



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Licenciatura en Filosofía

La simpatía y las otras mentes en David Hume

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Presenta:

Luis Silva Díaz Guerrero

Dirigido por:

Dr. José Miguel Esteban Cloquell

Centro Universitario

Santiago de Querétaro, Qro. México

Septiembre, 2019



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía

La simpatía y las otras mentes en David Hume

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Presenta:

Luis Silva Díaz Guerrero

Dirigido por:

Dr. José Miguel Esteban Cloquell

Dr. José Miguel Esteban Cloquell
Presidente

Firma

Dr. Eduardo Manuel González de Luna
Secretario

Firma

Dr. Mauricio Ávila Barba
Vocal

Firma

Mtro. Jorge Vélez Vega
Suplente

Firma

Mtra. Yazmín Elena Hernández Tiznado
Suplente

Firma

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad

Centro Universitario
Santiago de Querétaro, Qro. México
Septiembre, 2019

—En primer lugar, todos los filósofos de los que he oído hablar son hombres.

Creo que todos los hombres viven en su propio mundo.

A mí me interesa más el mundo de verdad.

El mundo de flores y animales y niños que nacen y crecen.

Esos filósofos tuyos hablan constantemente del ser humano y ahora me hablas otra vez de

un ~~tratado~~ sobre la naturaleza humana”.

Pero tengo la sensación de que ese “ser humano” es un hombre de mediana edad.

Al fin y al cabo, la vida empieza con el embarazo y el parto.

Me parece que ha habido demasiado pocos pañales y llantos de niños hasta ahora.

Quizás también haya habido demasiado poco amor y amistad.

—Evidentemente tienes toda la razón.

Pero quizás precisamente Hume fuera un filósofo que pensaba de otra manera.

Él, más que ningún otro, parte del mundo cotidiano.

Creo además que Hume tiene fuertes sentimientos sobre cómo los niños perciben el mundo.

El mundo de Sofía

ÍNDICE

Resumen/ Palabras clave	3
Summary/Key words	4
Agradecimientos	6
Introducción	7
Capítulo I. El problema filosófico de la simpatía	17
1.1. Combate entre razón y pasión	18
1.2. Egoísmo y benevolencia	22
1.3. El pensamiento filosófico de la simpatía	28
1.4. El problema de la existencia de otras mentes en la simpatía de David Hume	30
Capítulo II. Acerca de la mente	34
2.1. Influencias de Locke, Hutcheson y Newton	35
2.2. Contenidos de la mente en David Hume	43
2.2.1. Impresiones e ideas	45
2.2.2. Impresiones e ideas simples y complejas	50
2.2.3. Imaginación	52
2.3. Identidad: objetos externos y personal	55
2.3.1. La identidad de los objetos externos	55

2.3.2. La identidad personal o idea del yo	57
2.4. Consideraciones sobre los contenidos de la mente	59
2.5. El problema del yo en la existencia de otras mentes	63
Capítulo III. Principio de simpatía	65
3.1. Naturaleza humana	66
3.2. Pasiones y su principio de simpatía	71
3.2.1. Principio de simpatía	82
3.2.2. El mecanismo del principio de simpatía	86
3.2.3. Hacia la complementariedad de los procesos en la simpatía	92
3.3. Otras aproximaciones hacia la simpatía	94
Capítulo IV. La comunicación de sentimientos entre lo natural, lo artificial y la ficción	104
4.1. El espectador en los juicios morales	105
4.2. Vivir en la ficción	112
Conclusiones: De la existencia de otras mentes al yo en la simpatía	119
Bibliografía	147

Que se satisfaga tú pasión por la ciencia, pero que tú conciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y a la sociedad [...]. Sé filósofo; pero, en medio de toda tu filosofía, sé hombre.

David Hume

Resumen

Para David Hume las experiencias y la vida cotidiana, en la que los hombres se relacionan, resultan el espacio privilegiado desde el cual se infieren principios de la Filosofía (THN SB: Int. XXIII /FD 41). Refiere una tendencia que permite la comunicación y recepción de los sentimientos (THN 2.1. 11 SB: 317 /FD 439), del yo con otras mentes, una inclinación que, además, ha de ser natural e independiente de la razón (cfr. THN 2.3.3. SB: 415 /FD 560-562) que denominó el “principio de la simpatía” o comunicación de sentimientos y pasiones (THN 3. 3. 2. SB: 785 /FD 592).

Se trata de abordar una línea de investigación sobre el origen, funcionamiento e implicaciones del “principio de simpatía” en el que se identifica el problema de la existencia de otras mentes como el “más vivo de los objetos”; comprende “un ser racional y pensante” e “igual” que el yo, que comunica “todas las acciones de su mente”, “sentimientos y afecciones” además “permite que se perciban las emociones que causa” (THN 2.2.4 SB: 353 /FD 484-485).

En la obra de Hume se encuentran presupuestos fundamentales de la naturaleza humana para explicar el “principio de simpatía”, a saber: la semejanza del yo con las otras mentes (THN 2.1.11. SB: 318-319 /FD 441, 442, 443), operativa y pasional (THN 3.3.1. SB: 575-576 /FD765); esta semejanza constituye la base de la comunicación de sentimientos. La excitación de las pasiones (THN 2. 2.4. SB 353 /FD 484-485). La apertura del yo por su fuerza y vivacidad (THN 1.3.8. SB: 98 /FD 165) mediante la imaginación.

Son objetivos del presente estudio analizar el “principio de simpatía”: por una parte, como una inclinación natural a comunicar lo que le permite constituirse como la cualidad humana más notable (THN 2.1. 11 SB: 316 /FD 439) y no ser indiferente a las afecciones

de las otras mentes; por otro lado, como un mecanismo de la mente que convierte una idea en impresión por medio de la imaginación (THN 2.3.6. SB: 427 /FD 576); finalmente, el resultado de esta comunicación de pasiones será el sentimiento moral (THN.3.3.1. SB: 577 FD/ 767), base de la sociedad.

