

David Hume: cuatro ideales de vida y una idea de la filosofía

Abstract: *In a quartet of essays published in 1742 (The Epicurean, The Stoic, The Platonist and The Sceptic), Hume characterized "different ideas of human life and happiness". In this paper an attempt is made to connect the content of those essays with Hume's final thoughts concerning the nature of philosophy.*

Resumen: *En un cuarteto de ensayos publicados en 1742 (El epicúreo, El estoico, El platónico y El escéptico) Hume expuso "diferentes concepciones de la vida y felicidad humanas". En este trabajo se intenta relacionar el contenido de esos ensayos con la posición final de Hume en torno a la naturaleza de la filosofía.*

I. En una nota incluida por el propio Hume al comienzo de su ensayo "El epicúreo", se especifica que "[l]a intención de éste y de los tres siguientes ensayos no es tanto explicar de modo preciso las opiniones de las antiguas sectas de filosofía, cuanto tratar las opiniones de las sectas que se forman naturalmente en el mundo y sostienen diferentes concepciones de la vida y la felicidad humana." (DPE: 175. La abreviatura se referirá en adelante a Hume 1990) Así entonces, tanto el susodicho primer ensayo, como los tres que le siguen dentro de la misma línea temática, "El estoico", "El platónico" y "El escéptico" no pretenden ofrecer, ni mucho menos, un cuadro históricamente fiel acerca de las características de dicho tipos filosóficos de la antigüedad.

De ese modo, aunque el objetivo explícito de Hume es, por consiguiente, más restringido, las

consecuencias que se derivan del contenido de dichos ensayos para su idea de la actividad filosófica son, sin embargo, vastas y significativas en el contexto general de su pensamiento. En los citados trabajos, Hume se propone examinar el modo en que la reflexión filosófica del pasado ha heredado a la posteridad la posibilidad de elegir entre cuatro modos característicos de existencia, dirigidos, cada uno, a la búsqueda de la felicidad (su autor parte, quizá, de recuerdos autobiográficos y preferencias de juventud en su desarrollo de los cuatro tipos de vida; así lo sugiere Stremlinger en su detallada reconstrucción biográfica: 250. Cf. además Jones: 176; según este autor, "el modelo inmediato de Hume fue Cicerón, quien habiendo esbozado y rechazado el epicureísmo, el estoicismo y el platonismo, presentó su propia posición escéptica.").

Aparte del atractivo literario que tiene el examen de los cuatro puntos de vista acerca de "la vida y felicidad humanas", el ejercicio ensayístico de Hume arroja una significativa luz sobre la evolución de su propia concepción de la filosofía. En ese sentido, los ensayos representan una estación intermedia en el camino que tendrá que recorrer Hume hasta la configuración final de su escepticismo moderado o mitigado en la *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748). Los cuatro ensayos aparecieron anónimamente en la edición de 1742, en la segunda parte de los *Essays Moral and Political*; en 1741 ya se había publicado la primera parte, es decir, poco después de la aparición del primer libro del *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739/40). (Para otros detalles editoriales cf. Stremlinger: 226)

En el caso del presente trabajo, su propósito fundamental es mostrar cómo la dinámica de *argumentos y reflexiones de Hume en aquellos ensayos* está estrechamente vinculada al esfuerzo por configurar una idea muy personal y controversial de la filosofía; se trata de una idea que debe estar en consonancia con las demandas moderadamente escépticas, pero también de fuerte tono social y moral, del naturalismo humeano en su etapa de madurez. Se comenzará repasando algunas de las ideas más llamativas en los ensayos del filósofo escocés.

