

## ¿Cómo Hume se volvió escéptico?

### How did Hume become a skeptic?

PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH\*

**Resumen:** Este artículo busca identificar las razones que llevaron a Hume a adoptar lo que él llamó escepticismo mitigado. En primer lugar defiende que nadie empieza a filosofar siendo un escéptico, ni siquiera cuando adopta un escepticismo antecedente de tipo cartesiano. En segundo lugar arguye que Hume juzgó que los argumentos escépticos tradicionales, basados en el método de la antinomia, incluso los de Bayle, no son decisivos para convertir a alguien en un escéptico, ya que en general admiten respuesta y son débiles. Después de establecer la confianza de Hume en su ciencia empírica de la naturaleza humana, muestra, en tercer lugar, que los buenos argumentos que pueden llevar a alguien a adoptar el escepticismo están basados en los descubrimientos de esa ciencia. Es fundamental percatarse de que esa ciencia denuncia los principios del entendimiento como imperfectos, involucrando errores, confusiones, falacias y contradicciones. Así, Hume revela la importancia que el empirismo y la doctrina de los ídolos de Bacon tuvieron para su escepticismo mitigado. Finalmente, una breve comparación entre la «Conclusión» del libro I con la «Conclusión» del libro III del *Tratado* confirma la interpretación de que los argumentos escépticos más fuertes dependen del descubrimiento de defectos constitutivos de la mente humana.

**Palabras-clave:** escepticismo; pirronismo; método de la antinomia; ciencia empírica; suspensión del juicio; creencia.

**Abstract:** This paper tries to identify Hume's reasons for becoming a moderate skeptic. First, it defends that no one begins to philosophize by being a sceptic, even if one adopts an antecedent skepticism like Descartes. Second, it argues that Hume thought that traditional skeptical arguments, based on the method of antinomy, including Bayle's arguments, are not capable to convince one to become a sceptic, since they admit an answer and are weak. Third, after having established Hume's confidence in his empirical science of human nature, it shows that those good arguments that may lead one to adopt skepticism are based on the results of such a science. It should be noted that this science points out that the principles of the understanding are imperfect, involving errors, confusions, fallacies and contradictions. Thus, the significance of Bacon's empiricism and doctrine of idols are revealed in Hume's mitigated skepticism. Finally, a brief comparison between the «Conclusion» of book I with the «Conclusion» of book III of the *Treatise* confirms the interpretation that the strongest skeptical arguments depend on the constitutive defects of the human mind.

**Key words:** skepticism; Pyrrhonism; method of antinomy; empirical science; suspension of judgment; belief.

---

Fecha de recepción: . Fecha de aceptación: .

\* Unifesp, CNPq. Universidade Federal de São Paulo. (plinio.smith@pq.cnpq.br).

1. Nadie empieza a filosofar como un escéptico. Cuando se interesa por la filosofía, una persona tiene la esperanza de obtener un conocimiento sobre el mundo. Después de dedicar algunos años a la filosofía, generalmente produce o acepta alguna teoría sobre el asunto al cual se dedicó. No siempre, sin embargo, esa persona llega a algún resultado positivo de modo que su esperanza inicial queda frustrada. En ese caso, ella puede reconocerse, al final de una investigación que no llegó a buenos términos, como una escéptica.

Hume, no obstante, afirma que, antes mismo de empezar a filosofar, una cierta dosis de escepticismo es benéfica (EHU, 116, p. 148-149). Un escepticismo antecedente, tal como el propuesto por Descartes, debería ser practicado por todos aquellos que se disponen a filosofar. Los seres humanos tienen ciertas propensiones que les hacen razonar de manera parcial, tienen prejuicios que no les permiten ver ciertas cosas o juzgar adecuadamente sobre ellas, y sería bueno que, al filosofar, esas propensiones y prejuicios no influyesen de manera tan negativa. Si la filosofía debe ser una investigación racional e imparcial, entonces eliminarlas, antes mismo de empezar a filosofar, sería una tarea necesaria para alcanzar la actitud adecuada que exige la filosofía.

La idea de que el escepticismo es una buena preparación para la filosofía es una idea que aparece en Cicerón (Ac II, 8-9). De hecho, dice Cicerón, los académicos tienen más libertad para investigar y no están presos de ningún dogma. Los demás, en general, se deciden por una doctrina de manera precipitada, antes mismo de tener la capacidad de juzgar la mejor de ellas, cuando todavía no saben nada y están en un período inmaduro. Siguen a un amigo o un profesor, no por un juicio bien meditado, sino por una afición particular o guiados por una autoridad. En ese sentido, el escepticismo, al evitar un asentimiento precipitado, favorecer una actitud cautelosa y estimular un conocimiento sin prejuicio de las diversas doctrinas sin adhesión previa, contribuye a la maduración de todos aquellos que se interesan por la filosofía, mientras que los dogmatismos corren el riesgo de deformar el espíritu del aprendiz en el sentido de inclinarlo hacia un lado de manera tendenciosa o arbitraria.

¿Puede esa forma de escepticismo antecedente hacer de un filósofo un escéptico? Se trata más bien de una etapa necesaria para que alguien practique seriamente la filosofía, cualquiera que sea el resultado de sus reflexiones. El caso de Descartes es evidente: la duda metodológica extremada, lejos de conducirlo al escepticismo, fue lo que le permitió rechazarlo. Entretanto, para Hume, la duda cartesiana no sólo no es posible, sino que, aunque lo fuera, no nos llevaría a parte alguna (EHU, 116, p. 150). Primero, no hay un principio original como el *cogito*, que tenga algún privilegio sobre los demás; e incluso si lo hubiera, si nuestras facultades han sido puestas en duda, ¿cómo podríamos inferir alguna cosa a partir de aquél?