En este contexto, la tesis que se sostiene de la obra de David Hume es la existencia de "otras mentes" por el "principio de simpatía".

Palabras clave: Simpatía. Yo. Otras mentes. Pasiones. Sentimiento moral.

Summary

For David Hume the experiences, the daily life of human-beings interact, is the privileged place from which infer the principles of philosophy (THN SB: Int. XXIII /FD 41). It means a mark that allow the communication and reception of the sentiments (THN 2.1. 11 SB: 317 /FD 439), of self and other minds, a natural inclination and independence of reason (THN 2.3.3. SB: 415 /FD 560-562) that named the "principle of sympathy" or communication of sentiments and passions (THN 3.3. 2. SB: 785 /FD 592).

The study is going on a line of investigation of the beginning, grounds and implication of the "principle of sympathy" which related with the problem of existence of other minds like "the most vivid object", it comprises to: "A rational and thinking being" and "the same" as the self, which communicates "all the actions of his mind", "feelings and affections" also "allows the emotions it causes to be perceived" (THN 2.2.4 SB: 353 / FD 484-485).

In Hume's work is the fundamental presuppose of human nature that explains the "principle of sympathy": the similarity of the self with the other minds (THN 2.1.11. SB: 318-319 /FD 441, 442, 443), operational and passionate (THN 3.3.1. SB: 575-576 / FD765); this similarity forms the basis of the communication of feelings. The excitement of the passions (THN 2. 2.4. SB 353 / FD 484-485). The opening of the self by its strength and vivacity (THN 1.3.8. SB: 98 / FD 165) through imagination.

The achievements of this work are to analyse the "principle of sympathy": in one hand, how a natural inclination to communicate sentiments allows set up like the most remarkable human quality (THN 2.1. 11 SB: 316 /FD 439) and not be indifferent to the affections of the other minds; on the other hand, as a mechanism of the mind that converts an idea into impression through imagination (THN 2.3.6. SB: 427 / FD 576); finally, the result of this communication of passions will be moral sentiment (THN.3.3.1. SB: 577 FD / 767), the bases of society.

In this way, the thesis supports that in Hume's work allow understand the existence of the "other mind" by the "principle of sympathy".

Keywords: Sympathy. Others minds. Passions. Moral sentiment.

Simpatía. Yo. Otras mentes. Pasiones. Sentimiento moral.

Agradecimientos

Agradezco las enseñanzas y el apoyo del Dr. José Miguel Esteban, de mis profesores y sinodales. A mis abuelos que han partido, Andrés y Gloria, por siempre apoyar mi amor al estudio; asimismo, el cariño de mis abuelos Vicky y Luis que siguen conmigo. Sobre todo a mis padres, Esperanza y José Luis, que siempre estuvieron presentes en mis épocas de frustración durante la licenciatura y la elaboración de la tesis. Así como alentarme en mi pasión por la filosofía; en el caso de mi madre, también por su apoyo académico. A mi familia. A Maciel, por su compañía.

Introducción

A cualquier parte donde vayamos, sobre cualquier cosa que reflexionemos o conversemos, todo se nos presente también bajo el aspecto de la felicidad o de la miseria humana y excite en nuestro corazón un movimiento simpático de placer o de desasosiego.

David Hume

David Hume (1711-1776) fue reconocido, desde Husserl y Livingston, como pionero, al preguntarse por el propio carácter de la filosofía y en su interrogación al hombre sobre su propia naturaleza. La obra humeana constituye un giro del pensamiento filosófico que provocó continuar sobre la línea de sus análisis como Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, A.J. Ayer, J.L. Mackie y Bernard Williams, entre otros; asimismo, se encuentran aquellos que buscan respuestas a sus interrogantes, por ejemplo Immanuel Kant, Edmund Husserl, Donald Davidson y John Rawls.

La Hume Society y sus publicaciones Hume Studies han impulsado en la actualidad el interés por la obra del filósofo. Sin embargo, las traducciones a otras lenguas escasean. Su difusión en países de habla hispana, como señala Ángela Calvo de Saavedra (2012):

“[...]cobra especial relevancia en el horizonte del desafío de pensar en español, lengua en la cual –a pesar de apreciarse un despertar del interés por Hume– aún no disponemos de suficiente bibliografía que motive la conversación y el debate sobre sus planteamientos”.

En México, Juan Andrés Mercado (2002) indica esa escasez de la obra de Hume en español, lo cual corrobora Carmen Silva (2008):

Coincido con el autor en que es muy pobre la bibliografía en castellano sobre este tema específico (creencias) y fundamental de la filosofía de Hume; me atrevería a decir que no sólo sobre el tema en particular, sino también sobre la filosofía humeana en general, encontramos poca bibliografía en nuestro idioma. (p.234)

El planteamiento sobre la simpatía se mantiene en los campos clásicos de la política, economía¹, moral, ética y estética, ya sea para recuperar o cuestionar a la filosofía

¹ Amartya Sen (1987) afirma que existe una deficiente interpretación de la obra de Adam Smith y el abandono de sus planteamientos sobre los sentimientos y comportamientos, lo cual corresponde a la misma distancia que opera hoy en día entre economía y ética (p.44). Sen plantea que la economía moderna se rige por un supuesto comportamiento racional que

humeana. Con respecto al uso conceptual de la simpatía en Hume, se identifica que, en la mayor parte de los estudios, se retoma en su descripción y generalidad. Por otra parte, desde la perspectiva epistemológica se encuentran análisis e interpretaciones sobre la experiencia, el “mundo externo” o real y el principio de asociación, entre otros. Sin embargo, son escasos aquellos estudios que asumen un análisis puntual y de mayor profundidad sobre la propia simpatía.

