y objetarán la antropología egoísta –la avidez y la razón natural, entendida esta última como mero cálculo– que sustenta la propuesta hobbesiana. Hume seguirá esta senda antihobbesiana en sus propuestas éticas y su filosofía social y política será una apuesta por la sociabilidad y la convivencia pacífica¹⁴.

Tras Montaigne, y antes de llegar al *pirrónico* Hume, que es nuestro objetivo hoy aquí, es imprescindible citar a Pierre Bayle (1647-1706), el autor del influyente *Dictionnaire Historique et Critique*, que ya había dejado honda huella en el pensamiento de Shaftesbury y al que Hume (1711-1776) leerá repetidas veces con un doble interés, como filósofo y como historiador. Tras puntear la veta escéptica en la historia del pensamiento nos acercaremos al escepticismo humeano para analizar sus caracteres. Para ello, tras unas consideraciones introductorias, examinaremos su propia tipología del escepticismo, para, después, ver la aplicación de su modalidad mitigada a uno de los temas más controvertidos de su época, el de la religión natural.

¹¹ La reflexión de Montaigne parte de una asunción previa: no sabemos quiénes somos. La escritura se interpreta así como un autorretrato que intente dar cuenta de la experiencia de la inestabilidad interna. Se trata de observar y catalogar los propios pensamientos, sentimientos, acciones. Esto conlleva la aceptación de los límites, del cambio perpetuo, del hecho de que estamos entre el nacer y el morir, en un mundo de apariencias y sombras. Descubrirse a sí mismo es seguir los contornos de esa realidad cambiante que es uno mismo. Su vida, baja y sin lustre, es tan relevante como cualquier otra porque «chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition». El autoconocimiento conduce a la autoaceptación y a seguir y conformarnos a la naturaleza. Montaigne propone un ideal moral de la justa medida: distanciarse tanto de los excesos del rigor moral como frente a los excesos de las pasiones. Dice no al rigorismo cuya fuente es el orgullo y la autosatisfacción vacía y apela a la aceptación de nuestro ser corporal, a la aceptación de lo que somos, de nuestra naturaleza. Cf. C. TAYLOR, «Análisis de “l'humaine condition”» en op. cit., pp.193-200.

¹² Es imprescindible para este asunto la obra de R. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Cf. especialmente el capítulo III dedicado a Montaigne y su consideración de los tropos pirrónicos.

¹³ S. TOULMIN, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península, 2001. La interpretación ético-política que da este autor de las pugnas filosóficas puede ser extrapolable a la intencionalidad humeana de arruinar todo fanatismo e intolerancia religiosa.

¹⁴ Un excelente libro sobre este aspecto de la filosofía humeana es el de JOSÉ MARTÍNEZ DE PISÓN, *Justicia y orden político en Hume*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

ESCEPTICISMO Y SENSIBILIDAD: *DOSIS PEQUEÑAS DE PIRRONISMO*

Lo primero que tenemos que decir respecto al asunto que nos convoca es que los estudios de las últimas décadas han cambiado la percepción del Hume escéptico. El punto de inflexión, no obstante, estaría mucho más atrás en la obra de N. Kemp Smith que en 1941¹⁵ se enfrentará a la interpretación neopositivista que va, durante todavía bastante tiempo, a ser la dominante. Según Saoner tal interpretación destacó el ataque a la metafísica y por tanto las facetas destructivas de su pensamiento, descuidando todo lo demás y *epistemologizando* en exceso a Hume al desgajarlo de sus otros intereses y de su programática unitaria en la que el naturalismo es clave articuladora. Frente, tanto a críticos de su tiempo como Thomas Reid, fundador de la escuela escocesa del sentido común, que declaraba a Hume causante de un “cataclismo universal” al llevar hasta el límite las premisas de Locke o Berkeley, como a los neopositivistas a lo Ayer, se les acusa de reforzar los tintes destructivos del escepticismo. Hoy se conviene en que, en un primer momento, especialmente en el *Treatise*, las intenciones humaneas son las de emprender una vertebración de un «sistema comprensivo de las ciencias» de acuerdo con la ciencia natural de su época y engarzado con lo que a todas –de las matemáticas a la estética– les daría fundamento y unidad, la ciencia de la naturaleza humana.

La *ciencia del hombre* de la cual dependería la lógica o *art of reasoning* sería el fundamento de todo lo que las otras ciencias, siempre referidas y útiles al vivir humano, tendrían que proponer. El caso es que somos a la vez sujetos y objetos de conocimiento y lo que conocemos deriva de nuestras capacidades e inclinaciones. Esta programática naturalista no puede ser acusada de destructiva, aunque suponga que, al analizar las capacidades mentales humanas, concluyamos, dadas las pruebas de la experiencia, nuestra finitud y diversas limitaciones cognitivas y afectivas nos impiden conocer más allá de ciertas fronteras. La búsqueda infructuosa del fundamento no nos permite asegurar que lo que conocemos sea absolutamente cierto e indubitable. En la *Investigación sobre el conocimiento humano*, frente al impulso original del *Tratado*, Hume expone su fundamental premisa antropológica: «[...] considerar al hombre primordialmente como nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento».¹⁶

Con el paso del tiempo, Hume modera su proyecto inicial de una ciencia del hombre para definirla como una «teoría mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente». Su comedimiento metódico le lleva a la modestia, pero, sobre todo, a desautorizar a «la filosofía abstrusa» que cobija el error y la ignorancia. Modestia, cautela y limitación, frente a la capacidad humana de conocer, son las notas que Hume suscribirá como correlato de una interpretación ajustada de las virtudes de la nueva ciencia aplicada a la teoría del conocimiento y a la naturaleza humana.

Es importante darse cuenta de que esto no suponía para nuestro autor el que nos sumiéramos en la apatía o en la depresión –aunque atisbos de esto hay en el *Tratado*–, puesto que tal conocimiento probable y falible, el único al que tenemos acceso, es extremadamente útil en la vida ordinaria –en la *Investigación* el tono será optimista y confiado–. Hume abomina de una ciencia alejada de los intereses y utilidades humanas y reconcilia el instinto de saber con la acción individual y social, con la búsqueda del bien individual y común. Frente a la moderna “razón desvinculada” que practicarán Descartes y Locke –cuya preferencia por lo abstracto frente a lo concreto, por lo universal frente a lo particular, por lo necesario frente a lo contingente, por lo atemporal frente a lo histórico–, Hume entroncará con muchos atisbos planteados por Montaigne a quien le interesaba describir el caso y narrarlo percibiendo sus matices y diferencias. Las notas de la Ilustración escocesa centradas en la

¹⁵ Existe un consenso generalizado sobre el punto de inflexión que representa la obra de N. Kemp Smith y su rescate de la premisa naturalista como factor de moderación del escepticismo.

¹⁶ Cit. por J. MARTINEZ DE PISÓN, op. cit., p. 48.

búsqueda del progreso humano y el bienestar dan peso a su interés por una ciencia al servicio de la vida ordinaria y sus satisfacciones¹⁷.

Frente a la oposición moderna entre la razón y las pasiones, que ya había sido desafiada por Spinoza, Hume optará por las últimas como determinantes de una razón que él presenta como «pasión apacible»¹⁸ y, en un párrafo muy discutido, como «esclava de las pasiones». Su naturalismo no aceptará los dualismos maniqueos de la modernidad y muchas de sus tesis, como su determinismo moderado, nos aproximarán a las posiciones que denominamos materialistas. La creencia natural, la afectividad y los sentimientos, la corporalidad, las inclinaciones o instintos, el gusto, la simpatía o la sociabilidad son los elementos fundamentales de su vocabulario antropológico y moral. En lo que sigue, atenderé a dos textos claves para el análisis del tema que nos ocupa: la sección duodécima de la *Investigación sobre el conocimiento humano* titulada *De la filosofía académica o escéptica* y los *Diálogos sobre la religión natural*, texto publicado póstumamente en el que se discute sobre el mismo escepticismo como posición filosófica. En ellos veremos como el escepticismo humeano se relaciona, como modalidad filosófica, con la ciencia y la religión.