Hume parece mantenerse cercano a la posición de Bayle frente al escepticismo de la primera *Meditación*. Para Bayle («Maldonat», K), la duda cartesiana no es sino otra manera de expresar una regla del debate filosófico: los contendientes deben dejar de lado sus presupuestos e investigar los argumentos de los dos lados de una cuestión. El escepticismo antecedente es recomendable cuando es moderado. En este caso, que es el caso de Hume, el escepticismo antecedente no implica ni un escepticismo radical, ni una forma de dogmatismo. En otras palabras, el escepticismo antecedente configura, más que una posición definida, sea escéptica o dogmática, una actitud que prepara el espíritu para la actividad filosófica seria y racional o un «método» a seguir, si queremos descubrir la «verdad». No ser parcial, evitar los prejuicios, partir de principios evidentes y avanzar lentamente y con mucho cuidado, estas son

las prescripciones de un «escepticismo moderado», que constituyen «el único método por el cual podemos esperar alcanzar la verdad y obtener una certeza y estabilidad propia en nuestras determinaciones» (EHU, 116, p. 150). Esa actitud, favorecida por el escepticismo, no es suficiente para hacer de un filósofo un escéptico.

2. Volvamos hacia la idea de que una persona se vuelve escéptica solamente *después* de su investigación filosófica, de que el escepticismo es una consecuencia de la actividad de filosofar. Primero, se debe determinar el sentido preciso de la «investigación» que lleva a uno al escepticismo.

Al principio, como todos los demás, el pirrónico (antes de volverse pirrónico) buscaba la verdad; esta era su blanco. Él creía que poseer la verdad eliminaría una perturbación intelectual causada por los desacuerdos sobre las cosas. Dado que hay conflictos de opiniones respecto de casi todo y esos conflictos causan una perturbación en el pirrónico (antes de volverse pirrónico), él creyó que la verdad, al solucionar el conflicto, eliminaría también su efecto, la perturbación intelectual. Lo que sucedió fue que, al buscar la verdad, no la encontró; después de mucho investigar, le resultaba que todas las filosofías le parecían equivalentes en términos de persuasión, de forma que no conseguía dar su asentimiento a ninguna de ellas. No podía optar, ante una cuestión filosófica dada, por la afirmación o la negación, pues los argumentos a favor y en contra de cada lado equivalían y, por ende, se destruían. En esto consiste la suspensión pirrónica del juicio: en la incapacidad de asentir sea a la afirmación o a la negación de una proposición sobre alguna cosa naturalmente no-evidente. Por suerte, la suspensión de juicio lo condujo a la tranquilidad, de modo que el pirrónico busca la suspensión del juicio para alcanzar la tranquilidad (HP I, 8-10).

A diferencia de los demás filósofos, que suponen haber encontrado la verdad —o declaran imposible encontrarla— y, por eso, interrumpen la investigación, el pirrónico sigue investigándola, pues no la encontró todavía ni desesperó de encontrarla (HP I, 1-4). Como está permanentemente investigando, el pirrónico se define como un filósofo «zetético». La *zétesis* es su actividad definidora por excelencia (HP I, 7). ¿Qué se pone a hacer el pirrónico cuando hace su investigación? Parte importante de la respuesta es: el pirrónico se pone a leer lo que dicen los filósofos que le prometen desvelar la verdad. O sea, la *zétesis* pirrónica es fundamentalmente una investigación de los discursos dogmáticos. Y, en la contraposición sistemática de los discursos dogmáticos investigados, el pirrónico alcanza su deseada suspensión del juicio. Así, el objeto de investigación son los discursos dogmáticos y la manera de proceder es examinar los argumentos a favor y en contra de una determinada tesis de manera imparcial y sin precipitación<sup>1</sup>.

Ese modelo del pirronismo seguramente no se aplica a Hume, aunque podamos encontrar algunas semejanzas con el procedimiento humeano. Como todos los demás, Hume empieza su filosofía de modo optimista, con la confianza de que su investigación lo llevará a producir una teoría verdadera sobre determinados asuntos que se propone investigar. Y, quizás también como el escéptico, el resultado de su investigación no sea exactamente la verdad que al principio buscaba sino algo distinto. Aunque, de un lado, Hume no llegue a la suspensión

1 También los académicos se ponen a investigar la verdad, por medio de un examen de las doctrinas dogmáticas, arguyendo a favor de los dos lados de una cuestión (Cicerón, Ac I, xii, 45-46 y II, iii, 7).

del juicio, pues reconoce que la creencia es inevitable, de otro parece admitir que no hay verdad alcanzable sobre la esencia de las cosas o un conocimiento de las cosas en sí mismas. Tanto en un caso, como en el otro, estaríamos limitados al dominio de los fenómenos, lo que atestiguaría ciertas semejanzas importantes entre Hume y los escépticos pirrónicos.

Sin embargo, la *zétesis* de los pirrónicos es muy distinta de la investigación humeana. Mientras los pirrónicos examinan críticamente los discursos producidos por los hombres que se presentan como verdaderos, Hume pretende hacer una ciencia empírica de la naturaleza humana. Tanto la «Introducción» del *Tratado*, como la sección I de la *Investigación* demuestran el espíritu empirista de Hume. Siguiendo el modelo newtoniano, Hume intentará, no solamente describir la mente humana, sino ir más allá y formular hipótesis explicativas sobre los mecanismos que rigen el funcionamiento de nuestra mente. La investigación humeana del entendimiento procede de manera empírica: observa el funcionamiento de la mente, traza distinciones, establece relaciones y, por ende, propone explicaciones de cómo la mente humana produce ciertas creencias (EHU I, 8-9, p. 13-15). No hay, en Hume, la idea de que la investigación sea fundamentalmente una evaluación crítica de discursos filosóficos. En suma, mientras los pirrónicos se ponen a leer a los filósofos dogmáticos, buscando en sus escritos una posible respuesta a sus indagaciones, Hume aplica el método empírico a la investigación de la naturaleza humana.

No es por casualidad que Hume menciona a Bacon en la «Introducción» del *Tratado* (T int., 7) y en el *Resumen* (A, 2) como aquél que inauguró el método experimental en la filosofía. Bacon tenía una actitud similar ante el escepticismo. Seguramente, Bacon admiraba a los escépticos académicos, a los que dedica muchos elogios, llegando al punto de considerarlos como los más grandes filósofos<sup>2</sup>. Sin embargo, sus elogios vienen sistemáticamente acompañados de un distanciamiento crítico<sup>3</sup>. Para Bacon, los escépticos en general hacían una crítica interna muy pertinente a los dogmáticos, pero eran incapaces de salir de esa forma de filosofía, que no producía ningún conocimiento, ni obra que mejorase la condición humana. Lo que Bacon proponía era una recusación global de las filosofías para abrir camino a la tarea de erigir una ciencia empírica de la naturaleza<sup>4</sup>. Así, la concepción de «investigación filosófica» que tiene Hume es más parecida a la de Bacon que a la de los escépticos. Para Hume, la *zétesis* escéptica no constituye el procedimiento adecuado de investigación en la filosofía.