Por su parte, Annette C. Baier (1991) señala que el Tratado de la Naturaleza Humana de Hume tendría que entenderse como la conjunción de propuestas que aluden a un ser social analizado desde tres perspectivas: como sujeto de conocimiento, como sujeto que se relaciona con otros y como sujeto que forma parte de una comunidad. Desde esta interpretación se retoma, de forma central, la simpatía. Entre los estudiosos de la obra humeana y la simpatía se encuentra Richard Rorty (1989), quien plantea el “progreso moral” como una simpatía ampliada: la habilidad para identificarse con otras personas, independientemente de su religión, cultura, etnia e incluso de otras localidades del mundo.

se identifica mediante dos métodos: se trata de la consistencia de elección en el marco de la función de utilidad y el de la maximización del interés propio, bajo el marco de la racionalidad egoísta. En este contexto, analiza la valoración económica y la filosofía moral a partir de la situación que presenta la llamada economía del bienestar en la teoría económica moderna. Advierte que la presencia de la ética en la economía moderna ha implicado separar la economía del bienestar. Plantea que en el comportamiento de la teoría económica, basado en elementos del actuar egoísta y en el logro social sobre la utilidad como principio de la moral, podría dirigirse por un nuevo espectro desde éticas que se establecieran sobre la comprensión hacia los otros o del compromiso con variadas causas o con esquemas de actuación específicos.

Además de otros modelos de comportamiento en los cuales la lealtad estuviera basada en la importancia instrumental de ese actuar individual o grupal. Recupera de Adam Smith la importancia de las “reglas de conducta” sobre las cuales una vez que se fijan en la mente a través de la reflexión habitual son de utilidad para corregir una situación específica. De tal manera, la ética instrumental en la moral social se presentaría en la productividad de la empresa, relaciones industriales y en otras de carácter económico. Ambas, economía y ética, lograrían beneficiarse (p. 103-105).

En estudios recientes, resulta significativo identificar a aquellos que reivindican a Hume como teórico social; se enfatiza en que el “principio de simpatía” se encuentra en la base de esta filosofía social y moral, a saber: Christopher J. Berry (1997) y Knud Hakonsen (1996), quienes abordan la tradición de la ley natural de Hume y sus contemporáneos escoceses. Christopher J. Finlay (2007), por su parte, se centra en el contexto social de los temas humeanos; Russell Hardin (2007), quien llama a Hume precursor de la “Austrian Social Theory”, alude a la racionalidad estratégica y la cooperación. Entre otros hallazgos compara las aportaciones de Hume frente a Hobbes. Otros estudiosos en el campo de las ciencias sociales, como Ana Marta González (2006, 2009) vinculan el pensamiento de Hume sobre la razón práctica a la filosofía moral en el que plantean el paradigma evolutivo-naturalista como uno representacional-práctico. A fin de cuentas, se abre una línea filosófica de lo social que cobra mayores adeptos.

Según Lecaldano (cfr. Ordieres, 2013) se identifican tres interpretaciones de la obra de David Hume, a saber: la escéptica, la psicologísta y la naturalista.

La más conocida es la escéptica, defendida por Kant y Thomas Reid, que sostienen que Hume llevaría a sus máximas consecuencias el empirismo de Locke y Berkeley, o bien a un callejón sin salida. La otra interpretación, la psicologísta resalta el carácter experimental del escocés y, por último, la interpretación naturalista, liderada por N.K. Smith, sostiene que: “[...] las convicciones [...] las creencias y los juicios morales que no pueden ser justificados por medio de la razón humana, si lo puede [sic] ser en base [sic] al sentimiento y a las inclinaciones naturales del hombre.” (Ordieres, 2013, p.15). La primera interpretación ha dado lugar a que el problema de las “otras mentes” no se resuelva, mientras que la última permite indagar sobre ello. En esta línea de interpretación también se encuentran Gartner, Kerry Skinner, Galen Strawson y Barry Stroud (1986). Este último

afirma que: “La primacía de la naturaleza —de la imaginación o la pasión— sobre la razón, es el punto clave que yace en el fondo de la teoría naturalista, no cartesiana, de Hume” (p. 361).

Resultan centrales a la interpretación naturalista la explicación genética en la que se fundamenta la filosofía de David Hume: “Comprendemos los pensamientos, creencias, sentimientos, acciones y reacciones humanos cuando comprendemos su origen, mirando cómo la naturaleza de la experiencia humana y las propiedades primitivas de la mente se combinan para producirlos” (Stroud, 1986, p. 326). En otros términos, con base en el razonamiento experimental —hechos y existencias— y naturalista, David Hume da cuenta de sus resultados filosóficos (Stroud, 1986, p. 320). Desde esta perspectiva naturalista y explicación genética se pretende analizar el “principio de simpatía” y las “otras mentes”.

Ahora bien, el proyecto en el que incursiona Hume versa sobre la naturaleza; trata de categorizar a la filosofía como ciencia humana, de carácter empírico, de las operaciones de la mente, la geografía mental, para así descifrar sus efectos en los pensamientos, sentimientos y acciones.

David Hume señala en el Tratado de la naturaleza humana que se conducirá mediante la “observación cuidadosa de la vida humana”; asume que en las relaciones sociales cotidianas se da la filosofía, el ámbito social donde interactúan los hombres, el espacio de las “experiencias” desde el cual se posibilita, entre otras, la inferencia de “principios” (THN SB: Int. XXIII /FD 41). Ellos resultan “generalizaciones empíricas” que describen los procesos mentales y los sentimientos. Uno de los “principios” de la naturaleza humana que descubre corresponde a la simpatía o comunicación de sentimientos y pasiones (THN

3. 3. 2. SB: 785 /FD 592). Resulta, entonces, un “principio de las afecciones del yo” con las “otras mentes”².