TIPOLOGÍA HUMEANA DEL ESCEPTICISMO

Voy a escudriñar el texto humeano para determinar el sentido del «escepticismo mitigado» que se va a defender como saludable y útil¹⁹. Con Félix Duque creo que la motivación humeana es la de prestar apoyo al pluralismo epistemológico, ético, político y religioso. Esto es, ninguna doctrina puede aspirar a detentar la hegemonía epistemológica, ética, política o religiosa porque todas presentan graves lagunas y fallos en su fundamentación empírico-racional. Las diversas teorías logran iluminar, cada una de ellas, una estrecha franja de terreno, pero, frente a la luz proyectada subsisten inmensas zonas sumidas en la negra oscuridad. Esta es la metáfora humeana que nos recordará los límites de las luces. Hume nos hace caer en la cuenta, además, de que ningún conocimiento es definitivo y que, por lo tanto, hay que salvaguardar el espíritu de la investigación frente a los cierres dogmáticos. La motivación fundamental de Hume será, en suma, la de «conferir apoyatura filosófica a un básico agnosticismo positivo (no ateísmo), que acabase de una vez con el fanatismo y la superstición religiosa»²⁰. Esta motivación se explica históricamente y no es ajena a la tarea de nuestro autor como historiador y crítico de las religiones. La evolución de su pensamiento nos lleva a pensar que de las pretensiosas intenciones del *Tratado* acerca de la ciencia del hombre se moderen relegando «el método experimental en favor del meramente descriptivo e histórico».²¹

El escepticismo, pues, no es una noción totalitaria y cerrada, sino que admite grados, podremos hablar de un escepticismo excesivo e insano y de otro moderado y saludable, pero, también, siguiendo

¹⁷ Cf. «The Scottish Contribution to the Enlightenment» by J. Robertson, St Hugh's College, University of Oxford «[...] I shall argue that the philosophers of the Scottish Enlightenment were unified by the commitment to human betterment in this world as the measure of progress, and to investigating the conditions of its achievement.» Fuente: Institute of Historical Research. <http://www.history.ac.uk/projects/elec/sem12.html>

¹⁸ D. HUME, *Disertación sobre las pasiones*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 139-40.

¹⁹ Esta tesis la apoyan estudiosos como V. SANFELIX, «Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana» en J. MARRADES Y N. SÁNCHEZ DURÁ (EDS.) *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Valencia, Pre-textos, 1994. J. A. GUERRERO DEL AMO, «El escepticismo de Hume», en J. DE SALAS y F. MARTÍN (COMPS.), *David Hume*, Madrid, Ed. Complutense, 1998. J. MARTÍNEZ DE PISÓN, «Las intenciones y las realizaciones de Hume: su escepticismo» en *Justicia y orden político en Hume*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992 y F. DUQUE, Estudio preliminar, en D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.

²⁰ Así comenta F. Duque, radicalizándola la interpretación de Anthony Flew, en su *Hume's Philosophy of Belief*, London, 1963. Existe una versión abreviada en castellano en D. J. O'CONNOR (COMP.), «Hume», *Historia crítica de la filosofía occidental*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

²¹ F. DUQUE, op. cit., p. XXII.

la tipología humeana, podemos referirlos a su momento de aplicación, Así se hablará de un escepticismo *previo* que acomete, como la duda metódica cartesiana, la limpieza de los prejuicios y adherencias de las doctrinas heredadas, y de un escepticismo que es consecuencia de la misma investigación filosófica sobre nuestras facultades mentales a las que declara limitadas y modestas²². Pero dejemos, ya, hablar a los textos humeanos.

Hume se pregunta directamente «¿Qué se entiende por un escéptico? ¿Y hasta dónde es posible apurar estos principios filosóficos de duda e incertidumbre?»²³ En la sección duodécima ya aludida va a proponernos el autoesclarecimiento polémico de su posición. Hume expone primero, el sentido cartesiano de la duda como «escepticismo previo» a toda investigación filosófica a modo de prevención del «error y el juicio precipitado». La duda metódica es radical en cuanto barre con las opiniones y principios anteriores pero, también, cuestiona las capacidades cognitivas que nos permiten experimentar y dar cuenta del mundo. El barrido escéptico de Descartes es tan radical que necesita para remontar apelar a un principio autoevidente y convincente, pero Hume piensa que éste no existe o si existe no puede ir más allá de sí mismo al haber condenado a la duda radical a las mismas capacidades perceptivas humanas. Hume explicita, más tarde, en este mismo texto, que la garantía que, supuestamente, da Dios al razonamiento cartesiano es ilegítima, puesto que para el autor escocés cualquier atisbo de orden providencial se ha desvanecido. El escepticismo previo de Descartes es insuperable y lleva a la inseguridad y a la falta de convicción. Tanto respecto a Descartes como a Berkeley, que se autocomprenden como azote de los escépticos, les espetará Hume que lo único que consiguen es fortalecer a su enemigo ya que las respuestas de estos autores son endeble y no resisten el redoble del asalto crítico de aquellos a quienes critican.

Hume, frente a este escepticismo excesivo y previo, defiende una visión moderada y mitigada del mismo como propedéutica filosófica para mantener la imparcialidad y barrer prejuicios adquiridos por la «educación u opinión temeraria». A partir de aquí parafrasea el método cartesiano:

«Los únicos métodos por los que podemos esperar llegar alguna vez a la verdad y alcanzar la estabilidad y certeza debidas en nuestros razonamientos, son empezar por algunos principios por sí mismo claros y evidentes, avanzar con paso cauto y seguro, revisar frecuentemente nuestras conclusiones y examinar rigurosamente todas las consecuencias.»²⁴

El espíritu de investigación alentado por Descartes es válido, lo que se recusa es su cierre dogmático basado en que el autor francés confiaba excesivamente en el poder ilimitado de la razón para explicar el orden del mundo. La soberbia y el orgullo a los que tienden los racionalistas son duramente reconvenidos.

Tras el escepticismo denominado *previo*, Hume se detiene en aquel que es «consecuencia de la ciencia y la investigación» en cuanto a que concluye en la desconfianza de las capacidades mentales y de los sentidos para determinar los «temas delicados de especulación»²⁵ o «los principios de la vida común». Asiente a la desconfianza en las sensaciones ya que la razón debe a menudo corregir las erróneas conclusiones de éstas. Hume señala el que como seres humanos somos conducidos por nuestro «instinto y predisposición natural» a «confiar en sus sentidos» y el que presuponemos la existencia del mundo externo al margen de nuestra percepción puntual. Sin embargo, esta confianza, esta «opinión universal y primigenia de todos los hombres» es destruida por la «más débil filosofía»²⁶. Hume constata, en suma, escudado en la tradición empirista de análisis de la percepción sensorial, la tensión, la contradicción entre el poder disolvente de la razón que escudriña nuestros instintos

²² Cf. B. LOGAN, «Science and Skepticism» en *Hume Studies*, vol. 28, nº 2, November, 2002, pp. 297-308.

²³ D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1984. p. 176.

²⁴ Op. cit., p. 177.

²⁵ Op. cit., p. 178.

²⁶ Op. cit., p. 179.

primarios de la naturaleza y nuestras confiadas opiniones cotidianas acerca de la fiabilidad de nuestras percepciones y de la existencia del mundo externo. La falta de fundamentación de nuestro arsenal perceptivo es asumida por Hume de manera radical. A nuestro autor no le parece de recibo, como ya decíamos, la añagaza cartesiana de recurrir «a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos» que tilda, además, de «rodeo muy inesperado». O sea, que no viene a cuento, porque, además, si fuera así, nuestros sentidos serían infalibles y, como muestra la experiencia, no lo son.

Hume reconoce, pues, el triunfo de «los escépticos más filosóficos y profundos» y establece una tensión irrebasable entre el escrutinio del argumento experiencial de la causalidad que no encuentra fundamento alguno más allá de su falibilidad y de su imbricación necesaria en nuestro pertrecho natural de instintos y disposiciones. La razón no tiene modo de conectar las percepciones de los objetos con los objetos mismos. Este es el momento en que se formula su alternativa basada en la sensibilidad: dado que la mente carece de argumento para fundamentar la inferencia causal, debemos apelar a la naturaleza humana para explicar nuestro modo de proceder. El hábito y la costumbre sostendrán la creencia natural que establece nuestra confianza en que los hechos futuros se asemejen a los pasados. La raíz de esta confianza no es la razón sino el sentimiento como «modalidad particular de concebir». La creencia deriva de «un sentimiento persuasivo originado en nosotros por la repetición de la experiencia.»²⁷. Lo que no puede fundamentar la razón, lo fundamenta, aceptando sus limitaciones, el sentimiento como elemento clave para poder enfrentar la vida cotidiana. La sensibilidad natural, como vamos viendo, modera la indefensión a la que nos arrastra el poder disolvente del razonamiento escéptico.

