

IMPORTANCIA DEL CONTEXTO HISTÓRICO EN LA FILOSOFÍA: EL CASO DE LA FILOSOFÍA MORAL DE DAVID HUME

Importance of the historical context in philosophy: the case of the moral philosophy of David Hume

*Alejandro Ordieres**

Resumen

El presente artículo plantea la necesidad de un acercamiento histórico a los textos filosóficos tomando como ejemplo el caso de la propuesta ética de David Hume. Se muestra el interés de Hume por insertarse en el diálogo intelectual de su época y su propósito de integrar el método científico en las ciencias morales y cómo la crítica que hace a la razón debe ser comprendida bajo esta luz. Para ello se menciona el ambiente intelectual de la época y las posturas en conflicto en el debate filosófico del siglo XVIII: el escepticismo-relativista, el racionalismo exagerado y el sentimentalismo ingenuo, señalando que, en el fondo, Hume no puede ser excluido totalmente de ninguna de estas posturas pero tampoco encasillado en alguna de ellas.

Palabras clave: David Hume, moral, historia, hermenéutica.

Abstract

This article raises the need of a historical approach to philosophical texts taking as an example the case of David Hume's ethics proposal. It shows Hume's interest in participating actively in the intellectual dialogue of his time and his intention to integrate the scientific method into the moral sciences and how his critique of reason must be understood in this light. To do this, we quickly mention the intellectual atmosphere of the time and the positions in conflict in the philosophical debate of the 18th Century: relativistic skepticism, radical rationalism and naive sentimentality, noting that, deep down, Hume cannot be excluded completely from any of these positions but not typecast in any of them.

Key words: David Hume, moral, history, hermeutics.

LA IMPORTANCIA DE UN CONTEXTO INTERPRETATIVO EN LA FILOSOFÍA

Al escribir un libro, el mensaje que deja el autor abandona su mente y adquiere vida propia. Si el lector se encuentra en el mismo horizonte interpretativo, el mensaje llegará más o menos intacto al receptor¹. Umberto Eco, a propósito de la teoría hermenéutica de la comunicación, señala que la interpretación de los textos implica límites, no puede y no debe ser totalmente libre sino que debe atender a la intención del autor, el contexto en el que se emitió el mensaje, el sistema de significación, etcétera. Parafraseando a Edward Carr (1984), la historia es un proceso de interacción entre los

¹ La interpretación de un texto no puede ser, como indicó sarcásticamente Todorov, solamente un picnic en el que el autor lleva las palabras y los lectores el sentido (Ceserani, 1984, p. 12).

intérpretes y los acontecimientos que generaron el pasado. El texto y el contexto histórico son el sólido núcleo de los hechos que siempre está envuelto por la pulpa de las interpretaciones controvertibles que lo rodea. Por ello, primero es necesario cerciorarse de los datos y luego será posible aventurarse en las arenas movedizas de la interpretación (Carr, 1984, p. 13-17).

Esto se convierte en una necesidad dentro del texto filosófico sobre todo cuando se busca reproducir el pensamiento del autor. De otra manera, la obra del filósofo solo es un pretexto para afirmar mi preconcepción del tema. Humberto Eco parte del convencimiento que toda obra filosófica, toda obra artística y toda manifestación cultural deben situarse en su ámbito histórico (Eco, 2002, 33-54). Pero ¿qué pasa cuando el paso de los años han cambiado los intereses y, a veces, hasta el sentido de las palabras? ¿Qué sucede cuando el que lee el mensaje tiene ideas preconcebidas, fruto de la historia y la propia cultura, y no se abre al pensamiento del autor o bien selecciona aquellos términos que le interesan entrando de manera directa en conflicto con el escritor?²

El mensaje requiere una interpretación y, por ello, es esencial estudiar el horizonte cultural en el que cada filósofo se desarrolló para entender con mayor precisión cuáles fueron los problemas a los que se enfrentó y cuáles las preguntas que intentó resolver así como entender las primeras críticas e interpretaciones que recibe. Para Gadamer, por ejemplo, la interpretación es una situación histórica, condicionada por toda la carga de concepciones y de la realidad (contexto) del intérprete, con las que el receptor del mensaje se introduce en el diálogo (Gadamer 1996, p. 374-375). El texto, que una vez escrito adquiere independencia del autor, también posee un contexto, ensanchado por las múltiples interpretaciones que se le realizaron y que junto con el texto forman su tradición. Por esta razón, el contexto del autor toma relevancia y es incluido en el diálogo: “Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos” (p. 376-377).

La precomprensión del texto por parte del receptor es un hecho e influye en los lectores posteriores. En el campo de la filosofía, esta es una libertad que no debe ser tomada si se quiere expresar el pensamiento del autor, aunque sea un hecho que ocurre inevitablemente. Para entender un texto es necesario trasladarnos hacia la “perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su opinión” (Cohen, 2005, p. 99) y no tratarlo como un evento aislado en sí mismo. “Al comprender la pertenencia del texto o de la obra a su propio mundo comprendemos también su pertenencia a nuestro mundo” (Aguilar, 1998, p. 137). Es desde ahí de donde puede partir una auténtica interpretación y una verdadera reflexión filosófica que se abre al pasado para poder interpretar el presente y encaminarse hacia el futuro.

Por ello, Ernest Campbell Mossner, biógrafo de Hume, señala la necesidad de atender a la biografía del autor pues, aunque el punto interpretativo principal es el texto mismo, no cabe duda de que es necesario captar el sentido preciso de las

² Para profundizar en este tema pueden consultarse las siguientes obras de Umberto Eco: *La obra abierta* (1979) y *Los límites de la interpretación* (1992).

palabras en el tiempo en que se escribió el texto y cuáles eran las polémicas del momento. Dice Mossner (1950):

La interpretación de un texto filosófico, como cualquier otro texto, debe provenir sobre todo del texto mismo, de las palabras escritas que expresan cierta relación entre las ideas. Especialmente en el caso de los filósofos antiguos, el lector puede ser auxiliado por información secundaria, varios tipos de conocimiento histórico, como el significado exacto de las palabras clave en el momento en que fueron escritas, el clima intelectual de la época, la biografía del autor (p. 184)³.

