

NATURALEZA HUMANA Y RAZÓN EN LA FILOSOFÍA DE D. HUME

Human Nature and Reason in the Philosophy of D. Hume

Romina V. Pulley

UNMdP – CONICET

Resumen

En general, se reduce la doctrina humeana a un escepticismo radical basado en la crítica y el consecuente rechazo de ciertas nociones fundamentales de la metafísica tradicional tales como sustancia, yo o causalidad. Sin embargo, esta lectura implica una reducción de los matices propios de la filosofía de Hume. En efecto, Hume no propuso simplemente una crítica de los conceptos metafísicos sino una nueva concepción de la razón basada en la idea de una naturaleza humana más cercana a lo pasional e instintivo que a lo racional. En este trabajo se explora la concepción humeana de la naturaleza del hombre a partir de ciertas características que Hume presenta como propias de ella: la uniformidad, la existencia de ciertos principios originales y la relación de la razón con las pasiones. Esto permitirá observar que la crítica humeana a la razón en el sentido tradicional maneja una concepción de 'razón' diferente. En el contexto de su filosofía, la razón es naturalizada, orientada por las necesidades propias de la especie humana y no un instrumento ajeno a lo pasional e instintivo.

Palabras claves: Naturaleza humana, Razón, Pasión.

Abstract

In general, Hume's doctrine is reduced to a radical skepticism based on criticism and the consequent rejection of some fundamental concepts of traditional metaphysics such as substance, self or causation. However, this reading implies a reduction in the nuances of the Hume's philosophy. In fact, Hume did not propose simply a critique of the metaphysical concepts but a new conception of reason based on the idea of human nature closer to the passionate and instinctive than rational. This paper explores the humean conception of human nature from certain characteristics that Hume presents it as their own: uniformity, the existence of certain original principles and the relationship of reason and passion. This one will notice the humean critique of reason, in the traditional sense, manages a different conception of 'reason'. In the context of his philosophy, the reason is naturalized, guided by the needs of the human species and not an instrument outside the passionate and instinctive.

Keywords: Human Nature, Reason, Passion.

Introducción

Las primeras repercusiones del *Tratado de la Naturaleza Humana*, publicado en 1739, aparecieron cerca de veinticinco años luego de su publicación con las críticas de los representantes de la *Escuela Escocesa del sentido común*, en especial Thomas Reid y James Battie. Ellos comenzaron la interpretación de Hume como un filósofo escéptico cuyos razonamientos sólo eran la culminación lógica de los argumentos presentados por Locke y Berkeley. Esta lectura de Hume se mantuvo hasta mediados del siglo XX con la publicación de la obra de Norman Kemp Smith *“La Filosofía de David Hume”* (Kemp Smith, 1941). Allí, Kemp Smith respondía a las críticas de la lectura tradicional de Hume argumentando que tal interpretación no tenía en cuenta un elemento central de la filosofía humeana: el naturalismo, esto es, la apelación a cierto dinamismo propio de la naturaleza humana que nos impulsa a formar creencias tales como la referida a la existencia de los objetos exteriores o en un yo simple y continuo sustrato de todas nuestras percepciones, a pesar de la impotencia de la razón para justificarlas mediante argumentos. Como es sabido, Hume ataca los conceptos de sustancia, causalidad y yo al sostener que ninguno de esos conceptos respeta el principio empirista de derivación según el cual toda idea, para ser significativa y relevante, debe, en última instancia, referirse a una impresión¹. Esto significa que, conforme la crítica humeana, ni la idea de sustancia ni la de un yo o la de causalidad cuenta con el respaldo de una impresión y esto es puesto en evidencia por la razón.

Sin embargo, no podemos evitar formar esas creencias y esto se debe, no a la razón, impotente en estos casos, sino al dinamismo de la naturaleza humana, pasional o instintiva y no racional. Esto significa que Hume invirtió los papeles que tradicionalmente se adscribían a la razón y a las pasiones y en su doctrina, a la primera le corresponde someterse a las segundas. De ahí que Kemp Smith proponga, como clave interpretativa de la filosofía humeana, el principio de subordinación. Este principio se apoya en la afirmación humeana de que *“la razón es y debe ser, sólo esclava de las pasiones”* (Hume, 1984: 415)

¹ En el esquema humeano, las impresiones, salvo las pasiones, provienen siempre de la afección de los sentidos, no se trata de ningún tipo de intuición de la razón.

y, por lo tanto, que la formación de las creencias fundamentales en los procesos cognitivos o en los juicios morales es producto del aspecto instintivo de la naturaleza del hombre y no de la razón.

