

Hume y Rousseau, o cuando las desavenencias personales no tocan la filosofía

GERARDO LÓPEZ SASTRE*

Digamos que la filosofía es como un gran espacio en donde caben todo tipo de productos. Algunos están dedicados a un público muy amplio y otros son para especialistas. Los autores de este libro¹ tuvieron hace unos años el gran acierto de escribir un libro de alta divulgación verdaderamente interesante, *El atizador de Wittgenstein*. El mismo trataba sobre una discusión de pocos minutos entre Wittgenstein y Popper sobre la naturaleza esencial de la filosofía, y con ocasión de la misma se exponían las ideas de ambos y su contexto social e intelectual. Ahora repiten el mismo formato y buscan asegurarse un éxito parecido recreando la conocida disputa entre Rousseau y Hume. Desgraciadamente el paralelismo no se mantiene. Sobre Rousseau, Lytton Strachey pudo escribir: «Rousseau no fue un malvado; fue un ser desdichado, trastornado, profundamente sensible y extrañamente complejo; y, sobre todo, tuvo una cualidad que le apartó de sus contemporáneos y abrió una inmensa brecha entre él y ellos: fue un moderno». Puesto que nuestros autores ofrecen esta cita, podrían haberla utilizado como guía para elaborar su obra. Desafortunadamente no lo han hecho. La importancia del pensamiento de Rousseau no se vislumbra en este libro. Esa gran pregunta que a partir de la declaración de Strachey uno debiera hacerse, ¿qué significa ser moderno?, no aparece aquí tocada; a no ser que consideremos que hablar de *Las confesiones* de Rousseau como abriendo un camino que lleva a los *reality shows* (p. 307) cuente como información importante. En otro momento se afirma sin prueba alguna que el apego de Hume al discurso de la razón «se veía amenazado por la creencia de Rousseau en la primacía de la naturaleza.» (p. 170). Uno se siente tentado a preguntar ¿por qué? Realmente, si lo pensamos bien, la afirmación no tiene sentido, sobre todo cuando inmediatamente antes se ha subrayado que para Hume la vida solitaria era antinatural. En última instancia, razonar es para los seres humanos una exigencia de la naturaleza. Quizás la clave de esta ausencia de nivel filosófico en el libro, de algo que vaya más allá de generalidades poco sustanciosas (como las que se encuentran en las páginas 193-199), es que los autores piensan que Rousseau y Hume no tenían nada de qué hablar a nivel intelectual (y es desde luego verdad que en su

Fecha de recepción: 1 noviembre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

* Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, Plaza de Padilla 4, 45071- Toledo. Correo electrónico: Gerardo.Lopez@uclm.es

1 EDMONDS, David y EIDINOW, John: *El perro de Rousseau. El relato de la guerra entre dos grandes pensadores de la época de la Ilustración*. Traducción de José Luis Gil Aristu. Ediciones Península, Barcelona, 2007, 412 páginas.

correspondencia cruzada no hay diálogo en el terreno de las ideas), con lo que su disputa queda reducida a un enfrentamiento personal entre un hipersensible Rousseau, deseoso de amistades dominadas por el ideal de una transparencia total y poseído por una persistente manía persecutoria, y un Hume algo mezquino y poco comprensivo. Lo cierto es que esa imagen del papel de Hume en esta historia no es correcta y que haber investigado las profundas discrepancias entre elementos importantes del pensamiento de ambos autores hubiera sido extremadamente interesante, igual que haber insistido en alguna de sus similitudes. De hecho, seguramente esta es una empresa intelectual que está todavía por realizar. ¿Qué han hecho entonces nuestros autores?