II. El epicúreo del ensayo homónimo de Hume se mofa de todo intento de producir “una *felicidad artificial* y [de] hacernos disfrutar mediante las reglas de la razón y mediante la reflexión.” (DPE: 177) Con base en tales estrategias se puede lograr, quizá, la admiración de “ignorantes alumnos”, sin embargo, “el intento de aplicar tales principios a la práctica hubiese mostrado de inmediato su absurdo.” (DPE: 177) Una felicidad forzada por los recursos de la razón y las “reglas del arte” no puede sino violentar las disposiciones naturales que están programadas en la constitución humana: “¿Con qué propósito pretendería yo regular, refinar o reforzar cualquiera de aquellos impulsos o principios que la naturaleza ha implantado en mí? ¿Es éste el camino por el que debo lograr la felicidad?” (DPE: 179) El epicúreo responde negativamente. No se puede obligar al ser humano a “recibir placer de un objeto que no ha sido ajustado por la naturaleza para afectar mis órganos con agrado.” (DPE: 179) Quienes recomiendan tal camino antinatural se expresan con la voz del “orgullo”, una que resulta impotente para sus desquiciados propósitos. Sus vanas recomendaciones solamente lograrán que la mente se vea sumergida en el “letargo” y la “melancolía”, al verse “privada de ocupaciones y placeres externos.” (DPE: 181)

Al contrario de su predecesor, el estoico (“O el hombre de acción y virtud”, según la propia caracterización de Hume. DPE: 193) se rige por la razón, la que lo impulsa a buscar la actividad constante mediante el ejercicio del “arte” y la “industria”. El ser humano no es un animal entre otros, la naturaleza lo ha dotado de “un espíritu

sublime y celestial” que no puede ser desperdiciado en el ocio y la indolencia. Mientras que “los brutos tienen muchas de sus necesidades satisfechas por la naturaleza al estar vestidos y armados por esta benefactora madre de todas las cosas” (DPE: 193), el ser humano sólo cuenta con la inteligencia, ¡otro don natural!, para hacerle frente a sus necesidades. Así, la especie humana compensa su carencial equipamiento instintivo y biológico con la práctica de las técnicas (“arts”), también con su ayuda, con su uso y práctica constantes, logra elevarse hasta una “adecuada posición en el universo”. Acorde con su pasión por una actividad encausada racionalmente, el estoico humeano forja con reglas severas su personalidad, cultiva, además, la virtud, “gobierna sus apetitos” y domina sus pasiones. (Cf. DPE: 197)

El fortalecimiento de la sabiduría y la entrega a la razón podrían hacer pensar que el sabio estoico se considera autosuficiente, y con la capacidad de vivir aislado, elevado “por encima de los avatares humanos”. De ningún modo: “él sabe que en esta malsana *Apatía* no pueden encontrarse ni la verdadera sabiduría ni la verdadera felicidad. Siente la atracción de las pasiones sociales con demasiada fuerza como para contrarrestar una inclinación tan dulce, tan natural, tan virtuosa.” (DPE: 205) El estoico humeano es un paladín de las “virtudes sociales” y de la sociabilidad, se trata de las mismas pasiones sociales que “nos inclinan hacia acciones alabables y valiosas.” (DPE: 207) Para el estoico, la victoria suprema del espíritu se consigue “cuando, mediante virtuoso ejemplo o sabia exhortación, nuestros prójimos son enseñados a gobernar sus pasiones, a corregir sus vicios, y a someter a sus peores enemigos, que habitan en su propio pecho.” (DPE: 207, 209)

El platónico representa al “hombre de contemplación y devoción *filosófica*” (DPE: 215), en cuanto tal, no podría situarse en contraste mayor con los tipos humanos descritos en los ensayos anteriores. Aludiendo críticamente a sus predecesores, el platónico hace escarnio de “los innobles fines del placer sensual o el aplauso popular”, la dicha humana sólo puede alcanzarse sumergiéndose en ese “ilimitado océano de suprema dicha y de gloria” que es la “Divinidad”. (DPE: 215)

Nada es más lastimoso que el espectáculo de la vanidad humana, la creación de falsos ídolos y el olvido del fundamento último de todas las cosas: "Veneras tus *imaginarias* perfecciones o, más bien, consciente de tus imperfecciones *reales*, buscas sólo engañar al mundo y contentar tu fantasía multiplicando tus ignorantes admiradores." (DPE: 219)