3. Las diferencias entre Hume y los pirrónicos van más lejos. El principio básico del pirronismo es la oposición de discursos entre sí, el método de la antinomia. El pirrónico es aquél que tiene la habilidad de producir para cada discurso un discurso contrario igualmente persuasivo, de tal forma que ambos se anulen y se produzca la suspensión del juicio. La razón humana sería capaz de argumentar convincentemente a favor de cualquier tesis dogmática; así, los pirrónicos entienden que la razón es muy fuerte, pues obtiene con frecuencia nuestro asentimiento al producir un discurso coherente, articulado y bien argumentado. Sin

2 Cf. Bacon (2008), p. 199.

3 Véanse, por ejemplo, NO I, 37 y 67 y la referencia en la nota anterior.

4 Véanse las diferentes elaboraciones de esa recusación en Bacon (1987).

embargo, como es igualmente posible argumentar a favor de la tesis opuesta, la razón muestra su debilidad, ya que mutuamente se destruyen las doctrinas que ella misma construyó<sup>5</sup>.

¿Qué piensa Hume de ese método pirrónico de la antinomia? Ya en la «Introducción» del *Tratado*, Hume hace referencia a la contradicción de las opiniones y las controversias filosóficas. Como para el pirrónico, también para Hume el hecho de que no hay acuerdo sobre ningún asunto es un problema para la filosofía. En esas circunstancias, el triunfo no sería de la razón sino de la elocuencia. Sin embargo, para Hume las discusiones no pasan de ser un indicio de que las cosas no marchan bien. Lejos de ser un principio sobre el cual se pueda erigir una filosofía, el ruido y el clamor de la discusión no son sino una señal externa de que no estamos delante del «tribunal de la razón humana». El procedimiento de la filosofía no es el de examinar los argumentos de los dos lados, como si los colores más favorables de un argumento pudieran decidir la cuestión, sino de marchar sobre la capital llevando a cabo, como vimos, una investigación empírica del entendimiento humano.

Hume hace muchas otras referencias al método de la antinomia. Por ejemplo, en la parte 1 de los *Diálogos sobre la religión natural*, Filón afirma que, en el caso de la creencia en dios, el escepticismo triunfa pues hay dos posiciones opuestas y «una no tiene más peso que la otra» (DNR, p. 37). Sea esa o no la opinión de Hume, es cierto que hay una restricción muy clara del equilibrio escéptico entre los dos lados a este caso particular, en el cual a los argumentos escépticos no se oponen «argumentos más sólidos y naturales, derivados de los sentidos y experiencia» (DNR, p. 37). Implícitamente se acepta que, donde hay esos argumentos más sólidos, el equilibrio escéptico no es posible. El método de la antinomia se aplicaría a muy pocos casos.

En los juicios estéticos, el método de la antinomia parece inevitable. «La gran variedad de gusto, así como de opiniones, que prevalece en el mundo, es demasiado obvia para no ser notada por todo el mundo» (E, p.231) y es, «cuando investigada, todavía más grande de lo que parece» (E, p. 231). Basada en ello, «una especie de filosofía,» la «de tipo escéptico», argumenta que «buscar la belleza real, o la deformidad real, es una investigación tan inútil como pretender encontrar la dulzura real o la amargura real» (E, p. 235). Quizás el argumento escéptico sea el más fuerte contra la existencia de un patrón del gusto y, por esa razón, Hume lo desarrolla con cuidado, sin siquiera mencionar otro. Sin embargo, Hume cree posible encontrar un patrón del gusto. «Parece, entonces, que en medio de toda esa variedad y capricho del gusto, existen ciertas reglas generales de aprobación o censura, cuya influencia un ojo cuidadoso puede trazar en todas las operaciones de la mente.» (E, p. 238) Para Hume, no todos los gustos tienen el mismo valor; algunas personas tienen una delicadeza del gusto que los convierte en una referencia, por lo que deben ser distinguidos en la sociedad. «Es suficiente para nuestro propósito presente si probamos que el gusto de todos los individuos no está en un mismo pie de igualdad y que algunos hombres en general, aunque sea difícil escogerlos, serán reconocidos por consentimiento universal como teniendo una preferencia sobre los otros» (E, p. 248). En suma, el equilibrio tan esencial para la posición escéptica no se mantendría en los juicios estéticos.

5 Ese principio de antinomia también se hace presente en el escepticismo académico. Véanse, por ejemplo, Cicerón (Ac I, xii, 45-46) y Diógenes Laercio (DL, IV, 6, 28).

También en la moral Hume mencionará el método escéptico de la antinomia a favor de un relativismo, pero negará que dicho argumento sea decisivo. En el ensayo dedicado a su doctrina, el escéptico arguye que nada es en sí mismo bueno o malo, sino que «esos atributos surgen de la fábrica y constitución particular de la afección y sentimiento humano» (E, p. 164). Los ejemplos aducidos por el escéptico son los tradicionales tropos en los cuales se apuntan la diversidad entre los animales, entre los pueblos, entre los hombres individualmente y entre las diferentes circunstancias de un mismo hombre. Sin embargo, Hume estima que recurrir a esas oposiciones no tiene mucho valor filosófico. «El vulgo quizás resulte convencido por este argumento. Pero hombres acostumbrados a pensar pueden dar un argumento más convincente, o por lo menos más general, a partir de la propia naturaleza del asunto» (E, p. 166). Hume traza, así, una distinción entre el método de la antinomia, que persuade al vulgo a partir de la diversidad de los sentimientos, pero no al filósofo, y un argumento más fuerte que establece la misma conclusión, pero de manera más general y persuade a los filósofos. Al decir que el método de la antinomia no trata de la «propia naturaleza del asunto», Hume quiere decir lo mismo que decía en la «Introducción» del *Tratado*: las contradicciones de opinión son indicios externos de que algo no marcha bien, pero no constituye una investigación del asunto controvertido que pueda zanjarlo. Un buen argumento, que sea convincente para los filósofos, debe provenir de dicha investigación. Y Hume atribuye al escéptico de su ensayo un argumento más fuerte de ese tipo.