Hume crítica, además, en vena nominalista, los excesos racionalistas a los que conduce el situarse en los planos más radicales de la abstracción, por ejemplo, según él, nadie puede pensar la extensión de la materia al margen de la tangibilidad o la visibilidad. En suma, Hume, como ya avanzábamos, frente a Descartes y Berkeley, establece que los argumentos escépticos que ellos pretenden contestar son más potentes que sus refutaciones y establece la tensión entre la razón que escruta y demanda fundamento para establecer la certeza de las percepciones y el instinto natural válido e imprescindible para la vida ordinaria basado en la creencia y el hábito que arraigan en nuestro sustrato sensible. Con esta conclusión cierra la parte primera de la sección que analizamos.

En la parte II, Hume continúa estimando el poder de la razón de destruir a la misma razón. Explica así las objeciones contra todo razonamiento abstracto derivado de las ideas de espacio y tiempo «ideas que, en la vida común y para quien no se preocupa por ellas, resultan muy claras e inteligibles, pero cuando son sometidas al escrutinio de las ciencias profundas, presentan principios que parecen llenos de absurdidad y contradicción».²⁸ Y es aquí donde nos regala la metáfora que abunda sobre las limitaciones de la confianza ilustrada en la razón:

«Ve que una intensa luz ilumina ciertos lugares, pero esta luz bordea la más profunda oscuridad; entre lo iluminado y lo oscuro, está tan desconcertada y cegada, que apenas puede pronunciarse con certeza y seguridad sobre cualquier objeto.»²⁹

La abstracción desatada conduce pues al absurdo y el vuelo especulativo de las ciencias abstractas, en concreto, las matemáticas³⁰ y la filosofía, son reconvenidas porque pierden pie al elevarse demasiado alto. El humo de los conceptos vacíos turba el entendimiento. ¿Qué puede

²⁷ C. MELLIZO, «Creencia orteguiana y *Belief* humeana», en J. DE SALAS y F. MARTÍN, op. cit., p. 171.

²⁸ *Investigación [...]*, p. 183.

²⁹ Op. cit., p. 184.

³⁰ Contra el cálculo infinitesimal, estima que la interpretación fiscalista conduce al absurdo. Las carencias de Hume para las matemáticas son señaladas por la crítica a su filosofía de la ciencia.

remediar esta tendencia a perder pie, a perderse en la vía especulativa? La apelación a la naturaleza humana será, una vez más, la medicina requerida:

«El gran subversor del Pirronismo o de los principios excesivos del escepticismo, es la acción, la ocupación y los quehaceres de la vida común.»³¹

El escéptico, en cuanto vuelve a la vida ordinaria se iguala con el resto de los mortales al ser activados los sentimientos y los instintos que los objetos suscitan en nuestra naturaleza. De este modo, el territorio para la marcha triunfal del escéptico es la filosofía, ahí destruye toda seguridad y convicción. Pero el escepticismo excesivo no es bueno, el criterio a seguir es el de preguntarse siempre por su utilidad, por su finalidad. Ante la pregunta de qué pretende, el escéptico radical se hunde y no sabe qué contestar. La inanidad e inactividad derivada del escepticismo excesivo acabaría con todo discurso y toda acción. Afortunadamente, no tenemos por que preocuparnos demasiado ante el *cataclismo* denunciado por Thomas Reid, puesto que «La naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría.»³²

En este punto, se vislumbra la conclusión radicalmente democrática que se deriva del escepticismo mitigado: el sabio no tiene razones para sentirse por encima del hombre corriente. La razón y el conocimiento muestran sus límites por lo que no hay razones para excluir el punto de vista de los hombres enraizados en la vida ordinaria. Esta, la vida cotidiana en la que todos estamos inmersos, es la gran igualadora, Hume da con el terreno común fundamento de la convivencia social:

«Cuando despierte de su sueño, será el primero en participar en la risa contra él y en confesar que todas sus objeciones son un mero entretenimiento y no pueden obtener otra finalidad que mostrar la convicción caprichosa de la raza humana que ha de actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz por investigación diligente de satisfacerse acerca del fundamento de sus operaciones, o de vencer las objeciones que se puedan levantar contra ellos.»³³

Esta afirmación de la investigación filosófica radical como juego sin consecuencias graves que suspende la cotidianidad muestra un aire de familia con lo que la Hannah Arendt de *La vida del espíritu* denominará, inspirándose en Platón, el «viento del pensar». Esa suspensión de las certidumbres cotidianas que son abiertas por la curiosidad y la crítica que precipita la investigación filosófica, una especie de muerte en vida, que tiene que saldarse frente a los apremios de nuestra naturaleza. El delirio filosófico puede ser funesto, si y sólo si, no lo contrapesamos con el vivir como hombres entre los hombres. Vivimos en la incertidumbre como si de certidumbre se tratara. Comentando el texto con el que introducíamos esta reflexión, Fernando Broncano afirma:

«El yo como humeano, frente al yo pienso cartesiano, es la marca de fábrica del escepticismo moderno y contemporáneo; escepticismo *pirrónico*, inteligente, que no sigue la senda salvaje del escepticismo postsocrático del “solo sé que no sé nada”, y acepta un lecho rocoso de prácticas, hábitos, instituciones e incluso creencias en las que toda persona está instalada y de la que no quiere salir, ni desea tampoco justificar más allá de un punto *natural*.»³⁴

La naturaleza, que en nosotros, los humanos, se expresa como sensibilidad, es la contrapartida que convierte en saludable al escepticismo. Pasemos pues, para finalizar esta aproximación al tema, a ver cómo Hume expone su «escepticismo moderado o mitigado» que es la reconducción del escepticismo excesivo por parte del «sentido común y la reflexión»³⁵. Hume lo propone como canon

³¹ Op. cit., p. 186.

³² Ibid.

³³ Op. cit., p.188.

³⁴ F. BRONCANO, *Saber en condiciones. Epistemología para escépticos y materialistas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2004. p. 24.

³⁵ HUME, *Investigación ...*, p. 188.

de la filosófica académica, pero, también, como norma de convivencia social que evite los males del fanatismo, la soberbia y el orgullo de aquel que cree que posee la verdad:

«La mayoría de la humanidad tiende naturalmente a ser afirmativa y dogmática en sus opiniones y, mientras ven objetos desde un solo punto de vista y no tienen idea de los argumentos que lo contrarrestan, se adhieren precipitadamente a los principios a los que están inclinados y no tienen compasión alguna con los que tienen sentimientos opuestos. Dudar o sopesar algo aturde su entendimiento, frena su pasión y suspende su acción. Por tanto, están inquietos hasta que escapan de un estado que les resulta tan incómodo y piensan que nunca se podrán alejar suficientemente de él con la violencia de sus afirmaciones y la obstinación de su creencia. Pero si pensadores tan dogmáticos pudieran volverse conscientes de las extrañas debilidades del entendimiento humano, incluso en su estado más perfecto, cuando es más preciso y cauto en sus determinaciones, tal reflexión, por supuesto, les inspiraría mayor modestia y reserva, y disminuiría su buena opinión de sí mismo y su prejuicio contra sus antagonistas. Los analfabetos pueden reflexionar sobre el estado de ánimo de los instruidos que en medio de todas sus ventajas de estudio y reflexión, normalmente están todavía inseguros, y si cualquiera de los instruidos estuviera inclinado por temperamento al orgullo, y a la obstinación, una pequeña dosis de pirronismo podría aplacar su orgullo, al enseñarle que las pocas ventajas que ha adquirido sobre sus semejantes son insignificantes si se las compara con la perplejidad y confusión universal inherentes a la naturaleza humana. En general hay un grado de duda, de cautela y modestia que, en todas clases de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal.»³⁶

El texto transcrito es el que nos revela la intencionalidad de Hume al defender lo saludable de administrar pequeñas dosis de pirronismo que nos aleje del dogmatismo que alienta la intolerancia y la violencia. El escepticismo moderado sería el remedio, la medicina, ante la violencia desatada contra el otro que disiente u objeta y, a la vez, articularía un terreno común igualado donde todos los puntos de vista son dignos de consideración, crítica y debate en una investigación incesante y sin límite final³⁷. La naturaleza humana contrapesa los excesos escépticos y las pequeñas dosis de pirronismo contrarrestan el potencial crédulo y dogmático de la naturaleza humana. Hume nos propone un sensato sistema de contrapesado en el que las inclinaciones pasionales a favor de los maximalismos se moderen gracias a la metodología escéptica de la duda modesta, que tiene como aliados a otras inclinaciones naturales básicas como la sociabilidad y la simpatía. La utilidad de este escepticismo mitigado no es, pues, sólo cognitiva, sino afectiva y social, y opera como un fundamento de la libertad de creencia y del orden justo que debe albergar el pluralismo de las diferencias respetando los derechos de todos.