En cuanto a Rousseau, el propio título del libro ya nos indica algo de la figura que pretenden retratarnos. Quedaría justificado porque «la relación de Rousseau con los perros nos permite entrever la que mantenía con los seres humanos. Para Rousseau, la amistad sólo se podía alcanzar entre iguales mutuamente independientes.» (p. 362). Y como aclaran un poco después en la misma página: «En cuanto a Sultán (el perro de Rousseau), a pesar de haberle causado preocupaciones sin fin, nunca fue mentiroso, nunca pudo ser falso, insincero, hipócrita y condescendiente. Sultán era incapaz de mostrarse desleal.» Rousseau, en efecto, creía que él y su perro siempre habían tenido una misma voluntad. Como no tenemos la opinión de Sultán, puede que estemos autorizados a un cierto escepticismo. ¿Quería Sultán ir a Gran Bretaña? Sea de ello lo que fuere, a este perro real le acompañaba otro más terrible que también poseía el corazón de Rousseau, su paranoia, sus sospechas en relación a todos los que le rodeaban. ¿Sospechas en cuanto a qué? ¿En qué consistía esa conspiración contra él en la que participaban muchos de quienes le rodeaban, y desde luego Hume? Como buen enfermo mental, eso no quedaba nunca muy claro ni para él mismo, pero en un momento concreto desde luego temió por su vida. En todo caso, si las persecuciones de los ilustrados eran imaginarias, las de los poderes mundanos le obligaban a un exilio permanente, y en este contexto Hume se ofreció a acompañarle a Gran Bretaña y ocuparse de su bienestar allí. Terrible error, porque tras el entusiasmo inicial Rousseau llegó a ver toda esta empresa como un intento de desprestigiarlo, someterlo a cautiverio, y seguramente unas cuantas maldades más de concreción dudosa. Sus cartas acusatorias, la defensa de Hume de su inocencia, la recepción de toda esta polémica en los círculos parisinos, los comentarios de los periódicos del momento,... Esta es la sustancia del libro. ¿Alguna conclusión? La moraleja de este triste choque es quizá que «los cuerdos no pueden hacer sensatos a los dementes, mientras que los dementes pueden enloquecer a las personas cuerdas» (p. 360). Pero si esto es así, considerar –como parece proponerse en la página 265- que tras las acusaciones de Rousseau, Hume debiera haber ido a verle para participar en una escena de reconciliación seguida de abrazos y lágrimas, resulta cuanto menos poco realista. Por el contrario resulta mucho más comprensible que Hume –acuciado por el miedo a cómo quedara retratado ante la posteridad, a cómo apareciera toda esta historia en *Las confesiones* de Rousseau, una pluma brillante donde las haya- se sintiera impulsado a dar a conocer al público su visión de las cosas.

Expuesto así este incidente, de aquí no se obtiene ninguna historia interesante, por eso en el libro se recurre a una filosofía de la sospecha en donde se cuestionan los motivos de Hume. Este habría escrito cartas terriblemente agresivas en contra de Rousseau, de hecho tan agresivas que debemos suponer que sus amigos las destruyeron en interés de su buen

nombre. ¿Cómo sabemos lo insultantes y violentas que eran? Porque se destruyeron. ¿Por qué se destruyeron? Por lo insultantes que eran. Con esta forma de razonar uno puede esperar de todo. ¿Será contagiosa la enfermedad de Rousseau? Lo que parece que podemos saber con certeza es que en esas cartas se acusaba a Rousseau de mentiroso y feroz –lo que sin duda Hume estaba autorizado a afirmar- y que frente a la insinuación de Rousseau de que Hume era el más tenebroso de los seres humanos, este afirmaba que ese villano tenebroso lo era el propio Rousseau. Al final, resulta que la prueba de que Hume no era «*le bon David*», y de que no experimentaba la más mínima propensión a perdonar a Rousseau, la encuentran nuestros autores (véase la página 331) en el hecho de que Hume pensaba que Rousseau había enloquecido. Pero uno puede concluir, sin que sus ideas estén por ello teñidas de ninguna propensión a la venganza, que esto era bastante innegable. En la página 356 se describe a Rousseau como «aquel sencillo hombre de sentimientos», pero en la página 335 se ha reconocido que Rousseau padecía accesos de paranoia, y en la página 339 se afirmaba que la obra *Rousseau juge de Jean-Jacques* está escrita con una brillantez demente. Justamente la cualidad que Hume temía que se utilizara en su contra.