En la sección XII de la primera *Investigación*, Hume evalúa los argumentos tradicionales «empleados por los escépticos en todas las épocas» (EHU, 117, p. 151). Primero son mencionados los argumentos en contra de los sentidos, tales como el remo parcialmente inmerso en el agua, las diversas apariencias de los objetos y las imágenes dobles cuando presionamos un ojo. Los escépticos recurren a esos ejemplos para intentar demostrar que los sentidos no son criterio de verdad y, por lo tanto, no debemos confiar en ellos. El conflicto de las apariencias, sin embargo, no constituye para Hume un buen argumento para no confiar en los sentidos; el alcance de dicho argumento es mucho más limitado, pues solamente demuestra que «debemos corregir su evidencia por la razón» de modo que, dentro de la propia esfera de los sentidos, podemos tener «el *criterio* adecuado de verdad y falsedad» (EHU, 117, p. 151). En ese «tópico trivial», Hume afirma que los argumentos escépticos tradicionales admiten una «solución fácil» (EHU, 117, p. 151). Pero hay, según Hume, otros argumentos escépticos, en particular el de Berkeley, «derivado de la más profunda filosofía» (EHU, 122, p. 154).

También con respecto a la razón considera Hume el método de la antinomia. En efecto, la objeción escéptica contra el raciocinio sobre cuestiones de hecho se basa en las «opiniones contradictorias» de épocas y naciones, en las «variaciones de nuestro juicio» en diversas circunstancias y en la «contradicción perpetua» de las opiniones y pareceres de todo hombre. Hume critica duramente una vez más el método escéptico. Primero, lo tacha de «popular», contrastándolo con las objeciones «filosóficas»; en seguida, lo califica de «débil»; finalmente nos dice que, enfrentados a la vida común, «se desvanecen como humo» (EHU, 126, p. 159). Pero el escéptico dispone de otros argumentos contra la evidencia moral «que surgen de las investigaciones más profundas» (EHU, 127, p. 159) y que le prometen triunfar.

Quizás un último ejemplo pueda establecer que Hume no juzgaba el método de la antinomia un argumento particularmente fuerte. Hume juzgó que el filósofo que nos dio las mejores lecciones de escepticismo fue Berkeley, pues sus argumentos «no admiten

respuesta», aunque «no produzcan convicción» (EHU, 122, p. 155, nota 1). En cambio, los argumentos escépticos de Bayle, basados en el método de la antinomia, no son irrefutables. El principal argumento escéptico de Bayle fue mostrar que no se puede pensar coherentemente la noción de extensión. De las tres doctrinas para explicar la extensión, ninguna sería satisfactoria, de modo que se podría emplear el siguiente silogismo: «si la extensión existiera estaría o compuesta de puntos matemáticos, o de puntos físicos, o de partes divisibles al infinito; ahora bien, no está compuesta ni de puntos matemáticos, ni de puntos físicos, ni es infinitamente divisible; por lo tanto, no existe» («Zenon de Elea», G). Aparentemente, hay un equilibrio entre las tres doctrinas, dado que ninguna de ellas es mejor que las otras dos y no parece posible elegir una basada en una razón concluyente. «Cada una de esas tres sectas, cuando no hace sino atacar, triunfa, arruina, destruye; pero a su vez es destruida y destrozada cuando está a la defensiva» («Zenon de Elea», G). Si esto es cierto, no se podría preferir racionalmente una de ellas.

Hume conocía bien la posición de Bayle. Primero, en la parte VIII de los *Diálogos*, describe la posición escéptica exactamente en los términos propuestos por Bayle. «Todos los sistemas religiosos, se concede, están sometidos a dificultades grandes e insuperables. Cada polemista triunfa a su vez, mientras él lleva una guerra ofensiva y expone los absurdos, barbaridades y doctrinas perniciosas de su antagonista. Pero todos ellos, en conjunto, preparan la victoria del escéptico, quién nos dice que ningún sistema debe ser adoptado con relación a ese asunto, por la sencilla razón de que ningún absurdo debe ser adoptado en ningún asunto. Una suspensión total del juicio es aquí nuestro único recurso. Y si todo ataque, como es comúnmente observado, triunfa entre los teólogos y ninguna defensa es exitosa, ¿cuán completa no será su victoria, él que permanece siempre, con toda la humanidad, en la ofensiva y no tiene una posición fija o ciudad propia que esté obligado a defender?» (DNR VIII, p. 88-89) Una vez más, se debe notar que las palabras de Filón se aplican a cuestiones teológicas, pero no a otras cuestiones. ¿Qué pasa específicamente con la cuestión planteada por Bayle?

Como en el caso de las objeciones contra los sentidos, Hume cree que tiene una solución para el problema planteado por Bayle. Lejos de resignarse a un conflicto supuestamente insoluble, Hume muestra una confianza en su capacidad de encontrar una solución no vislumbrada por nadie. La doctrina de los puntos coloridos o tangibles, según Hume, resuelve las dificultades subrayadas por Bayle y nos permite negar la infinita divisibilidad del espacio (T 1.2). Hume se refiere a su solución como un «sistema acerca del espacio y tiempo» (T 1.2.4.1) compuesto de dos partes que se apoyan mutuamente, contiene argumentos decisivos a su favor y rechaza las objeciones en su contra. Así, Hume cree ser capaz de encontrar la solución para otra dificultad planteada por el método escéptico.

Hay, en efecto, un conflicto para el cual Hume no ve ninguna solución. «Es ese principio que nos hace razonar de causas a efectos y que nos persuade de la existencia continuada de objetos externos, cuando ausentes de los sentidos. Pero, a pesar de que esas dos operaciones sean igualmente naturales y necesarias en la mente humana, con todo en algunas circunstancias son directamente contrarias, y no es posible para nosotros razonar adecuada y regularmente sobre causas y efectos y, al mismo tiempo, creer en la existencia continuada de la materia» (T 1.4.7.4; cf. EHU, 123, p. 155, donde se habla de una contrariedad entre sentidos y razón). Quizás se pueda ver, en esa oposición, una contribución de Hume al

método de la antinomia; pero tal contrariedad no es entre dos percepciones u opiniones, sino en las operaciones de un principio de la mente humana. No se trata de oponer, sirviéndose de un método, dos creencias contrarias, sino más bien de descubrir una imperfección en nuestra forma de pensar.