Hume sumará a lo anterior el filón pirrónico que aprovechará Kant: la limitación de los temas escrutinio de la razón dejando de lado todo tema «distante y elevado». Nuestras capacidades cognitivas están ajustadas a los problemas próximos de la vida ordinaria. La imaginación es analizada, en este contexto, como inclinación humana que no debe soliviantar el modesto estudio racional y los temas *sublimes* serán objeto, no del filósofo, sino de los poetas y de los oradores, de los políticos y de los clérigos. La demarcación del ejercicio filosófico resulta así clara y distinta. La duda pirroniana y el instinto natural juegan a contrapesarse en una sabia administración homeopática: pequeñas dosis. La filosofía tendrá pues una finalidad útil al servir a la moderación del instinto fanático y a la construcción de una ciencia razonable y sensata:

«Mientras no podamos dar una razón satisfactoria de por qué creemos, tras mil experimentos, que una piedra caerá o que el fuego quemará, ¿podemos darnos por satisfechos en lo que respecta a

³⁶ Op. cit., p. 188-9.

³⁷ Esta sería una versión de la opinión pública ilustrada. Cf. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1990.

cualquier determinación que nos formemos con respecto al origen de los mundos y la situación de la naturaleza, desde la eternidad y para la eternidad?»³⁸

Llegados a este punto, Hume mismo parece arrastrado por la inclinación que hacía un momento ha denunciado, el sentirse demasiado seguro de los principios que ha establecido y acaba con esas frases, que parecen una traición inconsciente a su denuncia del fanatismo: el tirar a las llamas aquellos libros de Teología y Metafísica escolástica que no contengan razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número o razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho. Hume visto como azote de la sofistería y de la ilusión metafísica es una falsa imagen que empaña su profesión de escepticismo mitigado y su intencionalidad tolerante que alivie a las sociedades humanas del sufrimiento que el fanatismo propaga.

CIENCIA Y RELIGIÓN: EL ATAQUE AL DEÍSMO

Si queremos darle algo más de peso a nuestra interpretación basada en la recriminación humeana del fanatismo de los racionalistas y de los creyentes dogmáticos, parece ineludible ir desde la *Investigación sobre el conocimiento humano* hasta las páginas de *Diálogos sobre la religión natural* para ver en acción la propuesta del «agnosticismo mitigado» de Hume. Cronológicamente los textos son cercanos –todos de la década de los cincuenta–, aunque dado el tema delicado de los *Diálogos* estos se publicaron póstumamente, concretamente, tres años después de la muerte de Hume. Algo que debemos apuntar como aclaración previa es que, tal como Popkin³⁹ propone, las implicaciones del escepticismo no van a ser las mismas para Montaigne y los neopirrónicos posteriores que defendían el fideísmo, y, por tanto, la compatibilidad, e incluso el apoyo firme, del escepticismo y el hecho de la fe religiosa –dado que lo atacado era la vanidad de la razón para alcanzar la verdad divina–, que para el escepticismo posterior a Descartes, que debe refutar la resolución racionalista de la duda metódica y cuestionar su confianza en la benevolencia de un Dios que nos aparte de la pesadilla del geniecillo maligno. Tampoco las cosas podrían seguir siendo las mismas después de que Spinoza pusiera a la crítica escéptica a la tarea de señalar las supersticiones y fantasías de las religiones históricas –camino éste que seguirá Hume en *Historia natural de la religión*⁴⁰–. Aunque Pierre Bayle, el escéptico ilustrado por excelencia, mantenga, en sintonía con el primer escepticismo moderno, una posición teísta, su método histórico-crítico tendrá consecuencias que van a llevarnos a identificar escepticismo e increencia religiosa.

A pesar de los matices y las añagazas de sus textos, Hume era reconocido por sus contemporáneos como un incrédulo, e incluso se inició un proceso para su excomunión que no prosperó. Mossner cuenta la anécdota de una pescadera en Edimburgo que se niega a ayudar a Hume cuando esté cae y se enreda en un zarzal por considerarlo un ateo. Para ayudarlo le pone una condición: que rece un Padrenuestro y un Credo, cosa a la que Hume, con buen sentido, accede con tal de verse ayudado⁴¹. El neopagano Hume reconocía nuestra naturaleza crédula, dado que sin la creencia natural no podríamos siquiera sobrevivir en la vida ordinaria e intenta dar cuenta de la inclinación religiosa en su *Historia natural de la religión*. Pero en *Diálogos sobre la religión natural* se va a tomar mucho trabajo para desautorizar, con ironía y razonamientos disolventes, la voluntad del deísmo de fundamentar en la nueva ciencia natural la existencia de un Dios creador del mecanismo

³⁸ Op. cit., p. 190.

³⁹ Cf. op. cit., p. 18 y ss. «Por tanto, *escéptico* y *creyente* no son clasificaciones opuestas. El escéptico está planteando dudas acerca de los méritos racionales o evidenciales de las justificaciones dadas a una creencia; duda de que se haya descubierto o puedan descubrirse razones necesarias y suficientes para mostrar que alguna creencia en particular tenga que ser verdad y no pueda ser falsa. Pero el escéptico, como cualquier otro, puede aceptar varias creencias.»

⁴⁰ Madrid, Trotta, 2003. Cf. la introducción de Sergio Rábade.

⁴¹ E.C. MOSSNER, *The Life of David Hume*, Oxford Clarendon Press, 1980.

inalterable de la naturaleza. Su ataque fino y sutil, aunque con algunos arranques de belicosidad, será contra la religión natural de los filósofos en la que éstos pretendían aunar ciencia y religión y hacerlas compatibles violando la limitación que ya había propuesto en la *Enquiry*: el ir demasiado lejos con las frágiles posibilidades de la modesta razón.

Si Hume hubiera sido fiel a la fiera diatriba contra la Metafísica escolástica y la Teología ¿por qué molestarse en escribir estos *Diálogos*? El acto de tirar a la hoguera las obras producidas por los teístas y los deístas hubiera sido suficiente. Sin embargo, Hume va a ser fiel al método esbozado en la *Investigación* y va a tomarse todo el trabajo de aplicar sus pequeñas dosis de pirronismo al debate teológico de la época que le tocó vivir. Los intérpretes de Hume nos advierten de que no es fácil leer estos *Diálogos*. Hume, que no se atrevió a publicarlo en vida, toma demasiadas precauciones, y como buen escéptico utiliza una fina ironía como camuflaje que seguramente no podemos estimar justamente en todas sus intenciones porque seremos, también, afectados por el indisimulado disimulo. El intenso debate sobre cuál de los personajes representa al propio Hume es indicador del hecho anterior. No obstante, tomaremos por buena la identificación de Hume con Filón que es el que defiende la duda escéptica y ejercita la crítica desfundamentadora y desmitificadora.