Ahora bien, a pesar de que la interpretación de Kemp Smith representa un enorme avance con respecto a la lectura tradicional en lo que hace al estudio de la filosofía humeana, deja sin explicar adecuadamente a qué se refiere Hume con ‘naturaleza humana’. Sin embargo, el propio Hume, a pesar de su intención de fundar una filosofía moral cuyo objeto es justamente la naturaleza del hombre y de su insistencia en comprenderla y establecer sus límites y capacidades, no define nunca claramente lo que entiende por ‘naturaleza humana’. De ahí que el objetivo de este trabajo sea explorar esa noción a partir de ciertas características que Hume presenta como propias de ella: la uniformidad, la existencia de ciertos principios originales y la relación de la razón con las pasiones. Esto permitirá observar que la crítica humeana a la razón en el sentido tradicional no se limita a sostener que debe ser esclava de las pasiones sino que Hume maneja una concepción de ‘razón’ distinta. En el contexto de su filosofía, la razón es una razón naturalizada, orientada por las necesidades propias de la especie humana y no un instrumento ajeno a lo pasional e instintivo.

La uniformidad de la Naturaleza Humana

La empresa filosófica de Hume no se reduce a criticar y rechazar los conceptos de la filosofía anterior, en especial la racionalista, sino que involucra también un proyecto cuyo objetivo es estudiar y comprender la naturaleza humana y establecer principios generales respecto de ella.

Para lograr tal objetivo, ha de suponerse que existe cierta uniformidad en la naturaleza del hombre pues si no fuera así difícilmente podrían establecerse esos principios generales. Esto, a su vez, implica concebir esa naturaleza humana de un modo determinado lo cual, a primera vista, podría significar una dificultad para Hume habida cuenta que parece no poder evitar cierto sustancialismo al concebirla como algo uniforme e inalterable, tal como deja entrever en pasajes como el siguiente:

La humanidad es a tal punto igual en todos los tiempos y lugares que la historia no nos informa nada nuevo o extraño acerca de este tema. Su función principal es sólo la de descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana (...) y llegar a conocer las fuentes regulares de la conducta humana. (Hume, 1939: 97- 98)

Declaraciones como esta última provocaron la objeción a Hume de carecer de sentido histórico al sostener que la gente no cambia a lo largo del tiempo. Sin embargo, Hume no afirma que la naturaleza humana nunca cambie sino que cualquier cambio puede ser explicado apelando, como se verá luego, a ciertos principios naturales que permanecen constantes.

Por otra parte, si se atiende a lo descrito en los párrafos anteriores, podría pensarse que la tan mentada naturaleza humana, aunque observable siempre en la experiencia, es algo estático, permanente, una especie de sustrato que se manifiesta en el curso de la historia general.

Sin embargo, Hume no presupone un concepto metafísico, una esencia material o espiritual invariable pues esto obviamente equivaldría a adoptar el concepto de sustancia al que atacó de forma contundente sobre todo, a lo largo del *Tratado*.

En efecto, una de las críticas más importantes a la metafísica es la llevada a cabo contra la noción de sustancia entendida como un sustrato permanente e inalterable. Partiendo del principio de derivación o copia según el cual una idea, para ser verdadera, en el sentido de referirse a algo existente, debe provenir siempre de una impresión, Hume argumenta que la noción de sustancia carece de inteligibilidad. Esto es así porque no nos es posible tener una impresión de ningún sustrato, de modo tal que ese concepto no tiene, finalmente, asidero alguno en la experiencia y es sólo una ficción ideada por los filósofos.

Por el contrario, cuando Hume se refiere a la “naturaleza humana” siempre lo hace a partir de observaciones empíricas y no de un concepto a priori. Esto es, cuando analiza la naturaleza humana aplica el método experimental de las disciplinas científicas de su tiempo lo cual equivale a rechazar las hipótesis racionalistas acerca de cualquier sustancia material o espiritual y al mismo tiempo evitar cualquier juicio a priori acerca de la naturaleza del hombre. Por otro lado, se refiere a tendencias regulares, constantes, en especial a ciertos principios generales que denomina “principios naturales” los cuales explican la conducta de los hombres aunque no

completamente, pues también influyen en el comportamiento de los individuos otros factores como las costumbres de la sociedad en la que viven, el sexo, la edad, etc.²

De modo que el concepto de naturaleza humana de Hume no permite hablar de sustancialismo aunque es necesario aclarar a qué se refiere con ‘natural’ y, sobre todo, cuáles son esos principios generales, observables en la experiencia y responsables de ordenar la vida humana al empujar a la mente de una idea a otra y formar ciertas creencias que no resisten el análisis escéptico de la razón pero que son inevitables. En este sentido, aunque Hume define de modos diferentes ‘creencia’, todos ellos tienen en común sostener que se trata una idea que se vuelve más vívida al asociarse a una impresión presente y que se distingue de la mera concepción o ensoñación de la imaginación. La creencia es, dice Hume, *“una cierta afección o sentimiento; es decir, algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder”* (Hume, 1984: 624)

A lo largo de sus análisis, Hume habla de varias creencias como ‘naturales’ y esto lleva a pensar en inconsistencias pues utiliza el adjetivo ‘natural’ para tanto a creencias imprescindibles e inevitables para nosotros (por ejemplo, en la existencia del mundo externo) como a otras que, él mismo afirma, son evitables (la creencia en la existencia de Dios). En este sentido, las creencias son naturales en la medida en que sus causas y fundamentos se hallan en la propia naturaleza humana.