En una interesante muestra de retórica literaria, Hume convierte al platónico en vocero de argumentos comunes en la exposición del argumento del diseño o designo para 'probar' la existencia de Dios. Un argumento que el propio Hume se encargaría años más tarde, como bien se sabe, de examinar críticamente debido a sus infundadas pretensiones demostrativas: "¿Podemos ser tan ciegos que no descubramos una inteligencia y un plan en el exquisito y extraordinario diseño del universo? ¿Podemos ser tan estúpidos que no sintamos cálidos arrebatos de alabanza y adoración ante la contemplación de ese ser inteligente, tan infinitamente bueno y sabio?" (DPE: 221)

El tipo escéptico humeano contempla, finalmente, las propuestas de sus predecesores con abierta desconfianza y poco disimulado sarcasmo. En efecto, en el último de los cuatro ensayos, la crítica se hace explícita contra el dogmatismo y estrechez de miras característicos de las otras "sectas de filosofía". La crítica se enfoca tanto contra la ambición de fundar en una idea o principio absoluto la felicidad humana, como contra la pretensión de exclusividad de ciertos métodos, los propuestos en cada caso para alcanzarla. Dichos intentos dejan por fuera, afirma el escéptico, nada menos que "esa amplia diversidad que la naturaleza ha perseguido en todas sus operaciones." (DPE: 225) Para el escéptico, lo que los "razonadores con prejuicios" no han tomado en cuenta es la riqueza de opciones para conseguir la felicidad, un repertorio que la naturaleza ha puesto a disposición del género humano: "¿No ven la amplia variedad de inclinaciones y propósitos que hay en nuestra especie, en la que cada hombre parece totalmente satisfecho con su propio modo de vida y consideraría la mayor infelicidad verse sometido al del vecino?" (DPE: 227)

Algunos podrían pensar que ciertas formas de filosofía se alzan sobre un terreno más firme y seguro, de tal manera que son capaces de trascender una mera actitud de perplejidad ante el pluralismo en los deseos y fines humanos. Sobre ello opina el escéptico: "Si podemos depender de algún principio de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos." (DPE: 231) A pesar de que no es posible determinar la objetividad absoluta de los valores, la naturaleza no ha sido negligente a la hora de ejercer su autoridad indirecta con relación a ese problema. Dicha autoridad se pone de manifiesto en algo que sí permanece constante pese a sus diversas manifestaciones culturales: la "estructura interna" que la misma naturaleza determina para todo ser humano.

Desde el punto de vista del escéptico retratado por Hume: "la disposición mental más feliz es la *virtuosa* o, en otras palabras, la que conduce a la acción y a la ocupación nos vuelve sensibles a las pasiones sociales, fortalece el corazón frente a los asaltos de la fortuna, somete las pasiones a una adecuada moderación, hace de nuestros sentimientos un entretenimiento para nosotros, y nos inclina más hacia los placeres de la sociedad y la conversación que hacia los de los sentidos." (DPE: 247) El talante virtuoso propuesto por el escéptico se configurará bajo la premisa de que "[e]l bien y el mal, natural y moral, son totalmente relativos a los sentimientos y afectos humanos" (DPE:247), y que de poco valdrán los intentos, basados en "máximas generales" (por cierto "tan en boga entre los razonadores especulativos", DPE: 253), de influenciar un curso fijado de antemano "por la constitución y el temperamento". Se trata de un curso dirigido, en cada caso, ya hacia el "honor y la virtud", o bien al vicio y la crueldad. (DPE: 249) Pese a lo anterior, Hume afirma que el arte y la filosofía, "el estudio y la aplicación", fortalecidos con el hábito, pueden ayudar a "reformular la mente e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones." (DPE: 253)