El dato biográfico centrado en su contexto histórico no resulta indiferente. La biografía no solo aporta información acerca de las fuentes y los motivos del autor sino que también puede proporcionarnos información para reconstruir a la persona que escribe esos textos, sus intereses y sus preocupaciones. De hecho, me parece que el interés que Hume tiene por alcanzar una cierta fama en el mundo intelectual de su tiempo y que expresa de forma clara en su autobiografía y en la advertencia a los libros I y II del *Tratado*⁴ muestra que el filósofo escocés busca, sin duda, insertarse en una conversación intelectual que inundaba la mente de los ilustrados ingleses y franceses. El abandono de estas premisas, en mi opinión, llevó a una injusta interpretación de la teoría humeana calificando a Hume de escéptico⁵, sentimentalista⁶, relativista⁷, utilitarista⁸, destructor del pensamiento causal

³ El texto completo, en su idioma original, dice así: *Interpretation of a philosophical text, as indeed of all texts, must derive primarily from the text itself; the written words which express certain relations of ideas. Yet especially in the case of earlier philosophers, the reader may be assisted by secondary information, various types of historical knowledge, such as the precise meaning of key words at the time written, the intellectual climate of the age, the biography of the author. Biography may not only provide information about sources and motives but can provide information that compels a reconstruction of character based upon the interpretation of a text. And knowledge of character, in turn, may be of great utility in the comprehension of textual passages which are ambiguous because of oblique presentation or of the possible presence of irony.*

⁴ “The approbation of the Public I consider as the greatest reward of my labours; but am determin’d to regard its judgment, whatever it be, as my best instruction” (Hume, 2011). Para Huxley, por ejemplo, Hume abandonó poco a poco su búsqueda filosófica a causa de su interés por alcanzar la fama haciendo que se centrara más en temas históricos y políticos. Ver Huxley (1879, p. 10-11); Randall (1947, p. 293-297).

⁵ James Beattie, contemporáneo a Hume, se coloca totalmente en contra del escepticismo “predicado” por Hume y escribe *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* en el que critica ampliamente el *Tratado* y las posturas generales de Hume que aparentemente lo llevan al escepticismo. Su *Ensayo* tuvo un gran éxito en toda Europa y fue traducido a varias lenguas. Posiblemente será este texto el que determinará la interpretación de Hume como un escéptico en los siglos venideros dando como certeza lo que parecía más una sospecha. Ver James Beattie (1809).

⁶ Francis Snare sostiene, entre otros, que Hume, al rechazar el papel de la razón, basa su teoría en un puro sentimentalismo devaluando incluso el papel de la razón: “I have been working toward the conclusion that sentimentalism, (S), is the basic thesis in Hume and his starting point. On that view moral judgements are not just cognitive judgments about their objects (i.e., acts or agents) but, rather, express (or perhaps state) the *judger’s* sentiments toward those objects” (Snare, 2002, p. 24).

⁷ Para encontrar numerosas referencias de obras en las que se habla del relativismo de Hume, véase T. M. Costelloe (2007), capítulos 5 y 6 especialmente.

⁸ José Tasset sostiene en “Hume y la ética (contemporánea)” que este, si se lee su obra desde una perspectiva moral y política (binomio en el que insiste abundantemente), es un utilitarista o al menos ha establecido las

y de la inferencia⁹, etcétera, acarreado cada quien las aguas a su molino y olvidando la importancia de tratar de incorporarse a la mente del autor más allá del significado de algunas de sus expresiones escritas y de la interpretación que en el presente personal de cada quien pueda darse a sus escritos.

Según Russell, en su ensayo titulado *Sobre la historia*, señala la importancia de reflexionar acerca del pasado pues ayuda a la creación de interpretaciones adecuadas y plausibles. Según él, el conocimiento de la historia nos libera del mundo y el momento histórico en el que vivimos, “estar familiarizados con los grandes hombres de otros tiempos, cuyas costumbres y creencias diferían ampliamente de las nuestras, es todo ello, indispensable para tener conciencia de nuestra situación, y para emanciparnos de las circunstancias accidentales de nuestra educación” (Russell, 1993, pp. 82-83). En este sentido, “la filosofía no podría ser lo que es sin apoyarse en la historia y los hechos históricos, no puede haber un deliberar filosófico sin contextos históricos, sin una recreación de la mentalidad de una época” (Viveros, 2012, p. 152).

Esto es en especial cierto para el estudio de los siglos XVII y XVIII donde ocurren cambios sorprendentes en las instituciones políticas y la concepción del mundo circundante¹⁰. La experiencia sensible ocupa el trono del saber y el empirismo científico insular desacredita la visión racionalista mecanicista del continente europeo¹¹. Era el tiempo de la Ilustración, donde los intelectuales estaban seguros “de que su época era enormemente más ‘ilustrada’ que ninguna otra y de que, por consiguiente, no habían de sacar mucho o ningún provecho del estudio de las anteriores (...); y estaban demasiado convencidos de la infalibilidad de su propia razón para encontrar utilidad alguna en la experiencia o tradición pasadas. Como ‘ilustrados’ que eran, deseaban librarse de la ‘superstición’, y la historia del pasado se les antojaba un conjunto de superstición e ignorancia” (Hayes, 1946, p. 522).

Todo debe ser estudiado otra vez y se deben buscar, más allá de la fe y la religión, nuevos fundamentos al gobierno, a la libertad, a la ética, a la economía, etcétera; en resumen, a todos los asuntos morales, es decir, a todas las ciencias

bases y principios que harán posible el modelo utilitarista en el siguiente siglo. De acuerdo con él, aunque Hume defiende una “moral natural” esta solo es válida u operante en el “ámbito próximo” y dejaría de ser funcional cuando el grupo social fuera más grande. Por ello, sería necesario crear niveles de justicia artificial que sustituyan a la “moral natural” (Tasset, 1998, pp. 95-120).