En primer lugar, debemos atender al género literario que Hume utiliza, el diálogo, de raigambre socrático-platónica, frente al tratado filosófico que se ciñe a un solo curso argumentativo. No obstante, el diálogo ha servido también para officiar como mera presentación de unas tesis a las que los interlocutores asienten con el fin de que las citadas tesis resulten realizadas. Los *Diálogos* que comentamos no se sitúan a esta luz: su final inconcluso y la presentación rigurosa de las tesis deístas-teístas y cristiano ortodoxas así como la oscilación pícara del escéptico Filón nos permiten disfrutar de la transcripción de una auténtica conversación. Pánfilo, el discípulo de Cleantes, será el narrador de estos debates sobre la cuestión religiosa. Al parecer, el *De la naturaleza de los dioses* de Cicerón fue el inspirador de la obra. La justificación que da Hume para optar por la forma del diálogo es la de que es la más conveniente a la «oscuridad compleja de la materia».

El contexto histórico que nos permite evaluar los *Diálogos* es, como dice M. Garrido, la emergencia del deísmo⁴². Hume, se situaría, a contrapelo, en la estela de Locke quien decretaba la razonabilidad del cristianismo por su ajuste con la moral natural, y pensadores posteriores –Toland, Tindall y Collins⁴³– siguiendo este hilo acabarían por minimizar el mensaje revelado dado que la razón nos permitiría deducir por sí sola las verdades religiosas. Pero, en esta historia, Samuel Clarke, teólogo anglicano y defensor de las teorías newtonianas, riza el rizo de la confianza en la razón cuando en la Conferencias Boyle de 1705 pretendió deducir axiomáticamente no sólo las verdades de razón sino las de la fe. Esta osadía parece ser el objeto contra el que se dirige la diatriba pirrónica de Hume.

Según el diccionario de Samuel Johnson de 1755, deísta es «aquel que se limita a reconocer la existencia de Dios, sin más artículo de fe». Este quedaría así, según Garrido, a medio camino entre el ateo y el cristiano. Deístas como Voltaire y Rousseau se opusieron al ateísmo de Diderot y d'Alembert, pero no por eso dejan de ser sospechosos para los cristianos ortodoxos al prescindir de la fuente de la revelación haciendo de la razón el único origen de la religiosidad. El deísmo y el ateísmo eran, pues, objetos de condenación en la época ilustrada. El deísmo denunciaba como el ateísmo la superstición y el fanatismo, pero, consideraba que existía una prueba racional de la existencia de Dios como causa primera de la existencia del mundo y apelaba a una moral natural universal válida para

⁴² Ensayo preliminar a D. HUME, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, Tecnos, 2004. Seguiré los dictados de Garrido para contextualizar la obra. Cf. También J. DE SALAS, «La religión de un ilustrado», en J. DE SALAS y F. MARTÍN, *David Hume*, op. cit., pp. 57-80.

⁴³ Sigo aquí la introducción de Garrido, p. 21.

todos los hombres. El *dictum* de Voltaire resume estos dos aspectos: «La sola religión ha de ser la de adorar a Dios y ser honrado. Es imposible que esta religión pura y eterna produzca el mal».

De la última frase se infiere que la otra religión impura y temporal, el cristianismo revelado, sí que estaba produciendo males. No obstante, todavía, y para entender las posiciones de los *Diálogos*, debemos hacer otra distinción: la de una versión *dura* del deísmo, sólo comprometida con la demostración racional de la existencia de la divinidad, y la *blanda* que consiente, además, en aceptar el orden providencial, esto es, la dirección de los asuntos terrenales por parte de Dios que implica negar la indiferencia de éste frente a sus criaturas humanas. Esta postura se conocerá como teísta, aunque etimológicamente no haya distingos entre ambas, tan sólo la raíz latina o griega. Esta religiosidad ilustrada va a ser el objetivo del pirrónico Hume. El escocés se cuida de hacer profesión de ateísmo: se dice que se discute acerca de la *naturaleza* de Dios no de su existencia en la que, al parecer, creen Cleantes, Demea y Filón, los protagonistas de los *Diálogos*. No obstante, las posibilidades para una visión materialista aparecen sabiamente esparcidas por los textos.

El punto de partida de los *Diálogos* es la evaluación del mismo escepticismo. El objeto fundamental de la mirada cautelosa del pirrónico Filón va a ser, en consecuencia, la llamada «religión de los filósofos», lo que conocemos por deísmo y que se fundamenta en la confianza ilimitada en los poderes de la razón para, por analogía y extrapolación, concluir algo sobre la naturaleza divina. Cleantes representará esta opción. Del otro lado, y como contrapunto, Demea representa al cristianismo ortodoxo que al modo pascaliano insiste en la fragilidad del ser humano y de su razón que nos hace someternos al misterio de la infinitud divina.

Filón, administrando las pequeñas dosis de pirronismo, juega a enfrentar a Cleantes con Demea siempre con la finalidad de sacar partido para apuntalar la modesta superioridad del escepticismo mitigado en la cuestión de la religión natural. Como en la *Investigación sobre el conocimiento humano*, la experiencia y vida cotidiana siempre queda a salvo del disolvente escéptico. El problema se sitúa, en perspectiva filosófica, respecto a aquellas cuestiones «distantes y elevadas» en la que la falible razón humana fracasa.

Voy a reproducir el esquema de la obra⁴⁴, para después, aludir, especialmente, a la crítica que Filón dirige contra el deísmo en la que el avanzar triunfante de la nueva ciencia y la religión natural pretenden anudarse.

- | |
|---|
| <ol style="list-style-type: none">1) Introducción: -Adecuación de la forma dialogada al tema.
-Debate sobre el escepticismo y religión.2) Argumento del <i>designio</i>.3) Sobre los argumentos a priori de demostración de la existencia de Dios.4) El problema del mal en el mundo.5) Conclusiones sobre la religión natural. |
|---|

El ataque dialéctico de Filón a Cleantes es el que más nos interesa, en concreto, el argumento decisivo contra el *designio* que se dirige a los deístas. La analogía antropocéntrica en la que se basa la tesis del *designio* es que Dios crea el mundo como el arquitecto el edificio o el relojero el reloj poniéndolo en marcha, violenta los límites aceptables de la extrapolación. El ir de lo cercano y próximo a lo distante y lejano arruina el poder de la analogía que necesita de semejanzas y escalas similares. El ataque a Demea toma la dirección de la crítica a la teodicea puesto que la existencia del mal en el mundo desbarata la creencia en la bondad y perfección divina.

⁴⁴ Adaptado del que proporciona M. Garrido en op. cit., p. 34.

El argumento decisivo contra la religión natural que se esgrime es el hecho de la fragilidad y las limitaciones de la misma razón que presume fatuamente de ser fundamento último de la determinación de la naturaleza de Dios. Hume se opone a la interpretación teologizante de la ciencia newtoniana que aseguraría la demostración de la existencia divina aplicando más y más empirismo. Filón se dirige a Cleantes en los siguientes términos:

«Nuestras ideas no van más allá de nuestra experiencia. Y no tenemos experiencia de los atributos y operaciones divinos. No tengo necesidad de concluir mi silogismo; tú mismo puedes llevar a cabo la inferencia. Y es para mi un placer [...] que el razonamiento justo y la sana piedad concurren aquí en una misma conclusión, estableciendo ambos la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser Supremo.»⁴⁵

Y sigue más adelante demoliendo la analogía deísta entre creación humana y creación divina:

«Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor de las certezas que tuvo un arquitecto o constructor, porque la casa es precisamente una especie de efecto del que sabemos por experiencia que procede de esta especie de causa. Pero seguramente no pretenderás afirmar que el universo guarda tanta semejanza con una casa que podemos inferir con la misma certeza una causa similar, o que la analogía es aquí absoluta y perfecta. La semejanza es tan evidente que lo más que puedes pretender es aventurar una suposición, una conjetura, una presunción relativa a una causa similar, y el grado de aceptación que el mundo otorgue a esta pretensión, es algo que dejo a tu consideración.»⁴⁶

Textos newtonianos como los citados por Gaskin⁴⁷ denotan la intencionalidad contra la que Hume se rebela: la de utilizar las explicaciones de la nueva ciencia para justificar la existencia y la naturaleza benévola de Dios. A modo de ejemplo transcribimos los siguientes:

«[...] la admirable contextura de estas partes sumamente artificiosas de los animales, como los ojos y oídos [...] solo pueden ser efectos de la sabiduría y maestría de un poderoso y eterno Agente» (*Óptica*)

«[...] la soberana belleza del sistema formado por el Sol, planetas y cometas sólo podría proceder del consejo y el dominio de un ser inteligente y poderoso» (*Principios matemáticos de filosofía natural*)