Se trata de abordar una línea de investigación sobre el origen, funcionamiento e implicaciones del “principio de simpatía” en el que se identifica el problema de la existencia de “otras mentes”³, que se define como el “más vivo de los objetos”; comprende a “un ser racional y pensante” e “igual” que el yo, que comunica “todas las acciones de su mente”, “sentimientos y afecciones”. Además “permite que se perciban las emociones que causa” (THN 2.2.4 SB: 353 /FD 484-485).

² Jean Jacques Rousseau y David Hume comparten razonamientos sobre la identidad personal y la inferencia: “Existo [...] he aquí la primera verdad que se me impone y la cual estoy obligado a sentir [...]. ¿Tengo un sentimiento propio de mi existencia o la siento sólo por mis sensaciones? He aquí mi primera duda, que es, hasta el presente, imposible de resolver”. Según Levi-Strauss al plantear Rousseau el origen de la desigualdad se fundamenta esta duda en una concepción de la humanidad, al colocar primero a la vida y después a los hombres.

Para Rousseau, la piedad emana de la identificación con otro humano: un ser viviente como otros, desde el momento en que está vivo. El hombre inicia por experimentarse como idéntico a sus semejantes. Esta primera experiencia primitiva no se olvida, aun cuando tenga que adaptarse a otros medios (Cfr. Levi-Strauss, 2008). Aprendió a distinguirse en la diferencia con otros: la animalidad según la especie, la humanidad de la animalidad, el yo de los otros yoes. La aprehensión global de los hombres y de los animales como seres sensibles, en la que consiste la identificación precede a la conciencia de las oposiciones: primero entre propiedades comunes; solamente después entre humano y no humano:

De suerte que el pensamiento de Rousseau se constituye por dos principios: el de la identificación con otro, y aun el más “otro” de todos los otros, así fuese un animal, y el del rechazo de la identificación consigo mismo, es decir el rechazo de todo lo que puede hacer al yo “aceptable”. Estas dos actitudes se completan, y la segunda incluso fundamenta la primera: en verdad, no soy “yo”, sino el más débil, el más humilde de los “otros”. Tal es el descubrimiento del otro” (Levi-Strauss, 2008: 42).

Entonces el yo y el otro, se emancipan de un antagonismo en el que recuperan su unidad. Una alianza original contra una sociedad enemiga del hombre, y que el hombre se siente tanto más presto a recusar cuanto que Rousseau, busca cómo eludir las insoprtables contradicciones de la vida civilizada (Cfr. Levi-Strauss, 2008)..

³ Cfr. Silva, L. (2019a). *La simpatía y las otras mentes en David Hume*, ponencia presentada en Coloquio Nacional de Tesistas de Filosofía y Humanidades. 8 al12 de abril. Monterrey, Nuevo León, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

En esta línea, el objetivo del estudio consiste en conocer y analizar el “principio de la simpatía” a través de las siguientes vertientes:

- La simpatía, como mecanismo, se rige por los principios de la mente, lo cual permite transformar una idea en impresión por medio de la imaginación (THN 2.3.6. SB: 427 /FD 576); es esta última la que no solo forma, une o separa ideas, sino además produce impresiones de reflexión (pasiones) y creencias ficticias.
- La simpatía constituye la cualidad humana más notable por su inclinación natural a comunicar (THN 2.1. 11 SB: 317 /FD 439) y no ser indiferente a las afecciones de las otras mentes.
- El resultado de la comunicación de pasiones es el sentimiento moral (THN 3.3.1. SB: 579 /FD 769), fundamento de la sociedad.

Las preguntas que se plantean en esta investigación son:

¿Cuál es el origen de la simpatía? ¿Qué papel juega en la naturaleza humana? ¿Cómo opera? ¿Qué papel desempeña el “principio de simpatía” en el yo? ¿Cómo percibe el yo que el objeto de la pasión no es él sino la otra mente? ¿Se trata de las pasiones del yo con las otras mentes y no de un desplazamiento de las afecciones desde éstas últimas? ¿Cuál es el campo de acción de la simpatía? ¿Cuáles son las consecuencias de la comunicación de sentimientos? ¿Se diferencian los vínculos sociales de la simpatía? ¿La simpatía opera en el terreno de lo artificial y la ficción?

Para dar cuenta de las preguntas, la hipótesis de trabajo del presente estudio es que, en la obra de Hume, por el Principio de simpatía son causas de la existencia de otras mentes su semejanza con el yo y la vivacidad de las pasiones que en éste provocan.

En términos metodológicos, el presente estudio realiza un análisis sincrónico de la explicación genética en la que se fundamenta el pensamiento filosófico del “principio de

simpatía” en David Hume. Se aborda de manera central el denominado Tratado de la naturaleza humana (THN), 1739, (Libro I: Del entendimiento; Libro II: De las pasiones; Libro III: De la moral). Además se revisa el conjunto de la obra humeana y algunos de sus intérpretes sobre la cuestión de este “principio”.

En este contexto se han diseñado diversos trayectos que permitirán argumentar y desarrollar la tesis bajo la siguiente estructura:

Capítulo I. El problema filosófico de la simpatía. David Hume elabora los fundamentos de su proyecto sobre la naturaleza humana en medio de dos polémicas incesantes a las que cuestiona; por una parte, el “combate entre pasión y razón”, que había llevado a privilegiar a esta última, lo cual le resulta una falacia a la que contrapondrá argumentos que se sintetizan en su célebre frase: “la razón es y debe ser, sólo esclava de las pasiones” (THN 2.3.3. SB 415 /FD 561). Por otra parte, en el terreno de la pasión, se dirime la discusión entre el egoísmo y la benevolencia, entre el vicio y la virtud. Para Hume, el egoísmo no se comparte, porque resulta variable entre los hombres y ellos a su vez gozan de una “limitada generosidad”. Del campo de la benevolencia se había desprendido la simpatía como pasión. Grosso modo se señalan algunos de estos planteamientos que llevarán a Hume a delimitar las pasiones y su “principio de comunicación”. Finalmente, se expone la línea base sobre el problema de la existencia de las otras mentes en la simpatía de David Hume.