En los párrafos siguientes del ensayo, Hume vuelve a poner en boca del escéptico argumentos más bien críticos y pesimistas contra las posibilidades normativas de la filosofía, en especial contra sus intentos de encausar la moralidad y producir la virtud. Tales intentos “son demasiado sutiles y distantes como para tener un espacio en la vida común, o para erradicar cualquier pasión.” (DPE: 257) Según Hume, otro “defecto” de las reflexiones filosóficas es que su efecto autoritario se extiende por igual tanto a las “pasiones viciosas” como a las “virtuosas”, volviendo con ello a la mente “totalmente indiferente e inerte”. (DPE: 257)

“El escéptico” concluye con reflexiones un tanto desalentadoras: si bien la vida virtuosa, orientada por la práctica de la sociabilidad y la moralidad es la más digna del ser humano, ella no parece garantizar por sí sola la felicidad individual: “En una palabra, la vida humana se halla más gobernada por la fortuna que por la razón; ha de ser considerada más como un aburrido pasatiempo que como una ocupación seria; y se halla más influida por el humor particular que por principios generales.” (DPE: 275) De ahí también que, para el escéptico, la filosofía ofrezca la posibilidad, no por cierto de “[s]ometer la vida a una regla y método exactos”, pero sí al menos de contribuir al cultivo de temas que trascienden el estrecho círculo de la vida cotidiana, ésta misma se enriquece y se vuelve más atractiva con dicho aporte.

III. Ahora bien, con relación a la tarea de valorar el contenido de los ensayos en el contexto del pensamiento maduro de Hume, ejemplificado éste, sobre todo, en la postura naturalista y escéptica moderada, recomendada en la primera *Investigación* (cf., sobre otros rasgos de dicha posición, Rosales R.), cabe plantear que estos trabajos, en su conjunto, no representan, al contrario de lo que a primera vista podría creerse y en especial respecto de algunos de ellos, posiciones *totalmente* antagónicas a la filosofía general de su autor. En cada uno es posible encontrar, además de temas y preocupaciones de un interés que podría calificarse, tal vez, de puramente literario para Hume a lo lar-

go de toda su carrera filosófica (en particular su carrera como filósofo moral y ensayista con posteridad a la publicación del *Tratado*), otro importante grupo de elementos compartidos a un nivel más personal.

Entre tales elementos se destaca la apelación a la *naturaleza*, entendida ésta no solo como la condición primordial que condiciona biológicamente la supervivencia de las especies, sino también como el lugar de convergencia de impulsos, instintos o hábitos específicamente humanos que serán los determinantes para la interacción social. En distintos niveles y presentaciones, tal apelación forma parte por igual, como bien se sabe, de las tradiciones epicúrea, estoica y escéptica. (Cf. Moore para un estudio sobre la influencia de la tradición epicúrea en la filosofía moral de Hume, y Long sobre los orígenes de la fórmula estoica “vivir en armonía con la naturaleza”, de relevancia para la filosofía humeana.)

Pero no solamente el tema de la naturaleza resulta relevante para el contenido más positivo de los ensayos; otro tema fundamental es el de la *sociabilidad* inherente a la condición humana, sobre el que se insiste con mayor énfasis en el ensayo estoico. De hecho, el esfuerzo de Hume va dirigido en buena parte a cerrar, mediante el fomento de virtudes sociales como el humanitarismo, la generosidad, la gratitud, la laboriosidad, etc., la brecha entre los impulsos naturales, en especial el de la búsqueda incondicional y solitaria del placer, y las exigencias de la vida civilizada. (Cf. además Hume 1993: 161-2)

Así pues, no parece aventurado afirmar que de los cuatro ensayos humeanos puede destilarse una mixtura fuertemente ecléctica en sus ingredientes básicos. Quizá no es tanto que Hume se esconda conscientemente en cada uno de los personajes de los ensayos, como lo indica Tasset Carmona (en su introducción a Hume 1990: 57), sino lo que persigue es más bien, en efecto (como lo dice con acierto ese mismo autor), “afirmar la multiplicidad, la diversidad, la verdad respectiva de cada una de las posiciones”; se trata de reconocer que “[n]inguna posición es absoluta, ninguna, ni siquiera la que las niega todas. Así, pues, Hume está en los cuatro personajes, y no está en ninguno”. (Hume 1990: 57-8)