El caso es que Hume propone mesura y cautela en cuanto a lo que la misma experiencia puede dar de sí y, tras volver a recusar los excesos racionalistas a lo Descartes, sin citarlo, y reconvenir el hacer abstracción de todo cuanto uno ha experimentado para inferir del mero pensamiento el orden entero del mundo, enfrenta los límites de su concepto de experiencia:

«Que todas las inferencias, Cleantes, relativas a los hechos se fundan en la experiencia, y que todas las argumentaciones experimentales están basadas en la suposición de que causas similares muestran efectos similares, y efectos similares causas similares, [...] Pero observa, te lo ruego, con qué extremada cautela proceden los buenos razonadores en la transmisión de los experimentos a casos similares. A menos que los casos sean exactamente similares, la confianza que ponen en la aplicación de sus pasadas observaciones a cualquier fenómeno particular dista de ser perfecta. Cualquier alteración de las circunstancias suscita dudas en cuanto al proceso; [...] Un cambio en el volumen, situación, ordenamiento, edad, disposición del aire o de los cuerpos vecinos...de cualquiera de estas particularidades pueden esperarse las más sorprendentes consecuencias. Y, a menos que los objetos no sean bastante familiares, es la mayor de las temeridades esperar con certeza, una vez ocurrido alguno de esos cambios, un suceso similar al que anteriormente había sido objeto de nuestra observación.»⁴⁸

⁴⁵ *Diálogos*, p. 86.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 88.

⁴⁷ La referencia en Garrido, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁸ *Diálogos*, p. 91.

La precaución metódica que señala este texto es la cautela que Hume quiere ver aplicada a la extrapolación analógica deísta. Desafía, de esta manera, el antropomorfismo que acompaña a todo el pensamiento religioso puesto que las metáforas utilizadas son siempre humanas, demasiado humanas:

«¿Y podrá decirme alguien seriamente que un universo ordenado tiene que haber surgido de un pensamiento y de un arte similar al humano porque de eso tenemos experiencia? Para confirmar este razonamiento se requeriría que tuviéramos experiencia del origen de los mundos; y ciertamente no basta con que hayamos vistos barcos y ciudades que han surgido del arte y de la invención humana.»⁴⁹

La cautela de los astrónomos, citando a Galileo y su refutación del aristotelismo, va a ser, también utilizada por Filón contra el deísta-teísta Cleantes. En definitiva, una ciencia *comme il faut*, consciente de sus precauciones metódicas y fiel a un empirismo coherente, nunca va a poder ser un aval de las doctrinas deístas. Ya hemos dicho que Hume espanta la sombra del ateísmo, no obstante, Filón recurre en varias ocasiones a Epicuro para mostrar la plausibilidad de una explicación materialista del origen del mundo que no necesite de la hipótesis del arquitecto.

El término agnosticismo lo inventa Th. Huxley en el XIX, pero es el que mejor va al compromiso prudente de Hume respecto al tema de la religión natural. El agnosticismo podría ser definido como el escepticismo aplicado al tema de la existencia y naturaleza de Dios. Al final, Hume pide clemencia para la secta de los escépticos y rememora la alianza entre escepticismo y fideísmo clásica en la primera modernidad de Montaigne:

«Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un fiel y verdadero cristiano.»⁵⁰

Así, Dios mismo se mostraría indulgente con los escépticos: los únicos que desconfían de sus propias capacidades y suspenden el juicio sobre lo sublime y extraordinario. Este último juego de Filón puede responder a la búsqueda de respetabilidad para el incómodo escepticismo del que todos, racionalistas y dogmáticos, desconfiaban. Las pequeñas dosis de pirronismo son necesarias y saludables para contrarrestar el delirio teológico en el que el deísmo nos ha sumido. Terminó esta incursión en el texto humeano con un fragmento que reitera los sanos efectos de nuestra naturaleza humana respecto a la misma religión:

«Es cierto que tanto el miedo como la esperanza forman parte de la religión, pues ambas pasiones agitan, en diferentes tiempos el alma humana, y cada una forma una especie de divinidad que concuerde con ella. Pero cuando un hombre goza de bienestar se siente inclinado a los negocios, o al trato con los amigos, o a cualquier otro tipo de diversión; y naturalmente se entrega a ellos sin pensar en la religión.»⁵¹

Hume reconoce en nuestra naturaleza sensible, en las pasiones de la esperanza y sobre todo del miedo, el origen de la religión. No obstante, y lo dejara claro en *Historia natural de la religión*, no cree que surja de un instinto universal puesto que la variabilidad de su expresión es inmensa, desde los politeísmos antiguos a las creencias animistas de los *salvajes* y sus objetos imprecisos. No es nada parecido al «amor propio, la inclinación entre los sexos, el amor a la descendencia, la gratitud o el resentimiento, pues cualquier instinto de esta clase se ha encontrado en todas las naciones y épocas de forma universal y tiene siempre un objeto preciso determinado que persigue inflexiblemente.»⁵²

⁴⁹ Op. cit., p. 94.

⁵⁰ Op. cit., p. 190.

⁵¹ Op. cit., p. 188.

⁵² DAVID HUME, *Historia natural de la religión* Madrid, Trotta, 2003, p. 39-41.

La senda de Hume, que continúa el camino desbrozado por Spinoza y Bayle, será referencia indispensable de todos los filósofos de la religión posteriores, especialmente, de aquellos que combatirán el dogmatismo con un sano y pirrónico escepticismo. Hume desautoriza no sólo al fanatismo de la religiosidad tradicional que tras de sí había dejado una negra estela de sangre, sino que arruina el intento de fundamentar en la nueva ciencia una religiosidad de fundamento supuestamente racional. Aplica más luces a las luces y, de esta manera, lucha contra los atisbos de dogmatismo filosófico y religioso administrando sus *pequeñas dosis de pirronismo*. Dado que la sensibilidad opera de contrapeso al exceso escéptico, bienvenida sea la terapia razonable que nos prescribe Hume para no desoír a la prudente modestia de un cierto término medio: la aceptación del arraigo sensible en la vida ordinaria nos vacuna contra los excesos escépticos, mientras que las pequeñas dosis de pirronismo nos libran del dogmatismo falaz e intolerante.

A MODO DE (IN)CONCLUSIÓN

Los textos humaneos de los que me he servido en esta exposición despliegan una riqueza argumental sin parangón que no he podido atrapar en estas líneas. Invito, en consecuencia, a su lectura atenta en un momento histórico en el que creo que son sumamente pertinentes. Hoy la ciencia se ve reflejada de manera grandilocuente en los medios de comunicación como referente de autoridad y en los discursos políticos como aval de políticas no siempre adecuadamente justificadas. El marketing científico es parte de una maquinaria obnubiladora frente a la que la ciudadanía se ve indefensa. Reflexionar sobre el verdadero alcance de la misma no parece desencaminado, pero, tampoco, pedirle que se ponga al servicio de la justicia y del mejoramiento de la humanidad como querían los ilustrados escoceses y no al servicio del militarismo, de la destrucción del medioambiente o del control social indiscriminado de los individuos. Respecto a la religión, vemos como se apresta a saltar por encima de la privatización que la ilustración liberal le impuso para delimitar un territorio común de convivencia ajeno al fanatismo destructivo. La tolerancia escéptica fue un factor decisivo en lo que hemos llamado el proceso de secularización: Montaigne, Spinoza, Locke y Hume son inspiradores filosóficos de una ganancia civilizadora. El citado proceso, explicitado sociológicamente por Max Weber, amenaza con perder su efectividad en el actual mundo globalizado frente al llamado renacer de los fundamentalismos. El escepticismo mitigado por la naturaleza humana, por nuestra sensibilidad que restituye el valor dado a la vida cotidiana frente al delirio filosófico, puede ser enormemente saludable y necesitaría ser reactivado como un momento más de la dialéctica de la ilustración pues no nos permite magnificar y deificar a la razón y nos señala su misión: el servir a nuestra sensible naturaleza pasional. Hume, al hilo del escepticismo, ha tratado la propensión afirmativa y fanática que acaba por desvirtuar la creencia natural que nos es indispensable para sobrevivir. No obstante, no podemos insertarlo adecuadamente en su contexto histórico si dejamos atrás su gran contribución a la filosofía moral de la mano de la recusación de la antropología egoísta de raíz hobbesiana⁵³ y la importancia que se otorga a nuestra naturaleza sociable y dispuesta a la simpatía. Hume, teórico de la naturaleza humana, prima a la sensibilidad, en consonancia con su empirismo, como basamento de la moral individual y social. La teoría, la filosofía, para no perderse en el delirio y servir al interés individual y colectivo, debe ser un instrumento indispensable para desactivar el fanatismo y

⁵³ La influencia de Shaftesbury y Hutcheson en Hume y luego la que este ejerce en Adam Smith no ha podido ser tratada en este trabajo y vendría a reforzar el polo de la sensibilidad que modera el pretendido radicalismo del escepticismo humaneo.

la intolerancia ya sea religiosa, cientifista o política. En los malos tiempos que corren advertir la intencionalidad antidogmática de la obra de ese escéptico moderado que fue Hume es indispensable como, también lo es, el esforzarnos por aplicarla en la difícil práctica educativa, en la estimación de las promesas científico-tecnológicas y en la convivencia ciudadana asediada por fanatismos diversos. Releer a Hume hoy sigue siendo imprescindible, además de enormemente placentero.