Sin embargo, esta descripción es aún muy vaga y no explica la relación con esos principios que dan uniformidad a la naturaleza del hombre. Para Hume, existen muchos principios naturales, es decir, tendencias de los hombres a actuar de cierta manera frente a determinadas situaciones; pero sólo algunos son, además, principios originales y universales³. Y en relación a esto, sólo las creencias que resultan de esos principios originales son naturales en un sentido fuerte, esto es, generales, inevitables e imprescindibles y, por esto, inseparables

² Cf. Hume, 1939: 101. Allí Hume sostiene que incluso es posible hallar acciones que *“parecen no tener ninguna conexión con cualquiera de los motivos conocidos y que son excepciones a todas las normas de conducta establecidas para el gobierno de los hombres”*

³ En rigor, se trata de principios generales, compartidos por todos los seres humanos en cuanto pertenecientes a la misma especie aunque pueden admitir excepciones o su influencia en la formación de creencias puede verse disminuida o suspendida momentáneamente por acción de otros factores.

de la especie (Cf. Hume, 1984: 484) lo cual las ubica más allá de cualquier duda escéptica. De ahí la utilidad de distinguir esas creencias fundamentales⁴ a fin de acceder a la noción humeana de “principio original”.

En esta línea interpretativa, fue Kemp Smith quien utilizó por primera vez la expresión ‘creencia natural’ en relación a la existencia del cuerpo y afirmó que se trata de una creencia en tanto “*se debe a instintos o propensiones últimas que constituyen la naturaleza humana*” (Kemp Smith, 1941: 151); una creencia de este tipo no depende en absoluto de la razón y forma parte de un conjunto más amplio de creencias naturales en el sentido fuerte (entre las que se incluyen, en especial, la creencia en la relación causal y en la identidad o unidad del yo). Sin embargo, Kemp Smith no explica cuáles son los criterios que debe satisfacer una creencia para formar parte de este grupo, es decir, cómo determinar si se trata de una creencia fundamental. De ahí la necesidad de considerar las diferentes formas en que Hume utiliza la palabra ‘natural’.

Él mismo acepta que este término se utiliza de los modos más diversos (Hume, 1984: 474) y existen en Hume al menos tres usos de esa palabra: en el sentido de ‘normal’ o ‘común’; para referirse a ‘parte de la naturaleza’ y, por último, como ‘inseparable de la especie’.

En el primer sentido, ‘natural’ equivale a ‘común’ como opuesto a lo raro o poco habitual (Cf. Hume, 1984: 474) de manera que una creencia que fuera natural de este modo podría muy bien no ser inevitable.

En el segundo caso, Hume utiliza la palabra ‘natural’ como opuesta a ‘artificial’ cuando se trata de ciertas invenciones que, por estar estrechamente relacionadas con rasgos de la naturaleza humana, pueden ser denominadas, justamente, ‘naturales’. Tal es el caso de la justicia que es un “*artificio de los hombres*” (Hume, 1984: 484). No obstante eso se trata de un artificio imprescindible para la vida humana. Los individuos no podrían, por su constitución física, sobrevivir aisladamente y sólo a través de la sociedad ellos pueden mejorar su situación de indefensión. La justicia, en tanto establece las reglas de obediencia que permiten la convivencia, es una invención aunque indirectamente se convierte en “*absolutamente necesaria*” y en ese sentido

⁴ Llamaré a estas creencias ‘fundamentales’, esto es, si cumplen con el requisito de ser inevitables, imprescindibles, generalizadas a todos los seres humanos en cuanto pertenecientes a una misma especie.

puede decirse que “*es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originales*” (Ídem).

Esos principios originales a los que se refiere Hume y que dan uniformidad a la naturaleza humana son los principios naturales y, además, últimos, en tanto no es posible ir más allá de ellos en la experiencia, es decir, no podemos “*explicar sus causas*” (Hume, 1984: 624) ni “*dar explicación alguna de ellos*” (Hume, 1984: 590).

Pero no todas las creencias son inevitables, imprescindibles y universales sino sólo aquellas que surgen exclusivamente de la especie humana. Y este es el tercer modo en que Hume utiliza el término ‘natural’; como propio o inseparable de la especie.

Si una característica es inseparable de la especie, se sigue que cualquier miembro de ese grupo debe poseer esa característica y que no podría prescindir de ella sin dejar de ser miembro de dicha especie. Una creencia natural en este sentido sería entonces fundamental, puesto que derivaría directamente de ciertos principios o características originales de la especie humana que aún quedan por establecer.