De todas formas, si el lector me permite una confesión (y está claro que quienes se sienten atraídos por Rousseau debieran permitírmela) lo que me llevó a escribir esta nota no era la voluntad de criticar la debilidad argumentativa de la obra, sino la calidad de la traducción española, algo sorprendentemente no mencionado en las reseñas publicadas en los grandes diarios. Las omisiones son tan numerosas que uno no sabe muy bien a qué atribuir las. Desde luego, si fuera Rousseau, a alguna conspiración en su contra. Pero excluyendo esta hipótesis como poco probable, ¿se habrá hecho la traducción a partir de un manuscrito en inglés muy diferente del que al final se publicó en esa lengua? Sea lo que sea, el resultado de la lectura es bastante sonrojante. Puede que al lector le interese saber que Mme d'Épinay «had rejected her husband –a philandering, dissolute tax farmer» (p. 37 de la edición inglesa), pero esto no lo encontrará en la edición española. Igual que tampoco se enterará de que Rousseau no fue el autor más leído en la Francia del momento, pues «that honour went to the anonymous creator of the pornographic *Thérèse philosophe*» (p. 44 de la edición inglesa). El «Jacobite-French landing» cerca de Edimburgo en 1719, acaecido en el contexto de los levantamientos jacobitas que tanto marcaron la historia de Escocia en la primera mitad del siglo XVIII se convierte en la página 67 de la edición española en «el desembarco de jacobitas y españoles». En la página 181 de la edición española Hugh Blair aparece como clérigo presbiteriano (lo que efectivamente era), pero en la página 40 había aparecido como «ministro en Edimburgo de la alta iglesia anglicana» (lo que no fue nunca). El lector poco familiarizado con los personajes secundarios de la Ilustración escocesa (y no es un tema sobre el que uno deba esperar un conocimiento muy difundido) se hará preguntas curiosas: ¿sufría un desdoblamiento de personalidad? ¿Tuvo algún tipo de crisis que le llevó cambiar de Iglesia?

A todo esto hay que añadir las omisiones de párrafos o páginas enteras. Hay once líneas de las páginas 89-90 de la edición inglesa que el lector de la española no encontrará. Lo mismo ocurre con las cinco últimas líneas de la página 201 de la edición inglesa, y tampoco aparecen varias líneas de la página 202. En el capítulo titulado «Doce mentiras» la situación se vuelve incomprensible. En total faltarían más de tres páginas. A lo que hay que sumar que en la página 247 faltan ocho líneas, 12 de la 250, 31 de las páginas 253-4, y así podríamos seguir.

Ahora bien, la indignación del lector que vaya notando ausencias tan importantes a veces se verá atemperada por la sonrisa. En una de las pocas ocasiones en las que el libro se ocupa de las teorías filosóficas de Hume, en este caso de sus investigaciones morales, nos encontramos con la afirmación de que «El altruismo nos recompensa con un calentón cuando realizamos un acto virtuoso» (p. 186). No digo que no sea un teoría interesante (incluso quizá podríamos atribuírsela a Diderot), y desde luego de ser cierta seguramente promovería en mucho la virtud, pero no es la teoría de Hume. Lo que el original inglés afirma es que «Sympathy awards us with a glow of warmth when we perform a virtuous act» (p. 167). Algo con lo que uno diría que es bastante fácil estar de acuerdo.

Pasando a la pregunta verdaderamente importante, ¿de qué podría haberse ocupado el libro? Desde luego, hay que admitir que normalmente a un texto no se le puede criticar por no tratar de lo que a nosotros nos parece importante. Pero al comienzo de esta nota decíamos que era posible estudiar las discrepancias y las semejanzas entre ambos filósofos, y esto sin duda es lo verdaderamente interesante. Es un tema del que aquí obviamente no podemos ocuparnos, pero sí que podemos dar dos ejemplos a modo de muestra de por dónde podría haberse encauzado la investigación. Mme. De Boufflers escribió sobre *Las Confesiones* que se parecían a las memorias de un peón de granja, «o lo que es peor, eran a la vez desagradables y tediosas, absolutamente enloquecidas y despectivas en el sentido más repulsivo. No puedo dejar de sorprenderme al pensar que solía rendir homenaje... a este sucio animal.» (citado en la p. 339). Cabe preguntar, ¿qué hay de original en *Las confesiones*? ¿qué es lo que había en ellas que hacía que pareciera inevitable que ofendiera a la sensibilidad de la aristocracia? La exposición de su vida íntima, ¿no tenía que chocar contra esa cultura de la apariencia con que las clases superiores marcaban su distancia con respecto al vulgo? En suma, planteado el tema desde otra perspectiva, ¿no aparece en escena con Rousseau un nuevo sujeto histórico? ¿No empieza a ocupar el escenario, y a reconocerse en sus escritos, un nuevo tipo de personaje que hasta ese momento rara vez había encontrado voz, aquellos que muchas veces eran vistos como «sucios animales»? Si eso es así, y admitiendo que para Hume la política y la vida social siempre aparecen centradas en un grupo que posee un determinado nivel de ingresos o propiedades, ¿no hay aquí algo novedoso y radicalmente moderno en Rousseau?