⁹ Autores como Harold Noonan, entre otros, critican la teoría humeana de la causalidad como absolutamente errónea. Posiblemente sea este el punto más criticado de la propuesta humeana (Noonan, 1999, p. 106-111).

¹⁰ Véase Arnold Hauser (1965), especialmente el capítulo “El nacimiento de la concepción del mundo basada en las ciencias naturales” (pp. 119-122), donde Hauser nos muestra los cambios ocurridos en comparación con el antiguo sistema feudal concéntrico causando un giro de 180 grados en la concepción de todos los campos del saber.

¹¹ Véase Juan Manuel Rueda (2005), especialmente el apartado 2: “Aparición de un nuevo modelo de razón: la razón ilustrada” (pp. 312-318) donde el autor resalta el cambio operado en la percepción del mundo y la verdad marcando la autonomía de la razón y exaltando el espíritu crítico del hombre. La nueva razón tendrá su límite y guía en la experiencia encontrando su valor profundo solo en ella. Este será el punto de apoyo en el que se van a reconstruir todos los ámbitos de la realidad.

humanas¹². Era necesario reducir todo a los hechos, observarlos de manera minuciosa y tratar de formular una ley descriptiva de su acontecer¹³. La corriente filosófica iniciada por Francis Bacon (1561-1626) propuso un conocimiento basado en la experiencia y la inducción. Para encontrar la verdad no había que recurrir a la argumentación sino realizar un experimento crucial, *instantia crucis*, que determinara, con los hechos, dónde estaba la verdad¹⁴. Esto es más que suficiente, ir más allá era problemático.

La razón había sido entronizada durante el siglo XVII con filósofos como Descartes, Leibniz y Spinoza haciéndola autónoma, pero durante el siglo XVIII esta misma razón encontrará sus fronteras en la experiencia sensible. Se trata del autogobierno de la razón por encima de preconcepciones filosóficas, políticas o religiosas, pero, al mismo tiempo, una razón que conoce sus límites. No se trata de una “razón analítica, de una razón de preferencia teórica, de una razón intuitiva de esencias, de una razón propicia a conflictos con la voluntad. [...] La razón va a asumir en sí también todo aquello que se podía considerar incluido en las ‘razones del corazón’ de Pascal: va a perder mucho de su carácter geométrico a favor de una humanización más integral” (Rábade, 1975, p. 86).¹⁵ Por esta razón, aun cuando la Ilustración sigue siendo una edad de la razón, la podemos considerar también como una rebelión contra el racionalismo. La razón analítica no es la única llave de penetración en el mundo de la realidad. Para este nuevo pensamiento, es muy posible que sea más significativo sentir la realidad que conocerla teóricamente.

¹² Hume usa la palabra moral con diferentes significados siguiendo las convenciones propias del siglo XVIII. Algunas veces lo emplea como sinónimo de ética; otras veces lo usa como equivalente a todas las ciencias que tienen una relación directa con la acción humana como la política, la historia, la misma ética, la antropología e incluso la economía. Desde este punto de vista, la “filosofía moral” es distinta y está en contraste con la filosofía natural o con las ciencias físicas. Del mismo modo, y siguiendo la costumbre del siglo en el que vivió, Hume emplea la palabra “ciencia” para designar cualquier cuerpo disciplinado, integral y sistémico de conocimiento establecido en los principios y máximas generales basados en la observación. En la perspectiva de la ética se pueden basar los principios de la observación empírica (Sauer, 2006, p. 51-52).

¹³ Esto es mayormente cierto en el campo de la moral. Hume dice rechazar la ciencia moral transmitida por los antiguos pues, como él afirma en una carta con destinatario incierto: “I found that the moral Philosophy transmitted to us by Antiquity, labor'd under the same Inconvenience that has been found in their natural Philosophy, of being entirely Hypothetical, & depending more upon Invention than Experience” (Hume, 1932, p 16).

¹⁴ Ver Francis Bacon, *Novum Organum* (Liber 2, aforismo 36: 1, p. 294). David Hume subrayó aún más la importancia de los hechos frente a las interpretaciones. Pero el racionalismo y el empirismo clásicos destacaban excesivamente uno de los aspectos de la ciencia, la racionalidad o la experiencia, en detrimento del otro. El idealismo trascendental de Kant intentó una primera síntesis de ambos sistemas en la que el espacio y el tiempo absolutos de Newton se convirtieron en condiciones que impone la mente para poder aprehender el mundo externo.

¹⁵ Es esta ampliación del sentido semántico de la palabra razón la que nos permite comprender lo que por razón o entendimiento van a entender Hume y Kant. La razón, aunque autónoma, requiere de la experiencia para funcionar.

HUME COMO HOMBRE ILUSTRADO

La obra de Hume no es solo un trabajo aislado sino un intento por dialogar con su época y de acuerdo con su época, por presentar las conclusiones de las tesis empiristas y la teoría de las ideas, que Locke no se había arriesgado a sacar¹⁶, y también por confrontar las nuevas posturas sentimentalistas de algunos ilustrados ingleses¹⁷. Es la exposición de un recuestionamiento de la visión aristotélica presentada por una escolástica decadente y un rechazo del racionalismo fideísta de Descartes¹⁸, Spinoza y Leibniz¹⁹. Hume se convierte en el expositor del empirismo en su máximo grado descartando cualquier papel universalizante de la razón en cuestiones de hecho y haciendo descansar todo el proceso del conocimiento en la experiencia sensible²⁰. Es el ilustrado que busca hacer reinar el método experimental no solo en las ciencias exactas sino también en las humanas como bien se puede apreciar en el título completo de su primera obra: *Tratado de la naturaleza humana: ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*. Así pues, ¿cómo comprender la “crítica” que hace a la razón si no analizamos la concepción del idealismo subjetivo de Berkeley²¹ o la inmutabilidad de las ideas y el ocasionalismo de Malebranche²² o la

¹⁶ El empirismo representó una visión dinámica y cambiante del mundo interesada más en la utilidad del saber que en la verdad esencial del mismo. Esta nueva visión fue impulsada por los éxitos de las ciencias físicas que lograban predecir con exactitud y explicar suficientemente los fenómenos que antes se fundamentaban en “causas ocultas” a los ojos de los hombres. La naturaleza dejaba de ser un término talismán al que se le aplicaban virtudes ocultas para convertirse en objeto de observación.