APÉNDICE

HUME Y EL PRIMADO DE LA SENSIBILIDAD

«La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa» D. HUME.

Hume avala en la historia de la ética una posición crítica frente a la herencia dogmática de la teología moral. Niega la visión providencial del mundo, pero, también, frente a la primacía del sujeto racional propuesta por Descartes y, posteriormente, por Kant, opta por mostrarnos el fundamento sensible de la naturaleza humana. El reclamo del papel de la sensibilidad y un cierto neopaganismo de corte epicúreo que reclama la bondad de la propia naturaleza humana se hace manifiesta en su obra. Hume es heredero de una tradición propiamente anglosajona –Shatesbury, Butler y, sobre todo Hutcheson⁵⁴– en la que los sentimientos morales van a cobrar un protagonismo pleno. La ética es, desde este punto de vista, una teoría de los sentimientos morales tal como posteriormente afirmará Adam Smith. Según Schneewind⁵⁵, esta tradición reacciona frente al primado hobbesiano del egoísmo como única motivación humana y se presta a mostrar la posibilidad y el enraizamiento en la naturaleza del altruismo: la simpatía, la benevolencia, la sociabilidad son las nuevas virtudes a teorizar.

Hume, a decir de Charles Taylor, frente a la «la pérdida providencialista» se propone percibir las satisfacciones corrientes de la vida como significativas. El trasiego mundano es rehabilitado como foco de reflexión ética y nuestra naturaleza social y sociable muestra como la simpatía o la benevolencia pasan a ser virtudes amables que a la vez benefician a otros y provocan autosatisfacción. El estudio sistemático de la naturaleza humana conduce a aceptar nuestra «configuración moral» y aceptarla. El argumento decisivo de Hume en el terreno moral frente a la ética, la religión y la metafísica tradicional es que sus postulados conducen a tiranizar y a menospreciar la naturaleza humana.

La naturaleza humana para Hume es, como hemos dicho, fundamentalmente sensibilidad. En este proyecto filosófico el estudio de las pasiones se revela crucial⁵⁶. La meta es conocerlas y aceptarlas. Necesitamos una anatomía de las pasiones y de los sentimientos morales, pero no para distanciarnos de ellos y negarlos, sino para reconciliarnos con ellos y avalarlos. Hume influirá a este respecto en Rousseau porque nuestra forma de ser es, de algún modo, buena por naturaleza. No podemos dejar de estimar las fuentes clásicas que fascinaron al escéptico Hume como son Epicuro y Lucrecio. El perseguir los placeres es parte del correcto orden en el que encaja nuestra naturaleza. Antes que Hume, y a partir de las mismas fuentes clásicas, el también escéptico Montaigne avalaba esta vía. De lo que se trata, en definitiva, es de dejar de lado las grandes aspiraciones espirituales y los sacrificios que se imponen en la vida corriente y de refutar las calumnias hechas contra la naturaleza

⁵⁴ Para una reconstrucción de estos vínculos, cfr. J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press. 1998 y CH. TAYLOR, «Los sentimientos morales» en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996. Pp. 265-282. Cfr., también, A. SAONER, «Hume y la ilustración británica» en V. CAMPS, *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1999, pp.283-314.

⁵⁵ J. B Schneewind. op. cit., pp. 261-428.

⁵⁶ Cfr. J. L. TASSET, *La ética y las pasiones*. Universidade da Coruña. 1999.

humana por parte de la religión y la ética tradicional. Hume es un neopagano⁵⁷ que abomina del ideal imposible de la santidad y que en este sentido presagia a Nietzsche, pero de un modo más bien amable que no le resta potencia crítica. La idea rectora de Hume es la de explorar desde dentro la forma de la vida humana. Su moral está comprometida con la inmanencia y se desentiende de lo trascendente. Aprender la naturaleza humana y aprender a vivir con ella es el objetivo de su pensamiento sobre la moral. Frente a la interpretación ascética de la virtud que sólo impone sacrificios y perjuicios, las virtudes se reconocen porque nos dan ventaja y nos proporcionan deleite. Las virtudes tienen un cariz social que no es incompatible con el contento de sí como autosatisfacción. El principio de la simpatía rige la intelección humeana de la moral y Hume ofrece una base naturalista para explicar su hegemonía:

«El mejor modo de convencernos de esta opinión consiste en lanzar una mirada de conjunto sobre el universo y observar cómo actúa la fuerza de simpatía en todo el reino animal, así como la fácil comunicación de un ser pensante a otro. En todas las criaturas que no devoran a otras ni se hallan agitadas por violentas pasiones aparece un notable deseo de compañía, que les lleva a agruparse, a pesar de que con ello no se propongan alcanzar ventaja alguna. Esto se ve de forma aún más notable en el hombre, que es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mejores ventajas. No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el peor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable. El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas. Aunque todos los poderes y elementos de la naturaleza conspiran para servir y obedecer a un hombre; aunque el sol salga y se ponga según su voluntad, el mar y los ríos se agiten cuando él desee, y la tierra produzca espontáneamente todo cuanto le pueda ser provechoso o agradable, ese hombre seguirá siendo miserable hasta que se le proporcione al fin otra persona a quien hacer partícipe de su alegría, y de cuyo aprecio y amistad pueda disfrutar.»⁵⁸

Hume contrasta a este respecto con la tradición moderna hegemónica en la que el individualismo posesivo a lo Hobbes o el racionalismo solipsista cartesiano marginaban el carácter fundante de la sociabilidad e intersubjetividad humanas. De hecho, para Hume la objetividad o la imparcialidad se definirá bajo el modelo del espectador que contempla a una cierta distancia, pero siempre afectado por la simpatía y el sentido común. Es de destacar, en consecuencia, el protagonismo que asigna Hume a la compasión.

El principio de simpatía pone de manifiesto que nuestra naturaleza es pasional: es sentimiento e instinto más que razón. La razón misma está enraizada en nuestra naturaleza pasional. Una idea desgajada de razón apunta su impotencia para la acción moral. La mera creencia no nos mueve a la acción. Si la razón es la facultad por la que distinguimos lo verdadero de lo falso y no se ve como puede actuar como palanca de la acción⁵⁹. Las creencias sólo nos mueven a la acción si se encadenan con la satisfacción de nuestras pasiones. En todo caso, la razón puede ser comprendida como «una pasión apacible»⁶⁰. La tarea crítica y disolvente de la razón que pone en cuestión nuestras más arraigadas creencias responde a una tendencia instintiva de la naturaleza humana.

⁵⁷ Cfr. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996. «En el contexto de la cultura del siglo XVIII, con su sumamente diferente psicología, su compromiso con la política, su moral de benevolencia, Hume se empeña en reformular algo análogo a esta idea neolucreciana.», p. 365.

⁵⁸ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, 1992, pp. 496-7.

⁵⁹ Cfr. a este respecto, J. HARRISON, *Hume's Moral Epistemology*, Clarendon Press, 1976 y J. L. TASSET, *La ética y las pasiones*. Servicio de Publicaciones, Universidade da Coruña. 1999.

⁶⁰ D. HUME, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Anthropos, 1990.