Por empezar, parece claro que un principio de este tipo debe ser último, general y debe asimismo explicar los aspectos centrales de la vida humana. Sin embargo, resulta muy difícil determinar de manera exacta cuántos y cuáles son esos principios; el propio Hume, a pesar de mencionarlos en varias oportunidades no brinda una enumeración de ellos. Un intento por catalogar los aspectos de la naturaleza humana que Hume considera ‘originales’ fue llevado a cabo por Christopher Berry (1982:59) quien enfatiza la importancia de clarificar aquellos elementos que en la filosofía humeana aparecen como principios constantes. Con este propósito, Berry enumera cerca de treinta rasgos de la naturaleza humana que Hume, a lo largo de sus obras, considera constantes aunque la lista no es exhaustiva. De ellos, veinte aparecen en el *Tratado* e incluyen la simpatía, la solidaridad, la benevolencia, el resentimiento, el egoísmo, el amor a la vida, la bondad hacia los niños, la credulidad, la curiosidad, el apetito general del bien y la aversión del mal, el desagrado por los cambios repentinos y bruscos, la preferencia por lo cercano sobre lo lejano, la inclinación a la verdad, la formación de hábitos, el sentido de la moral, la inferencia de relaciones causales (esto es, la tendencia a asumir que lo no

experimentado se asemeja a lo experimentado, pues a partir de esta tendencia es que, finalmente, se llevan a cabo las inferencias causales), etc. Entre los que aparecen en el resto de los trabajos de Hume es posible hallar referencias a la arrogancia, el deleite por la libertad, la tenacidad de la memoria, la atracción entre los sexos, etc (Berry, 1982:60). Otro principio, aunque no mencionado por Berry, es la tendencia a asociar ideas.

Como puede notar el lector, se trata de principios extraídos sólo de la experiencia, esto es, características del comportamiento humano que aparecen regular y constantemente. Sin embargo, entre los rasgos mencionados existe una diferencia importante que Berry no parece tener en cuenta. Algunos de ellos sólo son meros rasgos comunes a gran parte de los seres humanos como en el caso de la credulidad. Otros no funcionan como principios originales dado que pueden ser explicados apelando a otro principio como sucede con el sentido de la moral pues éste puede ser explicado a partir del principio de simpatía dado que *“la simpatía es la fuente principal de distinciones morales”* (Hume, 1984: 618). Del mismo modo, la curiosidad es derivada del desagrado que nos provocan los cambios bruscos y repentinos porque generan en el hombre una duda, *“una modificación del pensamiento”* (Hume, 1984: 453) y este malestar se asocia a la novedad que nos lleva a interesarnos por él.

Por otra parte, en la enumeración de Berry existen algunos principios originales en el sentido de que no pueden, a su vez, ser explicados por otros: el egoísmo, la simpatía y la tendencia a formar hábitos. El egoísmo, en tanto cuidado de sí, es inexplicable en sí mismo aunque a su vez, da cuenta de muchos aspectos de la vida humana, por ejemplo, el origen de la sociedad y la justicia. Del mismo modo, la simpatía, un elemento clave para la moral humeana, también explica la mayor parte de nuestras pasiones y decisiones morales pero no puede, a su vez, ser explicada por otro principio.

La tendencia a formar hábitos, por su parte, adquiere relevancia cuando se trata tanto del conocimiento como de la acción. El hábito o costumbre es quien finalmente lleva a la imaginación a formar creencias.

Ahora bien, para Hume, las creencias que resultan de estos principios originales serán naturales en el sentido de inseparables de la especie humana, tal como sucede con la creencia en la existencia del mundo externo. Esta creencia en particular, argumenta Hume, no proviene de nuestros sentidos o de

la razón. De hecho, esta última nos dice que sólo somos conscientes de una serie de percepciones aisladas y dependientes de la mente e incluso es incapaz de darnos “*seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos*” (Hume, 1984: 193). Hume concluye que no es otra cosa sino la imaginación la responsable de esta creencia fundamental. Cuando nos hallamos frente a objetos que poseen ciertas cualidades, la imaginación nos lleva a atribuirles una existencia externa. Del mismo modo, cuando observamos constancia y coherencia atribuimos a los objetos una existencia distinta e independiente de nuestras representaciones. Tenemos, dice Hume, la tendencia o propensión a unir percepciones aisladas en la representación de una existencia continua y constante. Si careciéramos de tal propensión, nunca podríamos atribuir identidad a ningún objeto. De modo que hay una tendencia natural de la imaginación a conducirnos a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos. Sin embargo, a continuación Hume explica que a pesar de tal propensión sólo hace falta una pequeña dosis de razonamiento para socavar la idea de existencia continua. Pero incluso este ejercicio de la razón no puede sostenerse durante mucho tiempo pues nunca puede extraerse completamente la creencia en la existencia del mundo externo.

Esta opinión está tan profundamente enraizada en la imaginación que no es posible desarraigarla, y ello no lo conseguirá nunca ninguna forzada convicción metafísica de la dependencia de nuestras percepciones. (Hume, 1984: 214)

Queda claro que esta propensión o tendencia a creer en el mundo externo es natural en el sentido del “inseparabile de la especie”. La mente está constituida de tal modo que cuando se encuentra frente a ciertas circunstancias, se inclina a asignar a las percepciones similares una existencia externa. La propensión que genera tal creencia es uno de esos últimos e inexplicables principios naturales y, de este modo, estamos en condiciones de establecer un criterio para distinguir principios originales de aquellos que no lo son: será original aquel principio que sea último, es decir, inexplicable, a su vez, por otro principio y que dé por resultado una creencia fundamental.