Sin duda es atendible también la idea de Peter Jones, en el sentido de que "la actitud mental descrita en el ensayo 'El escéptico' es precisamente la actitud de escepticismo moderado establecida en la primera *Investigación*." (1979: 179) Por cierto, las semejanzas de la filosofía humeana con la posición escéptica del cuarto ensayo son a primera vista notables, tanto que según una versión reciente el punto de vista escéptico "emerge como superior", precisamente por ser el que mejor explica "las deficiencias en los otros temperamentos" (cf. Williams: 85). Y sin embargo, gran parte de la intención detrás de los ensayos está movida por el deseo de cuestionar y relativizar los esquemas teóricos, a veces con aspiraciones de exclusividad, que cada tipo filosófico tiende a querer imponer sobre los otros.

IV. ¿Qué concepción de la filosofía se desprende entonces de las reflexiones y argumentos presentados en los cuatro ensayos? La idea humeana definitiva acerca de la filosofía se encuentra vinculada, como ya se indicó en la sección precedente, a un punto de vista más bien ecléctico acerca de la felicidad humana y los medios para alcanzarla. En lo que resta de esta sección se destacarán los rasgos centrales que convergen en dicha idea. En primer lugar, existe, en Hume, la fuerte tendencia a estimar la búsqueda de la felicidad como un propósito cuyas posibilidades de éxito no pueden relacionarse directamente con la reflexión filosófica de molde estrictamente racional, o más en concreto, de carácter apriorista e incluso de tendencia deductivista. Recuértese, sin embargo, que no es que Hume rechace *del todo* el uso de la razón respecto de la búsqueda de la felicidad. Lo que hay que entender es que sus esfuerzos van dirigidos, más bien, a poner en evidencia los límites naturales, por ende últimos, determinados por las pasiones y afecciones, que los 'argumentos artificiales' de los filósofos no pueden traspasar, en el sentido de constituirse, por sí mismos, en factores causalmente eficaces de los actos humanos.

No menos importante resulta, en segundo lugar, la presencia del concepto de 'moderación'. La idea humeana de la felicidad está marcada por una preocupación por el balance, por la armonía

física y psíquica del organismo humano. En este sentido, la noción de 'moderación' ocupa un lugar importante tanto en el contenido de los ensayos como en la idea de filosofía que de ellos se deriva. La moderación, fácilmente asociable con una postura escéptica moderada (como la explica Hume en la sección XII de la primera *Investigación*), se puede considerar, según lo expone Jones, desde tres puntos de vista: como condición para la comprensión y el conocimiento en general, como un medio para asegurar la comunicación y el poder de convicción, y como un factor cohesivo para la vida social y política (cf. los detalles en su 1979: 166-72, 179. Aquí se coincide básicamente con su interpretación).

Por ello, la moderación debe estar presente en una línea de continuidad que atraviesa tanto el funcionamiento orgánico particular, la vida cotidiana basada en la sociabilidad, y la más especializada reflexión filosófica. Una vida saludable sería, en este contexto de ideas, una en la que cada elemento necesario para la existencia, física o material y espiritual o intelectual no se propone como el único y superior, sino como uno que forma parte de un conjunto más variado y socialmente determinado. Efectivamente, en un grupo social, ciertos rasgos virtuosos pueden y deben ser mejor estimulados que otros, esto es, en la medida que contribuyan mejor a los propósitos previstos para el orden civil y la estabilidad política. En palabras de Peter Jones: "El hombre es esencialmente un ser social, y 'la fuente principal de ideas morales es la reflexión sobre los intereses de la sociedad humana'" (P. 171) Ilustrativa resulta también, en el marco del pensamiento político humeano, la siguiente acotación del mismo Jones: "Aunque su propio ideal era el de una *commonwealth*, Hume creyó necesario defender el "sistema regular de gobierno *mixto*" de su tiempo, mayormente debido a su perspectiva de que el exceso engendra exceso – no es un punto trivial que él estuviese muy atraído por las frases recientemente introducidas de 'balance comercial' y 'balance de poder', para denotar nociones adecuadamente moderadas." (P. 171-2)