¹⁷ Conoció y estudió el sentimentalismo de Shaftesbury y Hutcheson pero también reflexionó y fue educado en el racionalismo cartesiano.

¹⁸ En el *Discurso del método*, Descartes (1975, p. 35-42) pretendió reconstruir la filosofía y con ello todas las demás ciencias en un conocimiento totalmente seguro partiendo de un método. Este método contenía como fulcro para soportar el peso de la verdad, la existencia y bondad divinas que garantizaría toda certeza más allá de cualquier duda. Es en este sentido que tildamos de fideísta, tal vez impropiamente, el racionalismo cartesiano.

¹⁹ El racionalismo moderno que Hume conoció, representado principalmente por Leibniz, Spinoza y Descartes, mostraba una visión general del mundo armoniosa, racional, geométrica, basada en axiomas evidentes e inmutables. Las principales doctrinas racionalistas son: la afirmación de la existencia de ideas innatas, la sustancia tiene un carácter fundamental y la relación directa, prácticamente coincidencia, entre pensamiento y realidad que Spinoza (1980) expresó gráficamente con la frase “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas” (p. 55). Por tanto, el conocimiento es eminentemente deductivo a modo de las matemáticas, y Dios, como realidad primera, juega un papel esencial en la justificación del sistema (Brugger, 2005).

²⁰ Tal afirmación, con la que concuerdo de manera absoluta, viene en el Prólogo que Rafael Muñoz Saldaña hace a la edición en español de la obra de Hume *Del suicidio. De la inmortalidad del alma*: “David Hume (1711-1776) es el principal expositor de la escuela filosófica conocida como empirismo, que reconocía a las experiencias sensibles como única vía de conocimiento. Ese fundamento lo llevó a sostener teorías provocadoras para su tiempo en detrimento de la religión convencional y el aparato eclesiástico que la administraba” (Hume, 2009, p. 10).

²¹ Bajo el principio de *esse est percipi* (Berkeley, 1982, p. 52), Berkeley propuso que no existe nada fuera de nuestras mentes y, en consecuencia, el mundo no es físico sino, en última instancia, mental, una propiedad de

postura reciente de la ciencia newtoniana que erradica las “causas ocultas” del razonamiento de la filosofía natural²³?

Por desgracia, “la filosofía de Hume se tiende a contemplar desde una tradición historiográfica que lo interpreta de manera unilateral, errónea y viciada” (Cano, 2010, p. 205). A lo largo del tiempo, no pocos estudiosos han dejado de lado el ambiente intelectual y las posturas en choque. Kenneth Merrill en *Historical Dictionary of Hume's Philosophy* (2008) da cuenta de las dos posturas enfrentadas en la época. Por un lado, la de aquellos que como Ralph Cudworth y Samuel Clarke defendían la fundamentación de la moral en principios de la “razón”, postura denominada como “racionalismo moral”, y, por otro lado, la teoría que derivaba de los principios morales de un “sentimiento o sentido moral”, defendida por Shaftesbury y Hutcheson. Un análisis del momento histórico que envuelve el desarrollo intelectual de Hume aunado a una lectura no prejuiciada de sus textos nos permite entender cómo niega la postura racionalista pero también el sentimentalismo ingenuo.

Bajo una lectura histórica que incluye el hecho biográfico de la vida del autor que vivió y estudió en un lugar y época determinados podemos al menos suponer que tanto el elemento naturalista, empírico y secular en su aproximación al estudio de la realidad natural y social, así como la rica influencia intelectual del círculo de filósofos morales con quienes Hume compartió, dentro de la Ilustración escocesa, intereses y objetivos comunes, son de gran importancia para una apreciación adecuada y equilibrada de la filosofía humeana. Pero más en concreto, resultan útiles para entender a cabalidad no solo el significado que tuvo, en su época, para Hume, la idea de moral, sino también las ideas de razón, juicio, conocimiento, sentimiento, etcétera.

las mentes y absolutamente dependiente de ellas (p. 53-55). A esta postura se le conoce como “idealismo subjetivo” porque depende de la conciencia y porque sostiene que, en última instancia, solo existen las ideas y no las cosas físicas. Para Berkeley existe el yo con sus vivencias y nada más allá; es el psicologismo llevado al extremo (Brugger, 2005).

²² Malebranche, en su obra *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, pone en boca de Aristeo y Teótimo los argumentos que lo llevan a afirmar la inmutabilidad de las ideas. Si Dios es quien conoce y nosotros conocemos en Dios, estas ideas permanecen iguales a todos los hombres y no cambian en el tiempo. Dice Malebranche en boca de Aristeo: *Vous voïez une vérité immuable, nécessaire, éternelle. Car vous êtes si certain de l'immuabilité de vos idées, que vous ne craignez point de les voir demain toutes changées. Come vous savez qu'elles sont avant vous, aussi êtes-vous bien assuré qu'elles ne se dissiperont jamais. Or si vos idées son éternelles & immuables, il est évident qu'elles ne peuvent se trouver que dans le substance éternelle & immuable de la Divinité. Ce la ne se peut contester* (Malebranche, 1707, p. 319).