Estos principios originales dan uniformidad a la naturaleza humana, la orientan, conducen a los hombres actuar de determinada manera en ciertas circunstancias. Sin embargo, es preciso recordar que se debe ser prudente al

respecto pues estos principios, si bien ordenan el comportamiento de los individuos ven modificada su influencia conforme a toda una variedad de particularidades, como las costumbres de la sociedad, la edad, etc. Además, es necesario aclarar que la uniformidad de la naturaleza humana es ella misma también contingente; los principios originales son propios de la especie pero nada impediría que cambien en el proceso de evolución, por ejemplo. Dicho de otro modo, la naturaleza humana es *de hecho* de una forma pero podría haber sido de otra y sus principios y tendencias más generales son contingentes. En ese sentido, el programa filosófico de Hume adopta la uniformidad de la naturaleza como una hipótesis que se deberá contrastar constantemente con los datos de la experiencia. Al mismo tiempo, la teoría gnoseológica humeana deberá incluir la acción de esos principios naturales en la formación de las creencias lo cual llevará a criticar el papel de la razón respecto de la parte más instintiva del hombre.

Razón y Pasión

Otra de las características sobresalientes de la naturaleza humana de acuerdo con Hume es la referida a la relación entre la razón y la pasión. Las pasiones son para Hume impresiones pero, a diferencia de las sensaciones que son externas en tanto provenientes de los sentidos, pertenecen a la experiencia interna y abarcan toda clase de sentimientos y emociones. El hombre, al enfrentarse con el mundo desde el conocimiento y la acción, cuenta no sólo con un aspecto racional. También dispone de pasiones, sentimientos y emociones irreductibles a la razón y que participan de manera activa en lo que hace a la formación y justificación del conocimiento así como también a la fundamentación de los juicios morales.

Esos elementos distintos de la razón son comunes a todos los seres humanos en tanto pertenecientes a la misma especie y obligan al hombre a formar inevitablemente creencias, a actuar o a formular determinados juicios morales.

Sin embargo, la relación entre uno y otro ámbito de la naturaleza humana- la razón y las pasiones- no es simétrica. Es bien conocida la declaración de Hume, llamada el “*slave-passage*”, en la que manifiesta que el

papel de la razón no es otro que el de someterse a los dictados del aspecto pulsional del hombre: *“la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”* (Hume, 1984: 415)

Sin embargo, esto requiere ciertas aclaraciones respecto a qué aquí el término ‘razón’ y para ello conviene reseñar brevemente el contexto en el que se inserta la concepción humeana.

Hume menciona el combate entre pasión y razón y afirma que en tal disputa por lo general se toma partido a favor de la segunda *“afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto se conforman a los dictados de la razón”* (Hume, 1984:413) Entre los filósofos que por ese entonces participaban en la discusión respecto del papel de la razón y los sentimientos en los aspectos teórico y práctico de la vida humana, se encuentran, por un lado, los “racionalistas” y por otro, los “sentimentalistas”. En el primer caso se trató de pensadores como Ralph Curdworth y Samuel Clarke quienes consideraban a la razón como una facultad intuitiva y ordenadora que captaba las leyes del orden físico y humano. En ese contexto, no es de extrañar que consideren los aspectos pulsionales del hombre como prescindible en la explicación tanto del conocimiento como de la moral; más aún, como contrarios a la razón y por tanto a la naturaleza humana real, aquello que lo distingue de otras especies.

Por su parte, los sentimentalistas, entre los que se encontraban Shaftesbury, Butler y Hutcheson, promovían, en especial en lo que hace a las cuestiones morales, la concepción del hombre como un ser movido por sentimientos. Hutcheson, por ejemplo, considera que la benevolencia es el disparador de cualquier acción moral y que todos los hombres comparten en algún grado ese sentimiento aunque la principal característica de la naturaleza humana es el egoísmo entendido como el cuidado de la propia persona.

Hume, aunque más cercano a los sentimentalistas, conserva un papel para la razón en los asuntos morales y con eso evita caer en un irracionalismo extremo; le quita el dominio absoluto en las acciones y le reserva sólo la función de comprobar la adecuación de los medios a los fines. Sin rechazar totalmente a la razón, pues reconoce, además, que puede influir en las acciones brindando información fáctica, la limita respecto del papel que tradicionalmente se le había asegurado.

Esta posición fue extendida por Hume de la esfera moral a los ámbitos restantes de la actividad humana, en especial al conocimiento. En este sentido, Kemp Smith sostiene firmemente a lo largo de su obra que la filosofía de Hume tiene por característica principal la total subordinación de la razón al instinto o sentimiento.