En tercer lugar, la vida activa o práctica. Solamente desde ésta tiene sentido la práctica de la reflexión filosófica, es decir, en su versión moderada

o mitigada defendida por Hume. Esta vida común o cotidiana se constituye, en efecto, a partir de un conjunto de tradiciones, costumbres, prejuicios y prácticas culturales que es deber del auténtico filósofo fortalecer. La obtención de la felicidad, una meta para el filósofo en tanto que intelectual y ciudadano, está condicionada justamente por su participación social, de ahí que la verdadera filosofía, purificada con una dosis de saludable pirronismo, reconozca “que no hay un punto arquemídeo fuera de la vida común como un todo, desde el que [dicho pirronismo] pueda ser certificado o criticado. Entonces, no tenemos otra alternativa que *usar* los prejuicios y costumbres de la vida común como un marco para entender lo real, sin garantía de que entenderemos las cosas como realmente son.” (Livingston 1984: 31. Este autor ha trabajado extensamente el tema de la “vida común” en Hume.)

Vista más positivamente y *en cuarto lugar*, la filosofía es una actividad a la que valdría dedicar tiempo y esfuerzo no sólo porque es (como provocativamente lo pone Hume en boca de su protagonista escéptico) una de las ocupaciones “más entretenidas en las que posiblemente podría emplearse la vida” (DPE: 277), sino una ocupación tal que, practicada en su modalidad “verdadera”, en el sentido de la primera *Investigación*, puede servir de herramienta crítica contra los excesos, incluso proclives a la autodestrucción, a los que la misma naturaleza humana puede conducir. En efecto: dogmatismo, fanatismo, superstición y entusiasmo se constituyen, sea en los campos de la política o la religión (principal aunque no exclusivamente), en los enemigos de las mejores inclinaciones naturales con las que se puede contar para garantizar la cohesión y un grado mínimo de civilización en una sociedad. Recuérdese, en ese sentido, la fuerte crítica de Hume contra los instigadores de “facciones” políticas, éstas representan una “mala hierba” difícil de extirpar una vez que arraiga en un estado. (Cf. Hume 1994: 43-4)

Nótese cómo, a partir de lo planteado anteriormente, en el pensamiento de Hume se efectúa una significativa transición, se trata de aquella que va de un interés puramente individual en la filosofía (característico del impulso fundacionista

cartesiano en el juvenil *Tratado de la naturaleza humana*), a una concepción que acentúa el interés mayormente social de la actividad filosófica: se trata de un cambio muy importante de rumbo en virtud del cual las metas filosóficas personales del filósofo aislado (de los tipos ‘estoico’ y ‘platónico’ en sus manifestaciones extremas), deben ceder su lugar a un propósito cognitivamente menos ambicioso pero humanamente más noble, el del fortalecimiento de los lazos sociales y la benevolencia en general. En efecto, en dicho propósito está implícita una apología del noble vínculo de la solidaridad, éste se fundamenta, a su vez, en la aceptación y respeto de un marco cultural (básico para la vida en común) compartido con sus semejantes. Como lo recuerda Annette C. Baier: “Sea o no que estén de acuerdo con él [e.d., con el practicante de la filosofía – A.R.R.], todos [en su grupo social – A.R.R.] están guiados por los mismos principios, por experiencia, hábito y las mismas costumbres generales de formación de creencias.” (1991: 4)

Justamente, debido a que la experiencia compartida con sus semejantes funge como un imperativo de racionalidad sobre la especie es que el filósofo debe considerar, con desconfianza y ojo crítico, cualquier intento de reconstruir, de un modo puramente especulativo (‘metafísico’ en su connotación negativa para Hume) y desligado de toda práctica, los fundamentos mismos de la sociabilidad, entre ellos, principalmente, el de la moralidad. Por eso es que, además, desde el punto de vista de Hume, las versiones extremas de los cuatro tipos filosóficos no posibilitan un auténtico acercamiento ‘natural’ –es decir, balanceado– a la felicidad.