Capítulo II. Acerca de la mente. Presenta las influencias de Locke y Hutcheson sobre las percepciones en la filosofía de Hume, así como el método de Newton y la Teoría de las Ideas. El planteamiento de Hume sobre el origen de las percepciones en la mente permite discernir su contenido entre impresiones de sensación e ideas, simples y complejas, además de impresiones de reflexión (pasiones). Asimismo, las acciones como ver, amar y pensar, entre otras. Destaca la imaginación como facultad de la mente, puesto que constituye la

fuerza que asocia impresiones e ideas. Se refiere la discusión sobre la identidad de los objetos y la identidad personal como analógicas. Del mismo modo, se presentan consideraciones sobre los contenidos de la mente a las que aluden diversos autores. Al final se expone qué entiende Hume por el “yo” y se pregunta sobre la existencia de las “otras mentes”.

Capítulo III. El “principio de simpatía” de David Hume. Plantea su propuesta filosófica como ciencia de la naturaleza humana a partir de la cual las pasiones son las fuerzas que mueven a la acción y comprenden las emociones, sentimientos y deseos. En este marco, cobran singular importancia las impresiones de reflexión o pasiones: violentas y serenas, directas e indirectas. Entre estas últimas, el orgullo y la humildad, el amor y el odio. Se destaca que la comunicación de estas afecciones es por el “principio de simpatía” entre el “yo” y las “otras mentes”. Esta tendencia caracteriza la cualidad humana más notable, y opera bajo los principios de la mente en la conversión de una idea en impresión de reflexión (pasiones) por la fuerza de la imaginación. Se discierne si estos dos procesos, como cualidad y mecanismos, son complementarios en la obra de Hume. Al final del apartado se exponen los planteamientos de la simpatía en Richard Rorty, Paul Singer y Jeremy Bentham.

Capítulo IV. La comunicación de sentimientos entre lo natural, lo artificial y la ficción. Refiere a la simpatía como central para la moral humeana, que explica la mayor parte de nuestras pasiones y decisiones morales. Así, las acciones y afecciones del “yo” y de las “otras mentes” en la vida cotidiana conforman los sentimientos morales (naturales) y entre otros la justicia (artificial). Así también en la “imitación” de la realidad (ficción) como en las artes escénicas.

Conclusiones. De la existencia de “otras mentes” al “yo” en la simpatía, se realiza una recapitulación sobre la tesis y los argumentos desarrollados a lo largo del estudio sobre la existencia de las “otras mentes” por el “principio de simpatía”. Finalmente, se señalan algunas líneas para posteriores pesquisas de la simpatía que, si bien son vastas y diversas, se consideraron aquellas relacionadas con los animales no humanos y las neuronas espejo, así como con la economía.

Para Hume, la simpatía desempeña un papel relevante en la filosofía de las pasiones, como uno de sus principios, y en la filosofía moral, al tratarse de un asunto de sentimientos. Ahora bien, colocar el acento de la simpatía en las otras mentes configura la impronta de su existencia en el propio yo.

CAPÍTULO I

El problema filosófico de la simpatía

Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de esta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes.

David Hume

En este capítulo David Hume elabora los fundamentos de su proyecto sobre la naturaleza humana en medio de dos polémicas incesantes en las que interviene; por una parte, el “combate entre pasión y razón” que había llevado a privilegiar a esta última, lo cual le resulta una falacia a la que contrapondrá argumentos que se sintetizan en su célebre frase “la razón es y debe ser sólo esclava de las pasiones” (THN 2.3.3. SB 415 /FD 561). Por otra parte, en el terreno de la pasión se dirime la discusión entre el egoísmo y la benevolencia, entre el vicio y la virtud. Para Hume el egoísmo no se comparte porque resulta variable entre los hombres y ellos a su vez gozan de una “limitada generosidad”. Del campo de la benevolencia se había desprendido la simpatía como pasión. Grosso modo se exponen algunos de estos planteamientos que llevarán a Hume a delimitar las pasiones y su “principio de comunicación”. Finalmente, se expone la línea base sobre el problema de la existencia de las otras mentes en la simpatía de David Hume.

1.1. Combate entre razón y pasión

Nicholas Capaldi (1992) destaca que la filosofía de Hume “es parte del extraordinario renacimiento en filosofía moral que tuvo lugar en los siglos XVII y XVIII en Gran Bretaña” (p.1). Las expresiones intelectuales de la época en las que se desarrolla el pensamiento de David Hume sirven de plataforma para su ardua crítica (cfr. Mackie, 1980, p. 7-43) hacia los planteamientos racionalistas abstractos y metafísicos (cfr. THN 1. /FD 34, 57, 62, 80, 118, 260) que ignoran los sentimientos por considerarlos contrarios a la razón, y a esta como una facultad intuitiva y ordenadora, postura representada

principalmente por Samuel Clarke y William Wollaston⁴. La pretensión de este último era deducir del entendimiento los juicios morales; en el otro sentido, se encuentran los antiguos, que desprenden la moral del gusto y del sentimiento. Hume en esta discusión entre razón y pasión afirma, en el Tratado de la Naturaleza Humana (THN), que:

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro principio o motivo desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo por aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre la pasión. La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda. (THN 2.3.3. SB: 413 /FD 558).