²³ Newton abandonaba el recurso a la metafísica tradicional para explicar los fenómenos naturales y se busca una explicación más sencilla y lógica de los fenómenos: “Considero estos principios, no como cualidades ocultas, resultado supuesto de formas específicas de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, a través de las cuales las cosas en sí mismas son formadas; su verdadera percepción por nosotros a través de los fenómenos, aunque sus causas no hayan sido todavía descubiertas. Ya que estas son cualidades manifiestas y sus causas solo están ocultas. Los aristotélicos las llamaron cualidades ocultas solo porque supusieron que permanecían escondidas en los cuerpos y por ser las causas desconocidas de efectos manifiestos. [...] Tales cualidades ocultas, frenaron el desarrollo de la filosofía natural y, por lo tanto, han sido rechazadas en los últimos años” (Newton, 1952, p. 401).

LA POSTURA HUMEANA A LA LUZ DEL CONTEXTO HISTÓRICO

Es un hecho que, a lo largo de la historia, se han privilegiado diferentes interpretaciones de su filosofía, algunas de ellas motivadas a partir de lecturas de otros autores que contaminan, con una preconcepción interpretativa, el texto humeano. David Hume comenzó a escribir desde muy joven y, tal vez, ello dio origen a una producción amplia y, al mismo tiempo, descuidada en sus términos, lo que da pie a muchas interpretaciones, algunas de ellas totalmente contradictorias entre sí. Aislando algunas de sus frases del contexto histórico y general de su obra, Hume puede ser interpretado como escéptico, sentimentalista, utilitarista, psicologista, cognoscitivista, etcétera²⁴.

En lo personal me parece que si atendemos al contexto intelectual en el que Hume vive, se establece una lucha en tres campos: primero, rechaza el escepticismo como imposible en sus mismas premisas y como negación de la moralidad misma.²⁵ Después, niega la visión racionalista que hace del valor moral un evento sujeto a relaciones de ideas. Por último, objeta el sentimentalismo contemporáneo que se deshace de la razón de manera absoluta para caer en el relativismo.

En primer lugar, el error interpretativo que ve en Hume a un escéptico se ha dado porque hemos sacado de su contexto la discusión integrándola dentro de nuestras propias categorías. Como bien afirma Kenneth Winkler:

Los comentaristas han debatido largamente... si la explicación de Hume del juicio moral puede ser clasificada como 'subjetivista', 'emotivista', 'necognotivista', o 'antirealista'. En lo personal he llegado a pensar que no puede ser descrita en estos términos del siglo XX" (1991, p. 1).²⁶

De hecho, Hume puede ser considerado todas estas cosas y muchas más pues su producción es, como afirmamos antes, muy amplia y descuidada en sus términos y, por tanto, compleja de desentrañar. De esta manera ha dado pie mediante frases, a veces

²⁴ Hume "can legitimately be called a skeptic, realist, relativist, objectivist, noncognitivist, cognitivist, virtue theorist, utilitarian, moral sense theorist, and almost anything else. The reason is because his moral psychology is so complex. What I believe is most important is understanding how all the parts of his psychology fit together, not necessarily how any of those designators apply to him" James Fieser, personal communication 19-10-2004 cit. por Gabriela Remow (2009, p. 1).

²⁵ Como Federico Laudisa afirma, "Una qualificazione del pensiero humiano come integralmente scettico, anche limitatamente alla teoria della conoscenza, è tuttavia giustificabile soltanto a patto di trascurare un aspetto centrale e complessivo della riflessione filosofica di Hume, vale a dire la profonda integrazione tra la mente e l'azione, tra la ragione e la passione, un'integrazione che Hume considera come un fatto incontestabile e anzi come la caratteristica forse più fondamentale dell'intera natura umana. In questo senso, le riflessioni humane sulle passioni e la vita morale presuppongono per la loro stessa consistenza proprio alcune di quelle entità che l'analisi filosofica porta a riconoscere come non razionalmente giustificabili, come in particolare l'io" (Laudisa, 2009, p. 50).

²⁶ Véase también el artículo de Stephen Darwall, que afirma al respecto: "There are nice questions of detail, to be sure, about whether Hume should be read as a projectivist, noncognitivist, naturalist, or, more plausibly, as fitting neatly into none of these anachronistic categories" (1999, p. 148).

aisladas de su contexto histórico y tomadas como clave de interpretación, a ser interpretado bajo posturas incluso contradictorias entre sí.

Por ejemplo, Korsgaard, haciendo una lectura kantiana, considera que el escepticismo de Hume no le permite ni siquiera un uso instrumental de la razón, ya que, argumenta, el escepticismo subjetivo de Hume enfrenta un dilema insuperable²⁷. Propone que existen dos tipos de escepticismo: de contenido y motivacional (Korsgaard, 1985, p. 5). Para ella, la razón instrumental es incompatible con una completa neutralidad valorativa, ya que, según ella, el “escepticismo motivacional [de Hume] (el escepticismo acerca del alcance de la razón como motivo) es enteramente dependiente de su escepticismo de contenido (escepticismo sobre lo que la razón tiene que decir acerca de la elección y la acción) (p.7)”²⁸.

Una interpretación similar nos lleva a pensar en Hume como un filósofo orientado a “destruir el racionalismo y elaborar una alternativa constructiva completamente naturalista, todo el tiempo” (Singer, 2000, p. 226). Esto implicaría no solo negar la intervención de la razón en el proceso del conocimiento dejando su lugar solo al sentimiento y, por tanto, considerar a Hume un irracionalista, sino también la imposibilidad de justificar cualquier creencia más allá del sentimiento haciéndolo también un escéptico. Tal interpretación obedece a una univocidad en la lectura de la razón como razón meramente deductiva y ajena al análisis de los hechos.

Hume no es un escéptico sino que, por el contrario, busca una manera de superar el escepticismo al que el racionalismo cartesiano de Malebranche y los “occasionalistas” y las tesis de Berkeley habían conducido a la filosofía con la que él tuvo contacto (Norton, 1993, pp. 5-6). Sin duda, Hume buscaba criticar las teorías racionalistas morales de su tiempo²⁹ que pregonaban el predominio absoluto y exclusivo de la razón, así como resaltar el papel predominante de las pasiones al actuar o tomar decisiones.