En suma, si Hume se vuelve escéptico, no es de ninguna manera en virtud del método escéptico de la antinomia. Dicho principio tendría fuerza variable, aplicándose con éxito a la religión natural, pero no a los demás asuntos. En algunos casos, es un argumento fuerte, pero frecuentemente hay otros argumentos disponibles para el escéptico todavía más fuertes. En la mayoría de los casos, Hume cree encontrar una solución para el conflicto de percepciones, opiniones y sentimientos.

4. Vimos que la investigación humeana es una ciencia empírica que tiene como su primer objeto de estudio el entendimiento humano. Es evidente que Hume piensa que el procedimiento empírico establece resultados sólidos y que él mismo logró descubrir los principios que rigen la mente humana. A su juicio, sus explicaciones del funcionamiento de la mente son las hipótesis más razonables que tenemos. En general, Hume no se retracta, ni corrige sus hipótesis sobre el funcionamiento de la mente. Aunque podamos comparar sus obras posteriores con el *Tratado*, y constatar algunas modificaciones en sus posiciones, es cierto que, de manera general, Hume mantiene sus posiciones iniciales. Su ciencia empírica de la naturaleza humana alcanzó resultados bastante satisfactorios y nos hizo avanzar en el conocimiento de los principios que gobiernan la naturaleza humana.

Veamos algunos de los principios identificados por su ciencia empírica del entendimiento humano. Hume está seguro de que nuestras ideas simples son copias de las impresiones simples: no solamente estas son causadas por aquellas, sino que son iguales en su contenido; la única diferencia reside en la vivacidad. El principio de la copia está tan bien establecido que Hume lo convierte en un principio a partir del cual podrá examinar el contenido de ciertos términos filosóficos claves. Si no estuviera él tan seguro del principio de la copia, jamás lo utilizaría de manera tan central para sus análisis más importantes. Hume tiene entera confianza en que es el principio del hábito lo que determina nuestra mente a inferir la causa a partir del efecto y vice-versa. Este es un principio explicativo fundamental que le acompaña en toda su filosofía.

Aunque Hume parezca haber cambiado un poco su posición en su explicación de la creencia en los cuerpos, lo esencial de su doctrina permanece constante. En el *Tratado*, encontramos una detallada y compleja exposición del «sistema del vulgo» que desaparece completamente de la primera *Investigación*, siendo sustituido por una referencia a un instinto natural. Además, el sistema filosófico de la doble existencia recibe, en el *Tratado*, críticas mucho más duras que en la *Investigación*. De cualquier forma, la posición básica de Hume es casi la misma en las dos obras y las diferencias no implican un abandono de las explicaciones anteriores, sino más bien una simplificación.

Hay una explicación que no le parece satisfactoria a Hume, la explicación de la identidad personal. Él reconoce que no ha obtenido éxito, pues se vio «metido en un tal laberinto que, debo confesar, no sé cómo corregir mis primeras opiniones, ni como tornarlas consistentes» (A, 10). Sin embargo, con esa única excepción, en la cual admite que su «explicación es muy defectuosa» (A, 20), Hume no se retracta de ninguna de las hipótesis por él propuestas,

excepto de dos errores insignificantes (A, 22). Es cierto que Hume admite que sus explicaciones, como cualquier otra explicación filosófica, pueden contener defectos. «Yo tenía alguna esperanza de que, aunque nuestra teoría del mundo intelectual sea deficiente, ella estaría libre de aquellas contradicciones y absurdos que parecen acompañar toda explicación que la razón humana puede dar del mundo material» (A, 10). ¿Cuál es el alcance de esa confesión? Ella sería, quizás, «una buena razón *general* para el escepticismo» (A, 10), pero seguramente es una razón para sostener sus decisiones con modestia, no para sospechar que son equivocadas.

Por lo demás, en la «Conclusión» del primer libro del *Tratado* Hume ya apuntaba que él no debería confiar enteramente en sus explicaciones filosóficas. Aunque en ciertos momentos le parezcan evidentes, ciertas o innegables, esa apariencia es momentánea; pasado el calor de la investigación, la modestia es la actitud adecuada frente a sus hipótesis (T 1.4.7.15). Lo cual no significa para nada que sus hipótesis estén erradas o que Hume considere seriamente esa posibilidad, sino solamente que se las debe mantener con cautela.

Así, la construcción de la ciencia de la naturaleza humana de Hume parece confirmar su optimismo inicial, esto es, Hume juzga que construyó una ciencia empírica sólida, exacta y rigurosa, describiendo la naturaleza humana de manera adecuada y proponiendo principios explicativos aceptables, aunque todo ello deba ser afirmado con cautela y modestia. Si Hume se vuelve escéptico, seguramente no será por supuestos defectos intrínsecos de su ciencia empírica. ¿Por qué, entonces, sería Hume escéptico? ¿No tiene él una teoría sobre la naturaleza humana que le parece la teoría correcta sobre el ser humano? ¿Por qué el éxito de la ciencia empírica de la naturaleza humana le conduciría al escepticismo?

5. Aunque pueda parecer paradójico, es precisamente el éxito de su ciencia empírica del entendimiento humano lo que convierte a Hume en un escéptico. Sus descubrimientos le llevan a adoptar una posición escéptica, pues muestran que no se puede confiar en el entendimiento. ¿Por qué exactamente?