Esto, sin embargo, no es totalmente correcto pues Hume le asigna a la razón un papel en las funciones cognitivas que no sólo se limita a las ciencias demostrativas y a las relaciones entre ideas. Por el contrario, influye en las acciones y en las cuestiones de hecho aunque, como veremos luego, a partir de un concepto de razón diferente del que mantenía la tradición racionalista. Conviene, entonces, tener presente que si bien Hume otorga a la pasión y al sentimiento un papel central en su filosofía, esto no significa que la razón quede completamente al margen de las cuestiones gnoseológicas o de aquellas de orden práctico. Se trata de funciones diferentes y no le corresponde a la razón operar como guía en la vida práctica ni tiene la última palabra en lo que hace al conocimiento. Sin embargo, esto esconde un problema. Cuando se dice que en la filosofía de Hume la razón no tiene un papel predominante o, mejor aún, cuando se afirma que la razón debe supeditarse a los dictados de la pasión, es necesario tener presente a qué concepto de ‘razón’ se refiere Hume. Esto adquiere especial relevancia cuando se considera que el filósofo escocés nunca define explícitamente a la razón salvo como “*un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas*” (Hume, 1984: 179) y que sólo la contrapone a otras funciones como la imaginación y la pasión o a la experiencia.

En este sentido, considero que Hume amplía el concepto de racionalidad o, más exactamente, lo naturaliza y lo contrapone a la razón de la tradición, sobre todo, cartesiana. La razón, para Hume, no está comprometida con lo puramente deductivo sino que se incrusta en la vida humana, responde a las necesidades vitales de los hombres, a sus pasiones y afectos. El conocimiento razonable es aquel que se conforma a los principios originales y su finalidad está dada por la necesidad de controlar el medio en el que el hombre se desenvuelve. La razón ya no es un don de la divinidad y fuente del conocimiento cierto e indubitable.

Esto equivale a cambiar diametralmente la concepción del hombre pues ya no se tratará de un ser ordenado por la razón y obligado a luchar contra aquello

que lo asemeja a las demás criaturas; la existencia humana ya no debe ser vista como un conflicto entre pasión o deseo y razón. De ahí que Stroud (1986: 172) sostenga:

Lo que está intentando mostrar es que la razón, como se la entiende tradicionalmente, no es la fuerza dominante en la vida humana. Si lo fuera, toda creencia, todo discurso y toda acción desaparecerían y la naturaleza pondría fin en poco tiempo a la miserable existencia del hombre.

Se trata, entonces, no de investigar si los hombres conocen y actúan conforme a una imagen a priori sino cómo funcionan de hecho. Pero, reitero, esto no significa que Hume niegue a la razón un papel en lo que hace al conocimiento y la acción pues el hombre es *“un ser racional, y, en cuanto tal, recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde”* (Hume, 1939: 7).

De modo que la doctrina humeana respecto del conocimiento se encuentra comprometida con la limitación del papel de la razón, es decir, con una concepción diferente de la misma relacionada con las pasiones. Éstas últimas tendrán una influencia mucho mayor que en cualquier otro filósofo moderno y llegará a los sitios en los que la razón es impotente. Resta, sin embargo, aclarar a qué se refiere Hume con el término ‘razón’ y ese será el objetivo del apartado siguiente.

La naturalización de la razón

Como notará el lector, es tema de controversias el rol que la razón juega en relación a la creencia y la acción. Existe en lo que hace a esta cuestión, una interpretación tradicional conforme a la cual Hume argumenta que la razón no puede determinar ninguna creencia o acción en la vida humana y que cualquier decisión o juicio sólo proviene de la parte instintiva del hombre. Sin embargo, esta interpretación trae como consecuencia ciertas inconsistencias en la filosofía de Hume, es especial en el *Tratado*. En efecto, en el libro I del *Tratado*, Hume se dedica principalmente a mostrar que nuestras creencias fundamentales- en el mundo externo o en la identidad y unidad del yo, por ejemplo- no son adquiridas a través de la razón sino por la imaginación bajo la influencia del hábito o la costumbre. En este sentido, puede citarse el siguiente pasaje:

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. (Hume, 1984: 92)

Por otro lado, en el libro III y en la parte III, sección tres del libro II, Hume argumenta que la razón por sí sola no puede producir ninguna acción o dar origen a volición alguna. Luego, utiliza la conclusión de este argumento en el libro III, parte I, sección primera para mostrar que cualquier regla moral no es una conclusión proveniente de la razón.

Para quienes sostienen la lectura tradicional, el *Tratado* constituye un continuo ataque a la razón al mostrar que no puede ser causa ni de nuestras creencias fundamentales ni de ninguna acción o juicio moral. Sin embargo, esta lectura conduce a inconsistencias pues Hume parece no tener en cuenta, en los libros II y III del *Tratado* las conclusiones a las que llegó en el libro I. En efecto, el primer libro culmina rechazando que la razón cumpla un papel determinante en las inferencias causales. No obstante eso, en los dos libros siguientes, a la razón le cabe, en las cuestiones prácticas, la tarea de informarnos acerca de las cuestiones fácticas referidas a la adecuación de los medios a los fines que se persiguen y con respecto a los posibles efectos de las acciones. Sin embargo, esto último exige inferencias causales que, conforme el libro I del *Tratado*, la razón no puede hacer.