Es claro que Hume se opone también al racionalismo moral de Samuel Clarke que considera un universo moral formado por relaciones morales análogas a las relaciones del universo físico. Clarke afirma: “Existe una aptitud o adecuación de ciertas personas y una no adecuación de otras, fundada en la naturaleza de las cosas y en las cualidades de las personas, anteriores a cualquier acto de voluntad” (Clarke, 1738, 608), incluso el divino. Estas “relaciones” señalan o indican el aspecto moral de la realidad y para Clarke “son tan notablemente claras y tan evidentes por sí mismas que nada, sino una extrema estupidez de mente, corrupción de modales o perversidad de espíritu, podrían hacer que cualquier hombre tuviera la menor duda sobre ellas” (Clarke, 1732, p. 179). Hume difiere de Clarke no en la evidencia de la existencia y en la realidad de las

²⁷ David Phillips llama a esta postura “the nihilist interpretation” (2005, p. 299).

²⁸ Postura por demás interesante, pues lo mismo podríamos afirmar del sistema kantiano.

²⁹ Su oposición al racionalismo, como hemos mencionado en capítulos anteriores, le lleva a defender un “escepticismo mitigado” como una correcta visión del mundo que le rodea. Esta tesis la apoyan estudiosos como Sanfélix (1994); Guerrero del Amo (1998); Martínez de Pinsón (1992) y Duque (1988).

distinciones morales,³⁰ sino en de dónde son derivadas o aprendidas tales distinciones: si de la pura razón o bien de algo más, el sentimiento moral.

Otorgarle una primacía al sentimiento moral no es un verdadero antirracionalismo como algunos intérpretes lo afirman. Este antirracionalismo se aplica solo a la base del juicio moral, es decir, a los sentimientos iniciales de aprobación o desaprobación que pertenecen al primer nivel del evento moral pero no al juicio en cuanto tal que consiste en la evaluación de una persona o del acto en sí mismo más allá del sentimiento que pueden producir en primera instancia. Así, la razón tiene no solo un uso instrumental, sino también correctivo en el acto del juicio.

No cabe duda que Hume otorga a las emociones un rol central dentro de la acción y el juicio moral. En efecto, los juicios morales se refieren a sentimientos morales pero esos mismos juicios morales son uniformes precisamente porque son juicios causales objetivos acerca de cómo las diferentes circunstancias y reflexiones pueden afectar estas emociones bajo ciertas condiciones (Cohon, 1997, p. 835), llegando incluso a corregir el sentimiento mismo.

Lo que está muy claro en los textos humeanos y no admite discusión es que la fuente misma de la distinción moral son las emociones y no la razón. Esta es incapaz de discernir de manera inductiva o deductiva la bondad o maldad de un objeto (acción o persona). Sin embargo, los sentimientos morales (emociones), como impresiones, son también una fuente no racional de conocimiento, en muchas maneras, análogo a las impresiones de los sentidos y hacen surgir creencias acerca de cualidades morales, pero a diferencia de las sensaciones de los sentidos, los sentimientos morales, terminan en una aprobación o desaprobación de la acción que los causó. De la misma manera, esta aprobación o desaprobación hacia una persona en concreto solo se dará atendiendo al carácter de la misma, el que se expresa por medio de sus actos y los motivos que los guían. Así pues, una evaluación moral de la persona y sus acciones requiere de numerosos razonamientos y precisiones que solo pueden darse desde la observación imparcial constante de los motivos y las pasiones que despiertan. Observación y evaluación que son fruto del análisis de la razón que, aunque tiene como base los sentimientos morales, puede corregir a estos últimos y elaborar un juicio respecto de la bondad o maldad de un determinado evento o persona.

Las pasiones y las acciones son “no-representacionales”, es decir, no poseen un contenido eidético sino que son, en palabras de Hume, “existencias originales” y por esta misma razón, incapaces de una conformidad con otra idea o bien con una cuestión de hecho. Sin embargo, el hecho de que no tengan un contenido representacional no implica que no sean *intencionales*. En otras palabras, el sentimiento moral no brota como resultado de una relación *a priori* de ideas o cuestiones de hecho pero tampoco es un acto arbitrario, ya que siempre guarda relación a un objeto de deseo, objeto que se

³⁰ “Those who have denied the reality of moral distinctions, may be ranked among the disingenuous disputants; nor is it conceivable, that any human creature could ever seriously believe, that all characters and actions were alike entitled to the affection and regard of every one” (Hume, 2006).

hace presente mediante la razón, ya que, como dice Hume en el *Abstract* “solo es a través del pensamiento como las cosas operan sobre nuestras pasiones” (Hume, 1740, p. 32). De esta manera, aunque el sentimiento moral es una existencia propia como cualquier pasión, requiere de las creencias para hacerse presente más allá del placer o el dolor. Ahora bien, esto no significa que el sentimiento moral brote de manera directa y obligada de la cosa o la creencia en sí como si existiera una cualidad moral en ella y la razón o el sentimiento pudieran descubrirla o ponerla de manifiesto de alguna manera. De ser así, Hume hubiera tratado los sentimientos morales como pasiones directas o bien como el resultado de una demostración o una inducción racional, lo que va totalmente en contra del pensamiento humeano³¹.

De hecho, “Hume trata las pasiones o impresiones de reflexión, como sensaciones placenteras o dolorosas que son introducidas por alguna idea o impresión sensible” (Baier, 1991, p. 43-44). En efecto, en la “doble relación de ideas e impresiones” que causa las pasiones indirectas, la razón es requisito indispensable para que una pasión produzca otra.³² ¿Contradictorio? En realidad no, sigue siendo una pasión, en última instancia, la que origina una nueva pasión pero puede percibirse de forma clara la necesidad de la razón en este proceso. En palabras de Hume: “La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión”³³. De hecho, lo que hace a las pasiones, *pasiones*, es decir, “como algo distinto a las meras sensaciones de placer o dolor, es precisamente esta contigüidad temporal y esta dependencia causal del pensamiento [razón] que las introduce” (Baier, 1991, p. 44).