En el *Abstract*, después de resumir algunos de los puntos que considera los principales de su «lógica», Hume califica su filosofía como «muy escéptica» y agrega que ella «tiende a darnos una noción de las imperfecciones y estrechos límites del entendimiento humano» (A, 27). En particular, todavía según el *Abstract*, es su descubrimiento del principio del hábito y su aclaración de la idea de conexión necesaria lo que constituyen el núcleo de su escepticismo. En la primera *Investigación* Hume es más consciente que en el *Tratado* del carácter escéptico de su teoría sobre la inferencia causal. De hecho, califica tanto a sus dudas como a su solución respecto del principio que nos determina a razonar causalmente de «escépticas» (EHU, IV y V), ya que dichas inferencias no están basadas en ningún «raciocinio o proceso del entendimiento». En otras palabras, el principio que nos lleva a pensar en el efecto a partir de la causa (o vice-versa) no tiene ninguna naturaleza racional; el análisis filosófico revela que la transición es, si no ilegítima o errada, por lo menos sin apoyo en la razón. Y, en la sección XII, Hume vuelve a mencionar su teoría de la causalidad como un posible argumento escéptico en contra de las evidencias morales. Si las creencias causales se basan en un instinto, y no en un proceso racional, entonces, aunque sea imposible resistirse a tener creencias causales, tenemos que tener en cuenta que ese instinto irresistible «puede ser falaz y engañoso» (EHU, 127, p. 159).

Además, todavía en el *Abstract*, Hume menciona que la creencia en los cuerpos externos no es sino un sentimiento de tipo similar al sentimiento peculiar producido por el hábito en la inferencia causal (A, 27). Hume enfatiza su análisis de que la creencia no es sino un sentimiento como si esto fuera un elemento indispensable de su escepticismo. Pero hay otro rasgo de su explicación de la creencia en el cuerpo que muestra de manera todavía más radical cómo ciertas creencias son intrínsecamente problemáticas. En cada etapa de su hipótesis explicativa, Hume muestra como la mente comete errores y falacias, inventa ficciones, se contradice (T 1.4.2.25-44). La creencia producida por ese complejo mecanismo mental es natural e inevitable, pero eso, lejos de garantizar su verdad, nos compromete de manera definitiva con esa ficción. Estamos, por así decir, irremediabilmente comprometidos con una creencia que, no sólo no es sustentada por la razón, como en el caso de las creencias causales, sino que patentemente viola todas las reglas de la racionalidad. No es preciso, supongo, examinar otras hipótesis explicativas de Hume acerca de los mecanismos mentales que producen natural e inevitablemente creencias, como las creencias matemáticas (T 1.4.1) y la creencia en la identidad personal (T 1.4.6). En ambos los casos, el análisis filosófico denunciará errores, ficciones y otras falacias del entendimiento humano.

Ante todas esas imperfecciones del entendimiento en su producción natural e inevitable de creencias, uno no puede sino sospechar de esas mismas creencias. En la «Conclusión» del libro I, Hume mira hacia atrás, hace un balance de sus descubrimientos acerca del entendimiento y afirma «la mezquina condición, la debilidad y desorden de las facultades», de modo que «no puede dejar de alimentar su desespero, con todas esas reflexiones desalentadoras, que el asunto presente le proporciona en abundancia» (T 1.4.7.1). Hume pasa revista a esos resultados deprimentes que lo llevan a una melancolía profunda; organizándolos, en la conclusión, de manera sistemática, Hume los reduce al extremo de que un mismo principio fundamental se contradice a sí mismo en sus operaciones. «No sorprende que un principio tan inconstante y falaz deba nos lleve a errores, cuando seguido implícitamente (como debe ser) en todas sus variaciones. Es este principio el que nos hace razonar sobre causas y efectos y es ese mismo principio que nos persuade de la existencia continuada de objetos externos, cuando ausentes de los sentidos. Pero aunque esas dos operaciones sean igualmente naturales y necesarias en la mente humana, con todo en algunas circunstancias son directamente contrarias, no es posible para nosotros razonar de manera regular y justa de causas y efectos y, al mismo tiempo, creer en la existencia continuada de la materia» (T 1.4.7.4). Estamos ante un dilema: «no cabe sino elegir entre una razón falsa o ninguna razón en absoluto» (T 1.4.7.7). El impacto de sus consideraciones sobre el entendimiento humano parece generar la suspensión escéptica del juicio. «La visión intensa de esas múltiples contradicciones e imperfecciones de la razón humana me estimuló y calentó el cerebro de tal manera que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y raciocinio y no puedo ver una opinión siquiera como más probable que otra» (T 1.4.7.8).

La solución de Hume, volver a jugar al chaquete y entregarse a la vida, puede impedir la suspensión del juicio, pero no lo aleja de una posición escéptica. Al revés, es justamente por someterse a los principios naturales que Hume muestra su «disposición y principios escépticos» (T 1.4.7.10). En la «Conclusión» del *Tratado*, Hume reserva el término «escepticismo» y sus derivados para una posición final que se aleja del escepticismo extremo producido por la visión intensa de las contradicciones e imperfecciones del entendimiento, mientras que

confirma la posibilidad de filosofar. Su escepticismo final no significa, ya lo vimos, la menor duda sobre su ciencia empírica que reveló esas contradicciones e imperfecciones.

Quizás se pueda decir, no sin cierta razón, que el mismo argumento que sirve para rechazar los argumentos populares también sirve para rechazar los argumentos filosóficos, a saber, que la creencia es inevitable. También el argumento filosófico que se apoya en la teoría humeana de la causalidad es incapaz de producir la suspensión del juicio. Es cierto que «mientras el escéptico insiste en esos tópicos, él muestra su fuerza o, mejor, realmente, su propia y nuestra debilidad, y parece, durante un tiempo por lo menos, destruir toda seguridad y convicción.» (EHU, 127, p. 159). Sin embargo, hay una objeción a ese escepticismo excesivo que suspende el juicio y abole todas las creencias, incluso cuando, «en su vigor y fuerza completa» (EHU, 128, p. 159), es capaz de producir una suspensión momentánea. El pirronismo, al destruir todas las creencias, destruiría también la vida. Pero también aquí la naturaleza interviene y nos obliga a tener creencias, pues tener creencias es una condición de los seres humanos «que deben actuar, razonar y creer» (EHU, 128, p. 160).