La cuestión se complica bajo la sentencia de Hume: “[...] no sólo somos seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos”, (THN /FD 36 Int XIX). Por tanto, establece como método “la experiencia y la observación” (THN /FD 37 Int. XX), al cuestionar a la filosofía racional por cuanto contiene “principios asumidos

⁴ Cfr. William Wollaston (1659-1724). *The Religion of Nature Delineated* (1722). THN 3.1.1. SB: 461 /FD 623, nota 10).

confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo” (THN /FD33 Int. XVII).

Ya previamente Hume diría que: “[...] la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y le confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones” (THN 1.3.16. SB: 179 /FD 264-265). Kemp Smith lo ha llamado naturalismo humeano, puesto que “es verdad que este instinto surge de la observación y la experiencia pasada [...] porque la naturaleza lo produce por sí sola” (THN 1.3.16 SB: 179 /FD 265).

Este combate entre la razón y las pasiones resulta una falacia (THN SB: 413 /FD 558-559). La razón por sí misma no es motivo de acción alguna, solo indica los fines y medios; las pasiones en cambio son las que mueven a la acción. En este contexto, no existe oposición entre razón y pasión, puesto que la pasión no puede ser irracional, como tampoco la razón conduce a la acción confrontando a la pasión:

Por tanto, es manifiesto que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser el mismo que la razón, y que se da esa denominación tan sólo en sentido impropio. No nos expresamos estricta ni filosóficamente cuando hablamos entre la pasión y la razón. La razón es y debe ser sólo la esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas. (THN 2.3.3. SB 415/ FD 561).

Según Félix Duque: “Lo que Hume parece querer decir (de forma harto ambigua, ciertamente) es que si la pasión y razón se dirigen juntamente hacia un objeto, entonces la razón debe plegarse a las exigencias de la pasión” (THN 2.3.3. SB: 415 /FD 561, nota 98).

La explicación de la falacia destaca la confusión entre la razón y las pasiones apacibles. En este sentido, refiere:

[...] existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases: o bien se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños, o bien constituyen el apetito general hacia el bien y la aversión contra el mal, considerados meramente como tales. (THN SB: 417 /FD 564).

Por tanto, estas afecciones no se disciplinan con la razón:

Cuando alguna de estas pasiones está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se confunde con las determinaciones de la razón, por suponer que procede de la misma facultad que juzga la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios son supuestamente iguales por el solo hecho de que sus sensaciones no son claramente diferentes. (THN SB: 417 /FD 564-565).

Félix Duque reafirma que “[...] Hume lo atribuye ya a ciertos instintos innatos. Es la confusión del vulgo, al identificar razón (facultad de la verdad o falsedad de una proposición) y pasiones primarias apacibles (instintos). La oposición solo puede darse, más bien, entre pasiones apacibles y violentas” (THN SB: 417 /FD 564, nota 101).

Entre las diversas interpretaciones al respecto⁵, se encuentra la de Barry Stroud (1977) para quien la razón se muestra impotente y los sentimientos juegan un papel en su detrimento (pp. 171; 185-186). En forma contraria, Mackie (1980) se enfoca en resaltar la cooperación entre la razón y el sentimiento para la elaboración de un juicio moral (p. 2). A

⁵ Véase otros estudiosos sobre la razón en Hume: Norton, D.F (1982): *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, N.J., Princeton: University Press, pp. 96-98, y J.L. Tasset (1999): *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de David Hume*. La Coruña: Universidad de La Coruña, pp. 47-51.

Hume no le interesa elaborar un sistema moral, sino solo conocer el funcionamiento de la moral; es decir, cómo y en qué se basan los hombres para emitir, aceptar y rechazar tanto juicios como acciones.

1.2. Egoísmo y benevolencia

El estudio de las pasiones –entre otros afectos, como ira, amor, alegría, tristeza, compasión o miedo– constituye un eje rector de la filosofía, desde Aristóteles a los estoicos, o bien desde la perspectiva moderna, con Descartes, Malebranche, Pascal, La Rochefoucauld, Spinoza, Hobbes, Shaftesbury, Mandeville y Hutcheson.

A guisa de ejemplo, Aristóteles señala que el hombre es un animal con logos – racionalidad, pensamiento e intelección– y pathos –sensualidad, afectividad y corporeidad–. Así, la misericordia implica padecer y sufrir con y por el otro; mientras que la compasión corresponde a quien la ha padecido y se ha librado de ella, quien tiene vínculos de afecto con otros y sufre por ellos. Para la Retórica es un dolor que no produce desesperación, sino reflexión: “Todo lo que uno teme para sí y que no depende de él, lo compadece al ocurrirle a otros” (Aristóteles, Ret., B-5, 1382 a 21; 1383 a 12); para la Poética, produce placer por la catarsis.

En el caso de los estoicos, en particular Cicerón, de gran influencia en Hume, establecieron una taxonomía de las pasiones con base en el criterio de bien o mal, presente o futuro. En su combinación planteaban cuatro pasiones básicas: 1. El placer (hedone), que tiene por objeto los bienes presentes; 2. El deseo (epithymía), que es una expectativa de bienes futuros; 3. La pena (lýpe), que tiene por objeto un mal presente, y 4. El temor

(phobos), que es la expectación de un mal futuro. De estos estados del alma se derivaba a su vez un conjunto de pasiones.

En esta línea habrá que destacar que el siglo XVII fue denominado la centuria de las pasiones, puesto que debatieron sobre este tema moralistas, teólogos, médicos y cualquier persona civil. Interesa destacar que en este marco la simpatía resultó ignorada por algunas posturas; para otras, fue un embuste o un simulacro; mientras que para otras más su comprensión fue clave. En el fondo, se trata de complejas implicaciones para el hombre y sus vínculos sociales.