La creencia no es un hecho de razón, sino un sentimiento natural no sometido al poder del entendimiento. Los sentimientos no pueden ser definidos, pero sí descritos: «una concepción más viva, más intensa y fuerte que la que acompaña a las puras funciones de la imaginación, concepción que nace de una conexión habitual de su objeto con alguna cosa que está presente en la memoria y en los sentidos» (Invest. V, 2). Los juicios morales se basan tanto en los sentimientos como en la razón que enraiza en éstos. Nos sentimos inclinados al bien y mostramos desagrado y aversión frente al mal y al vicio. La apacibilidad de la razón la convierte en árbitro de la moral. No obstante, las cualidades morales que admiramos se fundamentan en su utilidad para la vida social: justicia, benevolencia, amistad, humanitarismo, sociabilidad, [...] Además, es fundamental reconocer el origen social de nuestras convicciones:

«Nuestras opiniones de todo tipo se ven fuertemente afectadas por la sociedad y por la simpatía, y es casi imposible para nosotros mantener ningún principio o sentimiento en contra del consentimiento universal de todos aquellos con quienes tenemos amistad o trato.»⁶¹

Hume supone que los animales están dotados de capacidades inferiores al hombre, pero esto no indica que su naturaleza sea disímil a la nuestra. Lo que nos diferencia de ellos es sólo una cuestión de grado. Piensa desde tesis materialistas y desde un continuismo biológico que no hay una gran ruptura entre lo animal y lo humano tal como muestra el párrafo transcrito acerca del principio de simpatía en el que la búsqueda de compañía es común a ambos tipos de criaturas.

Frente a este continuismo, que refuta la idea cartesiana de la separación absoluta entre lo humano y lo animal, Hume apuesta por la disolución de una comprensión sustancialista del yo lo que implica que no hay motivo para suponer una continuidad fuerte entre los distintos estadios de desarrollo del individuo desde un punto de vista psicológico. Es bien sabido que Hume desmonta la idea metafísica de sustancia así como la de causa. Dado el protagonismo que otorga a la percepción su definición del sujeto va a ser el de una sucesión plural de percepciones ligadas entre sí por semejanza o contigüidad. La memoria es el artífice de la idea del yo personal que no es otra cosa que un producto ficticio. El yo es «esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de los que tenemos memoria y conciencia íntima». La identidad la proporciona el encadenamiento de percepciones sometidas a continuos cambios. La discontinuidad psíquica supone reconocer que sólo la aparición del psiquismo en una fase avanzada permite hablar de autoconciencia. No obstante, el primado de la sensibilidad impone que frente a un ser sintiente, y por lo tanto, nunca en referencia al embrión, opere el principio de la simpatía al igual que frente a los animales. En la visión humeana sería un sinsentido atribuir personalidad a un embrión.

No he podido rastrear la obra de Hume extensamente para encontrar referencias al embrión en el caso de que las haya. Si he encontrado una referencia al enfrentar el infanticidio que es un tema muy tratado en su época para simbolizar el estado de malestar social y que en la tradición del *moral sense* sirve para poner a prueba el principio de la simpatía porque los niños son «objetos eternos de simpatía» y la simpatía es el atributo que precede y posibilita a la civilización al ser un sentimiento natural. El contexto de esta discusión debe ser puesto de manifiesto puesto que la condena social de la mujer soltera que tenía hijos y la discriminación de los *bastardos* eran dos de sus determinantes –esto si no contamos la miseria u otras circunstancias–. Hume, además, media en la polémica acerca del tamaño de la población –las ideas malthusianas estaban ya presente en la Inglaterra del momento– entre la antigüedad y la sociedad de su época suponiendo que dado lo generalizado del infanticidio en la Antigüedad su población sería mayor. Lo estima como una práctica limitadora de la natalidad y opina que es preferible a la corrupta práctica moderna de dejar a los niños no queridos en orfanatos embrutecedores tal como los describirá más tarde, y entre otros, Dickens. No obstante, Hume

⁶¹ Op. Cit., P.111.

reconoce que el vínculo entre madre e hijo es «el más poderoso de todos los sentimientos humanos»⁶² y el infanticidio es el más antinatural de los actos. No obstante, un autor de la época W. Alexander, que media en esta polémica, explica el que las mujeres sean impulsadas a matar a sus hijos dado el estado de abjección al que están sujetas y al estado de miseria que espera a sus hijos. Desde este punto de vista, el infanticidio se contempla como un hecho heroico, ejecutado contra los sentimientos más intensos de la mujer, porque matar a un hijo o a una hija es librarla de una vida miserable y esto es muestra un cariz humanitario. Una sociedad incivilizada e inhumana empuja a las mujeres al desgarramiento de matar al fruto de su vientre⁶³. La prohibición del infanticidio es, en esta discusión, una marca de la civilización, pero sólo será una muestra de hipocresía social si no corresponde a una sociedad humanitaria que no someta a las mujeres solteras y a los hijos ilegítimos a condiciones inmundas de ostracismo social o a las mujeres pobres a una miseria sin paliativos.

Hume comparte muchos de los prejuicios de su época, a este respecto se discute acerca de la misoginia de Hume⁶⁴ porque sus textos apoyan tanto su afirmación como lo contrario. Hume, por ejemplo, opina lo siguiente acerca de la preponderancia de la filiación masculina:

«Es una cualidad manifiesta de la naturaleza humana que la imaginación se dirige naturalmente hacia lo que es importante y digno de consideración, y, allí donde dos objetos, uno pequeño y uno grande, están presente, normalmente se deja al primero y se detiene en el segundo. Ésta es la razón por la que los niños llevan el nombre de su padre y son considerados de cuna más noble o más humilde de acuerdo con su familia. Y aunque la madre estuviese dotada de cualidades superiores a los del padre, como a menudo ocurre, prevalecería la regla general, a pesar de la excepción, [...] Es más, incluso cuando una superioridad de alguna clase es tan grande o cuando cualquier otra causa tiene tal efecto como para hacer que el niño represente más a la familia de la madre que a la del padre, la regla general sigue manteniendo una eficacia suficiente como para debilitar la relación y provocar una especie de ruptura en la línea de los antepasados. La imaginación no discurre por ellos con la misma facilidad ni es capaz de transferir el honor y el buen nombre de los antepasados a sus sucesores del mismo nombre y familia con la misma prontitud que cuando la transición se efectúa de acuerdo con la regla general y pasa por la línea masculina, de padre a hijo o de hermano a hermano.»⁶⁵

Hume no explica a que se debe que sólo los hombres, como regla general, sean importantes y dignos de consideración frente al carácter subsidiario de las mujeres. No obstante, al reconocer que en muchos casos las mujeres superan a los esposos sugiere que no comparte una idea dogmática y rígida acerca de la inferioridad de las mujeres. No obstante, Hume sigue manteniendo la *doble moral* que prescribe la castidad y la modestia para las mujeres precisamente para que los varones tengan la seguridad de que su nombre y su propiedad se transmiten a su segura descendencia⁶⁶.

En suma, Hume nos proporciona una comprensión naturalista de las bases de la moral, pero advierte la necesidad del artificio civilizador a través de la virtud de la justicia para sostener la estabilidad social. Hume reconoce la tensión entre interés privado y generosidad que redundan en el interés público. A este respecto, la consideración moral parece residir en los seres capaces de tener y promover sus propios intereses.

⁶² «El cariño que los padres sienten por sus crías se debe a un instinto peculiar, tanto en los animales como en nuestra especie.» D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 538.

⁶³ J. McDONAGH, «Infanticide and the Boundaries of Culture from Hume to Arnold» en S. C. GREENFIELD & C. BARASH (ED.), op. cit., pp. 218-21.

⁶⁴ Cfr. A. BAIER, «Hume, The Women's Moral Theory?» y «Hume, The Reflective Women's Epistemologist?» en *Moral Prejudices*, Harvard University Press, 1994. Pp. 51-95 y M. ELÓSEGUI, «Hume y las mujeres como los mejores jueces literarios», en J. DE SALAS y F. MARTÍN (COMP.) *David Hume*, Ed. Complutense, 1998. Pp. 189-207.

⁶⁵ Op. cit., pp. 107-109.

⁶⁶ Op. cit., p. 757.