Pero Hume, aunque parezca extraño, realiza la siguiente afirmación en el libro III:

En sentido estricto y filosófico la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta en objeto adecuado para aquella o *descubriendo la conexión de causas y efectos*, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión. (Hume, 1984: 459)

Por otro lado, en el libro II Hume afirma que la razón no sólo produce juicios acerca de causas y efectos sino que incluso no es nada más que el descubrimiento de tales conexiones.

De este modo, en los libros II y III Hume parece negar lo que había afirmado tan vehementemente en el libro I; esto fue lo que llevó a muchos

críticos de Hume a denunciar inconsistencias entre las partes del sistema filosófico humeano.

Frente a estas críticas, Kemp Smith (1941) propuso una clave interpretativa según la cual el primer libro del *Tratado* fue escrito con posterioridad a los otros dos y que en el pasaje cambió su concepto de ‘razón’. Pero aunque se aceptara que Hume no fue capaz de notar las inconsistencias, la explicación de Kemp Smith no parece adecuada porque existe un conflicto similar entre las dos *Investigaciones*⁵ las cuales fueron ambas escritas luego del *Tratado*. En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume afirma nuevamente lo establecido en el libro I del *Tratado*: “*Esta transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Su origen proviene totalmente del hábito y la experiencia*” (Hume, 1939: 64). En la *Investigación sobre los principios de la moral* (1945), Hume repite el argumento de que la razón no es causa de la acción aunque sostiene que tiene un rol en la producción de creencias acerca de relaciones causales.

Pero más allá de esto, si se acepta esta lectura tradicional el conflicto no se limita a las discrepancias entre las *Investigaciones* o entre los libros del *Tratado*. En el propio libro I existen dificultades alrededor de términos relacionados a ‘razón’ tales como ‘razonamiento’ o ‘inferencia’ o el verbo ‘razonar’. En efecto, por un lado la razón es incapaz de formar creencias, pero por el otro, describe la transición a la creencia acerca de lo no observado como una “inferencia”. Por ejemplo, Hume afirma que “*luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro*” (Hume, 1984: 88).

A esto se agrega que Hume dedica toda una sección del *Tratado*, denominada “*De la razón en los animales*”, al modo en que los animales, al igual que nosotros, razonan e infieren la existencia de objetos exteriores. Las acciones de los animales, sostiene Hume, “*proceden en base a un razonamiento que no es de suyo diferente, ni se basa en diferentes principios que el que aparece en la naturaleza humana*” (1984: 178). Tanto para ellos como para nosotros, debe haber en primer lugar una impresión inmediatamente presente a la memoria o a los sentidos, para que sirva de fundamento de sus juicios.

⁵ Esto es, entre la *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre la moral*.

Ahora bien, ¿cómo explicar estas ambigüedades de la doctrina humeana? Una manera sencilla es atribuir a Hume cierto descuido en sus argumentos y afirmar que utiliza términos como ‘razonamiento’ de un modo muy vago.

Sin embargo, resulta de poca utilidad esta solución habida cuenta que son muy numerosos aquellos pasajes en los que Hume parece ser descuidado y contradictorio. En lugar de eso, conviene considerar una lectura distinta de la tradicional conforme a la cual la razón incapaz de formar creencias en el libro I es la misma que lleva a cabo inferencias acerca de relaciones causales en los libros II y III. Esto significa asumir que Hume maneja dos concepciones diferentes de ‘razón’. En algunos casos, se refiere a la razón en el sentido clásico, tal como se la concebía en la filosofía racionalista. En otras oportunidades, naturaliza la razón, esto es, la adapta a la naturaleza del hombre, revela sus raciocinios como procesos naturales y la coloca dentro del horizonte humano.

A lo largo de todas sus obras, Hume intenta desacreditar la concepción clásica o tradicional de la razón. Un exponente paradigmático de este punto de vista es Descartes aunque, en general, puede ser atribuida a todos los racionalistas. Para ellos, la razón es un rasgo característico de los hombres y los distingue de los animales. Se trata de una capacidad que permite distinguir lo verdadero mientras que los impulsos, las pasiones, son fuente de error en los juicios. La razón, por otro lado, sólo procede a través de argumentos y a partir de premisas indubitables. A través de este método, es posible llegar a la verdad y por lo tanto, sólo debe asentirse a las proposiciones deducidas de este modo pues únicamente en ese caso tendríamos razones ciertas e indubitables para pensar que estamos en lo correcto.