Se transita de una teoría de las pasiones a la ciencia de las pasiones. Para René Descartes se trata de entender las pasiones desde la fisiología, vertiente de la física. Según su expresión: “mi propósito no ha sido explicar las pasiones como un orador, ni tampoco como moralista, sino sólo como físico” (Descartes, *Passions AT.*, XI: 326). Para Hobbes su explicación se enmarca en la física en general y, finalmente, para Spinoza desde una perspectiva geométrica.

Según Descartes las pasiones son “[...] todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y porque siempre las recibe de las cosas que son representadas por ellas” (Descartes, *Passions Art.* 17. “Cuáles son las funciones del alma”: 4). Se refiere a las percepciones que tienen por causa el cuerpo y el alma. Estas últimas “[...] son las percepciones de nuestras voluntades y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que de ella dependen” (Descartes, *Passions Art.* 19. “De las percepciones”: 4).

Así como Hume se refiere a las causas y efectos, Descartes hará referencia a los signos externo de las pasiones: “Las principales de estas señales son los gestos de los ojos y del rostro, los cambios de color, los temblores, la languidez, el desmayo, las risas, las lágrimas,

los gemidos y los suspiros” (Descartes, Passions Art. 112. –“¿Cuáles son los signos exteriores de estas pasiones?”: 20).

Esta filosofía de las pasiones se integró por dos corrientes opuestas y en continua confrontación: una representa al egoísmo moral, y en ella que se inscriben Hobbes, Locke y Bernard Mandeville; la otra perspectiva, referida como sistema de benevolencia, participan Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume y Smith. A grandes rasgos se caracterizan algunos de los planteamientos desde los cuales se desarrolla el debate de la filosofía de la moral, en el cual se inserta el pensamiento filosófico de la simpatía de David Hume.

Hobbes recupera las definiciones aristotélicas de las pasiones; empero, son encausadas en el modelo del egoísmo moral; en este sentido, señala a las pasiones como pertenecientes, no al alma, sino al cuerpo, desde una perspectiva materialista. Hobbes afirma que el hombre solo persigue su propio bien, para lo cual se requiere de un orden social y reglas racionales que el Estado puede imponer frente a la naturaleza del hombre egoísta; de esta forma, se reprimen los intereses opuestos a la comunidad para la sociabilidad donde se esconden las pasiones egoístas.

Siguiendo esta línea, Mandeville (1982), con La fábula de las abejas, sostuvo que el vicio, más no la virtud, permite la unión entre los hombres y los lleva a la prosperidad social, puesto que la oposición de unos a otros contribuye a la confrontación y, con ello, al equilibrio. Así, la naturaleza humana egoísta, esclava de las pasiones; siendo la pasión de autoconservación la fundamental, ya que el hombre egoísta se identifica con el amor propio. El hombre en su convivencia social posee la capacidad de simulación y engaño sobre su bondad, lo cual da lugar a una doble moral externa e interna que se esconde, una simulación del espíritu público:

[...] con la esperanza de esconder sus sucios apetitos y la deformidad de sus deseos bajo la apariencia de un sincero interés por el bien público; mientras que en su fuero interno tiene conciencia de su invencible afición a sus concupiscencias favoritas y de su absoluta incapacidad de transitar por el arduo y fragoso sendero de la virtud. (p. 53).

En contratendencia, Anthony Ashley Cooper, tercer Conde de Shaftesbury, se sitúa como iniciador del sistema de benevolencia. En *Investigación sobre la virtud o el mérito*⁶ expone su concepción teleológica de la naturaleza, como un orden natural universal, en la cual existe una tendencia innata hacia el bien y la belleza, que se manifiesta en la sociabilidad natural del hombre, por lo cual se preocupa por los demás; una inclinación hacia las pasiones sociales. Con base en ello, la cooperación entre semejantes conlleva a la sociedad armónica: en otros términos, la benevolencia. Las afecciones naturales y privadas, medios para ser feliz, serán buenas si su finalidad lleva a la armonía del individuo que las siente y la sociedad con la que se relaciona. Hace la comparación de las pasiones con un instrumento musical, cuyas cuerdas hay que tensar en la justa medida.⁷ Sin embargo, según Shaftesbury, (1997) existen excepciones al orden natural:

Es muy difícil que haya o pueda haber, una criatura a la que no hiera la conciencia de vileza en cuanto tal o que no se sienta removida o afectada por algo infamante o atrozmente imputable. Si hubiese alguna, evidentemente tendría que ser indiferente por completo al bien o mal moral. Pues si se diera en efecto tal caso, habría que conceder que esa criatura no es capaz en modo alguno de afección natural, ni siquiera tampoco de un placer social o de un gozo mental [...] Por el contrario, esa criatura tendría que estar

⁶ Shaftesbury (1997). *Investigación sobre la Virtud o el Mérito*. Madrid: ed. Agustín Andreu. CSIC.

⁷ Hume recupera esta metáfora, como se verá más adelante en el apartado de las pasiones otorgándole un sentido distinto.

sujeta a todo tipo de afecciones dañosas, innaturales y malas. De suerte que el carecer de CONCIENCIA o sentido natural de lo odiosos que son el crimen y la injusticia, carecer de eso, es ser miserable a más no poder en la vida. (p. 81).

Por su parte, Francis Hutcheson, padre de la Ilustración escocesa, juega un papel importante en el conocimiento de la naturaleza humana para la filosofía moral: emprende el camino por la virtud. Sostiene la existencia y bondad de los afectos en la naturaleza del hombre, por lo cual se entiende por benevolencia “un deseo desinteresado por la felicidad de otro” (E. 219). Virtud, principal afecto que implica renunciar al interés propio. Sin embargo, reconoce que la naturaleza del hombre tiene inclinaciones también egoístas, cuya salida son los afectos sosegados que procuran la reflexión más que aquellos afectos violentos al incapacitar al hombre. Incluso expresa “que nadie sino los monstruos están completamente libres de estos afectos” (S.I: 121).