¿En qué consistiría, entonces, la fuerza de los argumentos filosóficos o profundos? ¿Se reduciría esa fuerza a lanzarnos en «una confusión y espanto momentáneos» mientras el argumento popular ni siquiera obtiene una suspensión momentánea? Esa es, seguramente, una diferencia entre ellos, pero no explica suficientemente por qué Hume considera los argumentos basados en su teoría del entendimiento humano superiores a los argumentos basados en el método de la antinomia, pues, al fin y al cabo, también un argumento filosófico o profundo debe ceder ante la naturaleza. Esa necesidad de creer deja al pirrónico «en idéntica condición por lo que respecta a la acción y la especulación, que a los filósofos de todas las otras sectas o que a aquellos que nunca se han ocupado de las investigaciones filosóficas» (EHU, 128, p. 160).

La diferencia de fuerza entre los argumentos escépticos originados en la ciencia humeana del entendimiento humano y los que resultan del método de la antinomia proviene, a mi juicio, de que los últimos admiten solución o pueden ser rechazados. Vimos que los argumentos triviales solamente probaban que los sentidos aislados no eran criterio de verdad; pero, con la ayuda de la razón, ellos eran, en su propia esfera, un criterio de verdad. Vimos también que las objeciones populares contra la razón no nos llevarían a no razonar, pues tenemos que emplear la razón en la vida cotidiana. Los argumentos fuertes, esto es, profundos y filosóficos, muestran que los principios mismos de que estas creencias inevitables dependen son problemáticos. «La investigación más diligente» respecto del «fundamento de esas operaciones» no es capaz de «remover las objeciones que se pueden plantear contra ellas» (EHU, 128, p. 160). Por fundamento, Hume entiende los principios del entendimiento humano que producen creencias, por ejemplo, el principio del hábito que produce creencias causales o el instinto que produce la creencia en los cuerpos.

Una semejanza notable con la posición de Bacon frente al escepticismo puede ayudar a dejar claro en qué estriba el escepticismo de Hume, tan fuerte que la idea misma de que las creencias son inevitables no es suficiente para rechazarlo. Bacon, en su famosa doctrina de los ídolos, explícitamente una elaboración del material legado por los escépticos, distinguía entre dos tipos de ídolos: de un lado, tendríamos aquellos que son «innatos», como los ídolos de la especie humana (*idola tribus*) y los ídolos de la caverna (*idola specus*), y,

de otro, los adquiridos, como los ídolos del teatro (*idola theatrum*)<sup>6</sup>. Según Bacon, de un modo general, no se puede, en el estado actual del conocimiento, y quizás incluso después de erigida la ciencia, erradicar todos los ídolos que asedian la mente (NO I, 38). De manera más específica, los ídolos innatos son imposibles de erradicar, pues son constitutivos de la mente humana, mientras los ídolos adquiridos podrían ser eventualmente eliminados. Cuanto más enraizado es un ídolo tanto más difícil será eliminarlo. Así, la doctrina de los ídolos no tiene la función de superar de una vez los obstáculos que se interponen en el camino del conocimiento, sino de ponernos en guardia sobre sus efectos perjudiciales en la medida de lo posible (NO I, 40). En ese sentido, Bacon introduce, elaborando de manera original las dudas escépticas, una posición enteramente nueva, pues ahora las objeciones escépticas provienen, no tanto de un modo específicamente escéptico de argumentar, sino de la propia constitución natural de la mente humana. El origen de las dudas sobre el conocimiento radica en la propia mente humana, en su forma de concebir y percibir el mundo, no en un argumento inventado por un filósofo. Si el conocimiento es problemático es porque la mente, cuando opera naturalmente, produce representaciones falsas de las cosas<sup>7</sup>.

Hume parece haber aprendido la lección baconiana, no solamente en el proyecto de una filosofía empirista, sino también sobre el origen de las dificultades para la construcción de una ciencia empírica, pues Hume percibe que las objeciones que se basan en la propia constitución del entendimiento humano no pueden ser «removidas». Es cierto que la suspensión del juicio puede lograrse, aunque temporalmente, pero, de otro lado, el hecho de que estamos obligados a creer no «remueve» la objeción profunda o filosófica. ¿Y cómo podría hacerlo, si el principio en que se apoya la objeción es un principio de la *naturaleza* humana? ¿Podríamos acaso corregir esos principios? ¿Podríamos modificar nuestra propia mente? Por esa razón, Bacon no tiene la intención sino de proponer auxilios que remedien esa lamentable situación natural de nuestras mentes, pues modificar la propia constitución de la mente es imposible. Tampoco Hume puede pretender modificar los principios que rigen nuestro pensamiento; lo máximo que está a nuestro alcance es, conscientes de nuestros defectos e imperfecciones, evitar errores más sistemáticos o la superstición. El filósofo debe ser consciente de «la fuerza de la duda pirrónica», vale decir, debe conocer cuáles son los principios imperfectos de nuestra naturaleza humana, así como reconocer que tenemos que actuar y creer en virtud misma de esa naturaleza imperfecta. Así, «las decisiones filosóficas no son sino las reflexiones de la vida común metodizadas y corregidas» (EHU, 130, p. 162).

Es cierto que los ídolos de Bacon son observaciones sobre la mente humana que se muestran a todos nosotros mientras que los principios de la ciencia empírica de Hume son hipótesis explicativas de las operaciones del entendimiento. La semejanza se limita a que ambos, ídolos baconianos y los principios descubiertos por Hume, son constitutivos de nuestra mente y, por lo tanto, no puede ser erradicados. En ese sentido, el escepticismo humeano va mucho más lejos que la doctrina de los ídolos de Bacon, pues pretende descubrir la constitución intrínseca de la mente humana y su manera de operar. Si Hume está en lo cierto, entonces quizás los obstáculos al conocimiento estén enraizados de manera todavía más radical que en Bacon.

6 Los ídolos del foro (*idola forum*) tendrían un estatuto más ambiguo, pues el lenguaje es adquirido, pero es necesario para vida humana colectiva.

7 Como Bacon sitúa su doctrina de los ídolos en la , él la concibe como una especie de escepticismo antecedente.

Muchos intérpretes juzgaron que las «creencias naturales» impedirían el triunfo del escepticismo y que el así llamado «naturalismo» caracterizaría mejor la posición humeana. Sin embargo, la ciencia humeana muestra que las creencias que la naturaleza nos impone son errores y ficciones inevitables. ¿Acaso el reconocimiento de que un error es inevitable y natural constituye una solución para ese error?