Contra tal concepto de ‘razón’ se rebela Hume y afirma que si la razón fuera como imaginan los racionalistas, no podría determinar nuestras creencias fundamentales, no generaría convicción, pues las creencias y los fines últimos de la vida se asocian a impulsos involuntarios, pasiones y sentimientos. Estos elementos naturales son previos a cualquier intento de justificación de la conducta o de las creencias fundamentales. Esto significa que todas nuestras ideas acerca de la realidad así como todas nuestras conductas y preferencias se dan siempre dentro de un marco más amplio y dependiente de la parte afectiva del hombre.

De modo que Hume no se detiene en un ataque a la concepción tradicional del papel de la razón. Por el contrario, él intentará explicar cómo llegamos a tener las creencias que de hecho tenemos y para ello, propone una concepción diferente y naturalista del modo en que razonamos, basada en observaciones extraídas de la experiencia.

En relación con esto, Hume no niega que llegemos a nuestras creencias a través de la razón sino que rechaza la concepción tradicional y propone, en su lugar, una caracterización diferente, esto es, una explicación de la naturaleza de la razón acorde a su concepto de naturaleza humana.

Y de acuerdo con su programa filosófico, Hume considera que la observación revela ciertos rasgos de la razón. En primer lugar, se trata de algo que comparten todos los hombres, incluso los niños y la gente corriente:

El defecto común de los sistemas empleados por los filósofos para explicar las acciones de la mente, estriba en que ellos suponen tal sutileza y refinamiento en el pensamiento que éste excede la capacidad (...) de los niños y gente corriente de nuestra propia especie. (Hume, 1984:177)


Si bien en el modelo cartesiano, al menos en potencia, todos los seres humanos razonan, muchos, si no la mayoría, carecen del método con el cual razonar correctamente y en esto se aleja de la concepción humeana de la razón.

Otra característica del modo en que razonan los hombres es que tales razonamientos no proceden de creencias firmemente justificadas. No tenemos ‘buenas razones’-ciertas e indubitables- para nuestras creencias y sin embargo, continuamos realizando inferencias y razonando en este sentido.

Partiendo de lo que la razón naturalizada no es; estamos ahora en condiciones de determinar lo que sí es. En relación con esto, Hume sostiene que existen ciertos principios naturales que llevan a la imaginación a unir determinadas ideas, procedimiento éste que resulta, finalmente, en una creencia. Cuando el pasaje de la imaginación de una idea a otra es el producto de la acción de esos principios naturales, Hume lo llama ‘razonamiento’ y de ahí su afirmación:

Según mi sistema, todo razonamiento no es otra cosa que efecto de la costumbre (...) Nuestro juicio y nuestra imaginación no pueden ser nunca contrarios y la costumbre no puede actuar sobre ésta última facultad de un modo que la haga oponerse a la primera. (Hume, 1984: 149)

La razón tradicional no será, en el esquema humeano, operativa, pues no explica nuestro conocimiento en las cuestiones de hecho. La razón tendrá un papel importante en la legitimación de las creencias y en la formación del conocimiento en las cuestiones fácticas, pero será una razón naturalizada, esto es, acorde a los principios naturales que ordenan la vida del hombre y no contraria a las pasiones e inclinaciones. De ahí que el conocimiento no se asocie a la deducción a partir de principios ciertos e indubitables al estilo cartesiano sino a principios naturales, propios del hombre. Esto no equivale a sostener que no existe una fundamentación del conocimiento sino que tal fundamentación no podrá ser considerada a partir de los estándares racionalistas, en especial, los vigentes durante la época en que Hume elaboró su doctrina.

Al mismo tiempo, esto significa que debe revisarse cuidadosamente la clasificación de Hume como un filósofo escéptico puesto que su doctrina no se reduce a una simple crítica a los conceptos metafísicos clásicos. No propone simplemente que es imposible conocer el yo o la causalidad sino que el conocimiento al que como hombres podemos aspirar, no está basado en una razón ordenadora y alejada de las pasiones y sentimientos. La fuerza de la crítica humeana radica en la presentación de una concepción distinta del hombre basada en la convicción de que la vida humana es demasiado compleja y rica para ser reducida al su aspecto racional. En ese sentido, cualquier explicación del modo en que conocemos, juzgamos y actuamos, debe tener en cuenta esa naturaleza humana que aunque uniforme, no es estática, inmutable o necesaria y debe asimismo naturalizar la razón, esto es, alejarla del ideal divino y darle su lugar en el horizonte humano. 

Referencias bibliográficas

BERRY, C (1982) *Hume, Hegel and Human Nature*, The Hague, Martinus Nijhoff.

HUME, D (1939) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires, Losada.

_____ (1945) *Investigación sobre la moral*. Buenos Aires, Losada

_____ (1984) *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires, Ed. Orbis.

KEMP SMITH, N. (1905) “The Naturalism of David Hume I y II” en *Mind*, XIV, pp. 149-173 y 335-347.

_____ (1941) *The Philosophy of David Hume*, London, Macmillan.

STROUD, B. (1986) *Hume*, México, UNAM.



Romina V. Pulley es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y becaria doctoral de CONICET.