Hume jamás descarta el uso de la razón en el juicio moral, solo no lo supedita al uso crítico de ella. Es incluso interesante revisar cómo Hume abre su ataque sobre los racionalistas al preguntarse respecto del papel de la razón en el juicio moral. Dice Hume:

Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales en base a *la sola razón*, o *si deben concurrir otros principios* para poder realizar dicha distinción (Hume, 2011, 3.1.1.4, ambas cursivas son mías).

Las frases resaltadas en cursiva no son accidentales. Si la idea es excluir a la razón de las pasiones y de la acción moral, ¿por qué hablar de *la sola razón* y de *la concurrencia de otros principios*? Tanto en el *Tratado* como en la *Investigación sobre la moral* Hume reconoce el papel esencial de la razón. Esto no hace de Hume un cognoscitivista, pues el hecho de que una pasión sea siempre intencional no implica, como afirmamos antes, que esta sea también representacional, pero tampoco lo

³¹ Este es el problema del “is and ought” expresado por McIntyre (1959) y del que existe una extensa discusión.

³² “...we must understand it with its proper limitations, and must regard the double relation as requisite only to make one passion produce another” (Hume, 2011, 2.3.4.2).

³³ “Reason and judgment may, indeed, be the mediate cause of an action, by prompting or by directing a passion” (Hume, 2011, 3.1.1.16).

podemos encasillar en el sentimentalismo propio de la época. El mismo John Bricke, que interpreta a Hume como un no-cognoscitivista, afirma:

En otra parte Hume escribe (el énfasis fue añadido): ‘la razón *por sí sola* nunca puede motivar cualquier acción de la voluntad’ (T. 413), ‘la razón *por sí sola* nunca puede producir una acción o dar lugar a una volición’ (T.414), ‘la razón *por sí sola*... no puede tener tal influencia [en las acciones y las afecciones]’ (T. 457). Teniendo en cuenta la teoría conotivista de Hume estas afirmaciones son literalmente verdaderas, porque los deseos son constituyentes esenciales de cualquier razón para la acción o el deseo” (Bricke, 1996, p. 11).

De esta manera, creo que queda suficientemente demostrado que el primer nivel del evento moral, es decir, el sentimiento moral, si bien no es producto de un razonamiento analítico, sin embargo, para existir, requiere de la intervención de la presentación del objeto que causará tal sentimiento. Las pasiones indirectas y, entre ellas, el sentimiento moral, no brotan de la nada, de manera espontánea, sino que obedecen a una forma de ser de la naturaleza humana en la que intervienen por igual, pero guardando sus propias funciones, la razón y la pasión.

Los sentimientos morales no parecen ser una fuerza ciega de la naturaleza, de otra manera, no sería reprochable ni el vicio ni la virtud, ya que serían el resultado de una respuesta no voluntaria, tan natural e imprevisible como la de los animales. *¿Acaso estarías enojado con el chimpancé por su malicia o con el tigre por su ferocidad?* (Hume, 1964, 1.11.38). El sentimiento moral no puede ser el resultado de un mero instinto natural como lo son los instintos de las animales inferiores. El sentimiento moral tiene algo de especial, de otra manera, los animales, capaces de tener sentimientos, serían también capaces de tener sentimientos morales. Sin embargo, Hume solo considera a los seres humanos como capaces de este tipo de sentimiento (y no solo capaces sino que todos lo tienen como parte de su esencia misma). Debe existir algo que distingue este tipo de sentimiento de otros sentimientos que solo los tiene el hombre y, además, es necesario saber cómo es que estos sentimientos surgen. Dice Hume:

Si la virtud y el vicio vienen determinados por el placer y el dolor, entonces esas cualidades tendrán que surgir en todos los casos de las sensaciones, de modo que cualquier objeto –animado o inanimado, racional o irracional– podría llegar a ser moralmente bueno o malo por el solo hecho de poder producir satisfacción o malestar (Hume, 2011, 3.1.2.4).

CONCLUSIÓN

Lo expuesto hasta el momento nos muestra una forma diferente de ver a Hume en contraposición con las ideas propias de su época y no con las preocupaciones de nuestro siglo. Creer que un pensador vive fuera de su tiempo es un anacronismo válido solo como pretexto para encontrar nuevos caminos, nuevas visiones a partir de lo ya pensado pero sin la intención de colgar nuevos pensamientos a quien ya ha muerto.

A partir de estas reflexiones podríamos afirmar que la filosofía no podría ser lo que es sin la historia. No es posible realizar una reflexión histórica y mucho menos una interpretación de la filosofía de un autor sin recrear la mentalidad de la época. La historia nos permite conocer los hechos por medio “de los cuales las dinámicas sociales han producido unas singulares maneras de comprender, de aproximarse a un sistema social” (Viveros, 2012, p. 153). La filosofía ayuda a penetrar la estructura mental de una época, los conceptos, las experiencias y las leyes con los que se han explicado y valorado las relaciones con el mundo, la vida humana y la vida religiosa.

En conclusión y en palabras de Edison Viveros, la filosofía crece cuando el filósofo “acierta en comenzar su deliberación y se aproxima a aquellas situaciones originarias en que la filosofía nació y a las épocas en las que el razonar filosófico avanzó; de este modo, la historia y la filosofía son una práctica interdisciplinaria que sostiene la labor del pensar filosófico que es capaz de asombrarse y de extrañarse con los problemas de la vida y del uso de la razón para descifrar tales problemas” (p. 155).