Ni el epicúreo con su tendencia a la búsqueda de placeres y deleites, y con la concomitante despreocupación del contexto social de deberes y responsabilidades; ni el estoico con sus arrebatos metafísicos, ajenos a la experiencia compartida; ni el platónico con sus inquietudes místicas e intentos de someter las inclinaciones naturales a los dictados de principios fundados trascendental o sobrenaturalmente; en fin, ni siquiera el escéptico (el tipo filosófico que más parece acercarse al ideal filosófico y cívico que tiene en mente Hume) con su acentuado pesimismo respecto del

valor de la razón y la filosofía, pueden concretar plenamente las expectativas previstas por Hume para la filosofía.

Porque, incluso aceptando la interpretación de Donald Livingston (1998: 98), en el sentido de que el discurso del escéptico es uno que versa, de modo primordial, sobre los límites de teorías filosóficas acerca de la felicidad, queriendo asumir con ello una postura de autoconocimiento superior al alcanzado por las perspectivas rivales, lo cierto es que el punto de vista escéptico no colma totalmente aquellas expectativas humeanas respecto de la filosofía. El que la perspectiva escéptica pueda considerarse privilegiada, en vista de que es la primera que hace de la felicidad un problema digno de indagación filosófica, en vez de proponer su propia vía exclusiva (según también Livingston 1998: 99), no la haría menos susceptible de sucumbir ante el dogmatismo y rigidez de las otras "sectas" filosóficas.

En realidad, puede decirse que las expectativas humeanas mencionadas con antelación, coinciden con una visión a la vez más modesta y más ambiciosa de la filosofía, una combinación en extremo difícil de extraer de los cuatro estilos de vida propuestos, al menos en su presentación pura. Se trata, en definitiva, de una concepción fundada en la consciencia de la medida, la moderación, así como de la esterilidad y carácter banal del dogmatismo metafísico y moral, tanto en lo que atañe a los resultados de la investigación filosófica, como al medio interpuesto para su consecución: la razón misma.

Según Hume, la razón debe aceptarse, precisamente, como un instrumento 'natural', uno que puede cumplir cabalmente, es decir, cuando no se la constriñe a rendir más allá de sus propias fuerzas, una doble y central función. En primer término, una que es *crítica* de las creencias y argumentos de la "metafísica falsa y adulterada". Sobre todo, de aquella forma de metafísica que pretende saltarse los límites humanamente posibles del conocimiento, al punto de sentar principios inmovibles para la consecución de la felicidad. En segundo término, la razón debe ejercer sobre sí misma la *autocrítica*, en cuanto que debe recordar siempre tanto las raíces sociales y empíricas de sus propuestas, así como los impul-

sos pasionales, desencadenantes de la acción y respecto de los cuales debe servir de mediadora. (Sobre la relación razón/pasión en la filosofía política y moral de Hume, cf. la excelente introducción de Henry Aiken en Hume 1948, especialmente la p. xxv.)

El auténtico filósofo debe recordar siempre dichas raíces y dichos impulsos: a partir de ellos surge su disciplina, a su fortalecimiento y cuidado deben estar dirigidos, en última instancia, sus esfuerzos intelectuales. ¿Cómo podría aquél contribuir a dicha tarea? En la segunda *Investigación* (1751) Hume es muy claro al respecto. Su aporte puede concretarse instando, por ejemplo, al cultivo de aquel "*sentimiento humanitario*", uno que está "en favor de la felicidad del género humano" y que se resiente por su desdicha, y alentando aquellas cualidades que más que otras merecen "la simpatía y aprobación del género humano", es decir, "la beneficencia y el humanitarismo, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra especie." (Hume 1993: 173, 41) Así, en conclusión, la "*manera filosófica de vivir*" propugnada por Hume, y como bien la ha caracterizado Carlos Mellizo (en su prólogo a Hume 1993: 21), consiste en una "existencia pacífica presidida por una disposición afable, moderación en todas las pasiones, capacidad de afecto, alegría en la amistad y ardor en el estudio." La naturaleza misma, ya lo advertía Hume en la primera *Investigación*, "ha establecido una vida *mixta* como la más adecuada a la especie humana (...) 'Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre.'" (1980: 23)