Pasando ahora al nivel de las semejanzas. Es interesante notar que en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* Rousseau escribe: «Con placer vemos al autor de la *Fábula de las abejas*, forzado a reconocer al hombre como un ser compasivo y sensible, salir, en el ejemplo que de ello nos da, de su estilo frío y sutil, para ofrecernos la patética imagen de un hombre encerrado que percibe fuera a una bestia feroz arrancando del regazo de su madre a un niño, destrozando bajo su dentadura asesina los débiles miembros y desgarrando con sus uñas las entrañas palpitantes de ese niño. ¡Qué horrible agitación no experimenta ese testigo de un suceso en el que ningún interés personal tiene! ¡Qué angustias no sufre ante esta visión por no poder llevar ningún socorro a la madre desvanecida ni al hijo moribundo»². Aquí se está destacando nuestra capacidad para

2 Jean-Jacques Rousseau: *Del contrato social. Discursos*, Prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño. Madrid, Alianza, 3ª ed., 1985, pp. 236-237.

la empatía. Si los demás lloran, es muy probable que yo acabe llorando. Si los demás se alegran, yo me alegraré con ellos. La contemplación de su felicidad nos proporciona placer de forma natural, mientras que la visión de su dolor y tristeza nos comunica un profundo desasosiego. Sufro con los que sufren. Tratando de este mismo tema, ya Hume había escrito que, admitiendo que «toda cosa que contribuya a la felicidad de la sociedad se recomienda a sí misma directamente para nuestra aprobación y buena voluntad», hay aquí «un principio que da cuenta, en buena parte, del origen de la moralidad»³; y unas páginas más adelante afirmará en una nota a pie de página que «Uno puede aventurarse a afirmar que no hay criatura humana a la que la aparición de la felicidad –cuando no hay lugar para la envidia o la venganza– no proporcione placer, y la aparición de la desdicha, incomodidad. Esto parece inseparable de nuestra estructura y constitución.»⁴ Pues bien, cuando no ocurre esto estaríamos no ante un ser humano, sino ante lo que Hume denomina un «monstruo imaginario»: «Supongamos que una persona está constituida originariamente de tal forma que no tiene ninguna preocupación por sus semejantes, sino que considera la felicidad y el sufrimiento de todos los seres sensibles con una indiferencia más grande que a dos tonalidades colindantes del mismo color. Supongamos que si se colocara a un lado la prosperidad de las naciones y al otro su ruina, y se le pidiera que escogiera, que permaneciera como el asno del escolástico, indeciso y sin determinarse entre dos motivos iguales; o, más bien, de forma parecida al mismo asno colocado entre dos trozos de madera o de mármol, sin ninguna inclinación ni propensión hacia ningún lado. Creo que habría que admitir que tal persona, al estar completamente despreocupada del bien público de la comunidad o de la utilidad privada de otras personas, miraría a todas las cualidades, por perniciosas o beneficiosas que fueran para la sociedad o para su poseedor, con la misma indiferencia que al objeto más común y falto de interés.»⁵ Pero esta no es una alternativa frente a la que tenga que defenderse el teórico que quiere buscar el origen o los principios de la moral (recordemos el título de la obra de Hume), porque es fácil concluir que esa persona, al tener rotos sus vínculos con los sentimientos de los demás, está enferma. De hecho, ha perdido parte de su humanidad. Estaríamos ante un psicópata, una figura todo menos envidiable, más susceptible de provocar pena u horror que otra cosa⁶. Pues bien, esta semejanza entre Hume y Rousseau, esta insistencia por parte de los dos en la importancia del sentimiento como elemento primario de la moral, esta insistencia firme en radicar la moral en la constitución de la naturaleza humana, ¿no debería ser investigada más a fondo? ¿No sería una buena base para iniciar un diálogo entre sus respectivas filosofías? Y cuando se comprende la importancia de estos temas, se desvanece el interés –o al menos eso me pasa a mí– por las desavenencias y suspicacias personales.

3 David Hume: *Investigación sobre los principios de la moral*. Introducción, traducción y notas de Gerardo López Sastre. Madrid, Espasa Calpe, 1991, Sección V, p. 87; y véase en esta misma página la nota 39.

4 David Hume: *op. cit.*, VI, pp. 102-103.

5 *Ibid.*

6 Véase para esto el capítulo titulado «El hombre amoral» del libro de Bernard Williams: *Introducción a la ética*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Cátedra, 1987, pp. 17-26.