*Instituto Tecnológico Autónomo de México**
Av. Camino a Sta. Teresa N° 930, Col. Héroes de Padierna.
Delegación Magdalena Contreras. C.P. 10700, Ciudad de México (México)
aordieres@itam.mx

OBRAS CITADAS

- Aguilar Mariflor (1998). *Confrontación, crítica y hermenéutica*. México: UNAM /Fontamara.
- Arnold Hauser (1965). *El manierismo, crisis del Renacimiento*. Madrid: Guadarrama.
- Baier, Annette (1991). *A progress of Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beattie, James (1809). *An essay on the nature and immutability of truth, in opposition to sophistry and skepticism*. Philadelphia: Solomon Wieatt.
- Berkeley, George (1982). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. España: Gredos.
- Bricke, Jonh (1996). *Mind and morality. An examination of Hume's moral psychology*. Oxford: Clarendon.
- Campbell Mossner Ernest (1950). “Philosophy and biography: The case of David Hume”, en *The Philosophical Review*, año 59 núm. 2, Apr.
- Cano López, Antonio José (2010). “David Hume en su contexto histórico”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, N° 49: 205-2011.
- Carr, Edward H. (1984). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Ariel.
- Ceserani, Remo (1984). *Breve viaggio nella critica americana*. Pisa: ETS.
- Clarke, Samuel (1738). *Sermons on Several Subjects*. London: Printed for John and Paul Knapton in Ludgate Street.

- (1732). *A discourse concerning the Being and Attibutes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. London: Printed by W. Botham for James and John Knapton.
- Cohen, Esther (2005). *Aproximaciones. Lectura del texto*. México: UNAM.
- Cohon, Raquel (1997). “The Common Point of View in Hume’s Ethics”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57 N° 4 (dec.).
- Costelloe, T. M. (2007). *Aesthetics and morals in the philosophy of David Hume*. Londres: Routledge.
- Darwall, Stephen (1999). “Sympathetic liberalism: recent work on Adam Smith”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28 núm. 2, Spring.
- Descartes, René (1975). *El discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Duque, Félix (1988). “Estudio preliminar”, en *Tratado de la naturaleza humana, David Hume*. Madrid: Tecnos.
- Eco, Umberto (2002). *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992). *Los límites de la interpretación*, Tr. Helena Lozano. Barcelona: Lumen.
- (1979). *La obra abierta*, Tr. Roser Berdagué. Barcelona: Ariel.
- Gadamer, Hans Georg (1996). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Guerrero del Amo, J. Antonio (1998). “El escepticismo de Hume”, en *David Hume*, J. de Salas y F. Martín (Comps.). Madrid: Ed. Complutense: 25-40.
- Hauser, Arnold (1965). *El manierismo, crisis del Renacimiento*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Hayes, Carlton (1946). *Historia política y cultural de la Europa moderna*. Barcelona: Juventud.
- Hume, David (2011). *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition*. David Fate Norton (eds.) New York: Oxford University Press.
- (2009). *Del suicidio. De la inmortalidad del alma*. México: Grupo Océano.
- (2006). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (ed.) New York: Oxford University Press.
- (1964). *Essays moral, political, and literary*. T. H. Green & T. H. Grose, (eds.). Aalen: Scientia Verlag.
- (1932). *The letters of David Hume*. J. Y. T. Greig (ed.) Oxford: Clarendon Press.
- (1740). *An Abstract of a book lately published entitled a Treatise of Human Nature*. London: C. Borbet.
- Huxley, Thomas Henry (1879). *Hume*. New York: Harper & Bros.
- Korsgaard, Christine (1986). “Skepticism about Practical Reason”, en *The Journal of Philosophy* Vol 83, núm. 1(Jan).
- Laudisa, Federico (2009). *Hume*. Roma: Carocci Editore, 2009.
- Malebranche, Nicolas (1707). *Meditations chrétiennes et Métaphysiques*. Lyon: Chez Leonard Plaignard.

- Martínez de Pinsón, José (1992). “Las intenciones y las realizaciones de Hume: su escepticismo”, en *Justicia y orden político en Hume*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- McIntyre A.C. (1959). “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”. *Philosophical Review*, vol. 68, núm. 4: 451-468.
- Merrill, Kenneth R (2008). *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy*. Lanham, Md.: Scarecrow Press.
- Newton, Isaac (1952). *Opticks; Or, A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light. Based on the 4th Ed., London, 1730*. New York: Dover Publications, Libro III, Parte I, Query 31.
- Noonan, Harold W. (1999). *Hume on Knowledge*. London: Routledge.
- Norton, D.F. (1993). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, David (2005). “Hume on practical reason: normativity and psychology in *Treatise* 2.3.3”, en *Hume Studies*, vol. 32, núm. 2 (April).
- Rábade Romeo, Sergio (1975). *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos.
- Randall, John H. (1947). “David Hume: Radical Empiricist and Pragmatist”, in Sidney Hook and Milton R. Konvitz *Freedom and Experience: Essays Presented to Horace M. Kallen*. Ithaca, N.Y: 293-297.
- Remow, Gabriela (2009). *Hume’s moral realism*. Washington: University of Washington.
- Rueda, Juan Manuel (2005). “Guillermo José Chaminade y el pensamiento moderno. Crítica a la indiferencia religiosa”, en *Mundo Marianista* vol. 3, núm. 3 (Dic.): 301-484.
- Russell, Bertrand (1993). “Sobre la historia”, en *Ensayos filosóficos*. Barcelona: Altaya.
- Sanfélix, V. (1994). “Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana”, en J. Marrades y N. Sánchez Durá (Comps.). *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo* Valencia: Pre-Textos.
- Sauer, Jim (2006). “Philosophy and History in David Hume”, en *Journal of Scottish Philosophy* 4, Nº 1 (March 1): 51-62.
- Winker, K.P. (1991). “Hutchenson and Hume on the color of virtue”, en *Hume Studies*, vol. 22, núm. 1 (Oct).