6. Es muy ilustrativo comparar la «Conclusión» del libro I con la «Conclusión» del libro III del *Tratado* sobre la moral, pues confirma la idea según la cual es el carácter intrínsecamente problemático del entendimiento lo que lleva a Hume al escepticismo. En la primera, como vimos, Hume, al mirar hacia atrás, reconoce estar en una situación desesperada; en la segunda, sin embargo, él está bastante contento consigo mismo y con los principios morales que, según él, nos constituyen. Quizás si nuestro entendimiento estuviera constituido de manera satisfactoria, como en el caso de la moral, no habría ninguna razón para que Hume adoptara una posición escéptica.

Una semejanza entre las conclusiones, sin embargo, persiste: Hume confía en que los principios establecidos por su ciencia empírica son los que efectivamente constituyen nuestra naturaleza. «Tengo en general la esperanza de que nada haya quedado sin prueba rigurosa en este sistema de ética. Sabemos que la simpatía es un muy poderoso principio de la naturaleza humana. Sabemos también...» (T 3.3.6.1). Sobre la ciencia humeana construida empíricamente no cabe duda; aunque podamos tener un cierto grado saludable de sospecha, el hecho es que Hume no tiene una razón particular para dudar de los resultados a que llegó también en su filosofía moral.

Más importante para nuestros propósitos es que los principios morales de los cuales Hume está seguro son principios bastante adecuados para una vida virtuosa y feliz. El principio de la simpatía es clave aquí. Si no fuera por ese principio, seríamos indiferentes a la justicia y otras virtudes. «La justicia es ciertamente aprobada por ninguna otra razón sino porque tiene una tendencia a promover el bien público, y el bien público es indiferente a nosotros, excepto en la medida en que la simpatía nos hace interesarnos por él» (T 3.3.6.1). Después de recordar otros puntos esenciales de su doctrina moral, Hume considera que ella promueve nuestros afectos en la dirección de la conducta moral correcta. En otras palabras, no sólo teóricamente la doctrina humeana reconoce que la naturaleza humana está bien constituida, también favorece la moralidad en el ámbito práctico. «Todos los amantes de la virtud (y todos lo somos en teoría, aunque podamos degenerar en la práctica) deben ciertamente estar satisfechos al ver las distinciones morales derivadas de esa fuente, la cual nos da una noción adecuada tanto de la *generosidad* como de la *capacidad* de nuestra naturaleza» (T 3.3.6.3). Ese sistema, agrega Hume, también nos «ayuda a formar una noción adecuada de la felicidad, tanto como de la dignidad de la virtud, con lo que podremos interesar a todo principio de nuestra naturaleza en adoptar y amar esa noble cualidad» (T 3.3.6.6). No viene al caso exponer todos los méritos teóricos y prácticos que Hume atribuye a su propia doctrina; baste con notar el tono triunfal, o por lo menos de satisfacción consigo mismo, de esa conclusión. El propio Hume admite que «el anatomista jamás debe emular al pintor», aunque «sea admirablemente apto para dar consejos al pintor», de tal modo que «las especulaciones más abstractas sobre la naturaleza humana, aunque frías y poco cautivantes, se vuelven útiles para la *moralidad práctica*, y pueden tornar esta última ciencia más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus exhortaciones» (T 3.3.6.6).

Gracias, quizás, a esa combinación de una explicación de nuestros principios morales con su tendencia natural hacia el bien público y las virtudes, el riesgo de un escepticismo moral no es siquiera considerado en la «Conclusión» del libro III. No hay, en la constitución moral de la naturaleza humana, ninguna imperfección análoga a los errores, falacias, ficciones o contradicciones del entendimiento. Al contrario, los principios morales son ajustados para la vida moral virtuosa y feliz; además, la teoría humeana tiene el beneficio adicional de que promueve una pasión por la virtud, contribuyendo a la moralidad práctica.

No por casualidad, Hume juzga, de manera análoga, en la segunda *Investigación*, que es fácil rechazar el escepticismo moral, pero no el escepticismo en la «lógica». Si los argumentos escépticos profundos y filosóficos derivan del descubrimiento de las imperfecciones de la naturaleza humana y si, en la moral, no hay ninguna imperfección comparable a las imperfecciones del entendimiento, entonces no hay ningún argumento escéptico digno de consideración en la moral, como sí los hay en la «lógica». «Así, nada puede ser más superficial que esa paradoja de los escépticos; sería magnífico si en los estudios más abstrusos de la lógica y la metafísica pudiéramos evitar tan fácilmente las cavilaciones de esa secta como lo hacemos en las ciencias más prácticas e inteligibles de la política y moral» (EPM, 173). En suma, la ciencia empírica de Hume muestra el estado lamentable de los principios del entendimiento a la vez que el estado bastante satisfactorio de los principios morales. En la lógica es difícil resistir a los ataques escépticos; en la moral no hay por qué ser escéptico.

### Bibliografía

- Bacon, F. (NO) *Novum Organum* in *Selected Philosophical Works*, ed. by Sargent, R.-M., Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.
- Bacon, F. (2008) *A escada do entendimento ou o fio do labirinto* in *Sképsis*, trad. Eva, Luiz A. A., vol. II, nº 3 & 4, <http://www.revista-skepsis.com>
- Bacon, F. (1987) *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*. Didier Deleule (ed.), Paris, Presses Universitaires de France.
- Bayle, P. (1740) *Dictionnaire historique et critique*, cinquième édition, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht; 4 vols in-folio.
- Cicerón (Ac) *Academica*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- Diógenes Laertius, (DL) *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- Hume, D. (T) *A Treatise of Human Nature*, ed. By Norton, D. F. and Norton, M. F., Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hume, D. (A) *Abstract in A Treatise of Human Nature*, ed. By Norton, D. F. and Norton, M. F., Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Hume, D. (E) *Essays: Moral, Political, and Literary*, New York: Cosimo Classics, 2006
- Hume, D., (DNR) *Dialogues concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*, ed. by Gaskin, J. C. A., Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Hume, D., (EHU, EPM) *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Third edition, ed. by Selby-Bigge, L. A. and Nidditch, P. H., Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Sextus Empiricus, (HP) *Outlines of Pyrrhonism*, translated by Annas, J. and Barnes, J., Cambridge: Cambridge University Press, 1994.