Lo interesante en todo esto es el siguiente resultado, uno que se deriva del examen de los cuatro modos de vida: pareciera que la capacidad de desempeñar auténticamente la actividad filosófica supone, para Hume, la aceptación incondicional de las mismas demandas cívicas y morales que son requisito para una vida feliz en el caso del ciudadano privado. No obstante, la relación inversa es más problemática: el ciudadano virtuoso que lleva una vida moderada y balanceada —tanto como intelectualmente ecléctica—, y que además

tiene siempre en cuenta la posibilidad de promover las cosas útiles y beneficiosas para sus semejantes, no necesita de modo imprescindible de la práctica filosófica. Esta última, cuando se asume legítimamente desde la práctica de la virtud ciudadana, puede ser un elemento que haga descolgar más a dicha virtud, aunque posiblemente no será capaz de brillar nunca, o por lo menos no del todo, con luz propia.

A partir de lo anterior puede derivarse, sin duda, una concepción controversial del trabajo filosófico. Según ella, dicho trabajo no parece mantener los rasgos privilegiados que algunos podrían desear atribuirle. Sin embargo, un resultado más importante de las reflexiones de David Hume sobre la relación entre el tema de la felicidad y la naturaleza de la filosofía (o por lo menos, el que se desea enfatizar más al cierre de este ensayo), apunta a otro campo temático no menos polémico: a la necesidad de que la filosofía asuma, en el marco preestablecido de relaciones sociales y valores culturales, una labor de auto-crítica constante y honesta con respecto a sus objetivos y aspiraciones.

Bibliografía

- Baier, Annette C. (1991) *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge/Mass. & London: Harvard University Press.
- Hume, David. (1948) *Hume's Moral and Political Philosophy*. Ed. with an Introd. by H. D. Aiken. New York: Hafner Press.
- _____ (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Trad., prólogo y notas de J. De Salas Ortueta. Madrid: Alianza.
- _____ (1990) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición bilingüe. Int., trad. y notas de J. L. Tasset Carmona. Barcelona: Anthropos. [También aparece citado en el texto como: DPE]
- _____ (1993) *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad., prólogo y notas de C. Mellizo. Madrid: Alianza.
- _____ (1994) *Ensayos políticos*. Trad. De C. A. Gómez. Madrid: Tecnos, segunda edición.
- Long, A. A. (1991) "The Harmonics of Stoic Virtue". En: H. Blumenthal and H. Robinson, Eds. *Aristotle and the Later Tradition (Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume 1991)*. Oxford: Clarendon Press, 97-116.
- Jones, Peter. (1979) "'Art' and 'Moderation' in Hume's Essays". En: D.F. Norton, N. Capaldi and W.L. Robison, Eds. *McGill Hume Studies*. San Diego: Austin Hill Press, 161-80.
- Livingston, Donald W. (1984) *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- _____ (1998) *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Moore, James. (1995) "Hume and Hutcheson". En: M.A. Stewart and J.P. Wright, Eds. *Hume and Hume's Connexions*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 23-57.
- Rosales R., Amán. (1997) "La relación entre naturalismo y escepticismo en el pensamiento de David Hume", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXXV, No. 85, 67-73.
- Streminger, Gerhard. (1995) *David Hume: Sein Leben und sein Werk*. Paderborn: Schöningh.
- Williams, Christopher. (1999) *A Cultivated Reason. An Essay on Hume and Humeanism*. University Park: The Pennsylvania State University Press.