Alude a los sentidos, en tanto no dependen de la voluntad, ni se producen por un órgano; entre estos, por ejemplo, los sentidos moral, público, de la belleza y de la simpatía, entre otros. Por cuanto se refiere al sentido moral, lo considera como aquella disposición compleja de la mente que percibe tanto la virtud como el vicio, y cuya aprobación es independiente de la voluntad; por tanto, es este sentido el que origina la idea de virtud, así como el amor o benevolencia como cualidad que se percibe de la virtud: “Los afectos más importantes en los motivos morales son el amor y el odio. Todos los demás no parecen sino modificaciones de estos dos afectos originales” (Hutcheson, 2004: 102). La evaluación moral es tarea de este sentido y no tiene relación con la simpatía, a pesar de existir una tendencia natural a conectarlas (E. 98); cuestión de la que difiere David Hume, tal como se verá más adelante.

Hume excluye a las pasiones, vulgarmente llamadas avaricia, ambición y vanidad, entre otras que, al formar parte del egoísmo, no dan cuenta del origen de la moral. Estos sentimientos no los comparte la humanidad; son de gran variedad en cada uno de los hombres. La moral, por tanto, implicará un sentimiento común a toda la humanidad, un sentimiento universal. La benevolencia es una tendencia que promueve los intereses de la humanidad y la hace feliz.

Señala Seoane (2001) que, si para Hutcheson el sentido moral daba lugar a sentimientos morales, como la benevolencia, respeto y piedad, entre otros, estos eran a discreción; por el contrario, Hume no advertía tantos sentimientos originales. Básicamente consideró el apetito entre los sexos, el amor a los padres y el amor propio. Estos afectos conllevan a una “limitada generosidad” (THN 3.2.1. SB: 486-488 /FD 654-658). De esta forma, descarta la benevolencia universal, puesto que el actuar moral de los hombres no siempre lo conlleva, es por la simpatía por lo que el hombre es el objeto y sus cualidades despiertan las afecciones, y por tanto no se trata de una pasión hacia la humanidad:

En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros. En verdad no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está próxima y su situación viene representada en vivos colores. Pero esto proviene simplemente de la simpatía; no hay prueba alguna de la existencia de una tal afección universal en la humanidad [...] en conjunto podemos afirmar que el hombre en general – o la naturaleza humana– no es otra cosa que el objeto del amor y el odio, y que necesita

de alguna otra causa que, por medio de una doble relación de impresiones e ideas, pueda excitar estas pasiones. (THN 3.2.1. SB: 481-482 /648-649).

Para Hume, el “principio de la simpatía” rompe con el egoísmo, y con todas aquellas posturas, como la de Hobbes, pero “aceptamos la existencia de un cierto grado de egoísmo en los hombres, pues sabemos que es inseparable de la naturaleza humana e inherente a nuestra forma de ser y constitución” (THN 3.3.1. SB: 583 /FD 774); de igual forma descarta una pasión universal por la humanidad y se refiere a una “limitada generosidad”.

1.3. El pensamiento filosófico de la simpatía

El término “simpatía” proviene etimológicamente del latín *sympathia*, y éste a su vez del griego *sympátheia*, un compuesto del prefijo *syn*, que significa convergencia, reunión, y de la raíz *pathos*, que alude a experiencia, afección, dolencia, sufrimiento. La palabra simpatía corresponde al latín *compassio*, *compassionis*, que se traduce como “compasión”.

Desde el siglo IV a.C. el término “simpatía” se refiere a la afección de una cosa a través de la afección de otra y su uso se extendía entre médicos y filósofos. Epicuro se refería a la simpatía como una dolencia que comparten el cuerpo y la mente y que experimenta una com-pasión; así como en los estoicos y neoplatónicos, tal el caso de Proclo que transfiere el término de simpatía al cosmos (García, 1998).

Aristóteles destaca a la compasión, y a ella como filantrópica, que constituye una simpatía natural de los hombres y virtud ética: “Los virtuosos no deben pasar de la dicha al infortunio, pues ello no inspira temor ni compasión sino repugnancia” (Aristóteles. Poética, 13, 1452 b 35-40) pero: “Tampoco conviene que los malvados pasen del infortunio a la dicha, pues esto es lo menos trágico que puede darse ya que carece de todo lo

indispensable, pues no inspira simpatía” (Aristóteles. Poética, 13, 1452 b 35-40). Por tanto, habrá que destacar que la filantropía es empleada como simpatía, misericordia o piedad.

Descartes, en el Tratado de las pasiones del alma (1649), establece lo que llama orden y enumeración, en él define a la simpatía como una pasión: “Más el bien que han hecho otros da lugar a que sintamos simpatía hacia ellos, aunque no nos lo hayan hecho a nosotros; y si es a nosotros, a la simpatía se une el agradecimiento” (Descartes, Art. 64. “La simpatía y el agradecimiento”: 12). En caso contrario: “De la misma manera, el mal hecho por otros, no siendo contra nosotros mismos, nos produce sólo indignación; y cuando es contra nosotros, nos mueve también a la ira.” (Descartes, Art. 65. “La indignación y la ira”: 12).

Hutcheson señala que en el llamado “sentido público” –sensus communis– se conoce el deseo de felicidad de los otros, independiente del propio; por tanto, un impulso natural. La simpatía depende originalmente de este sentido público, luego adquiere autonomía para convertirse ahora en sentido de la simpatía, un “poder de percepción” (E. 67 y TMS, 321) que implica alegrarse con la alegría ajena y entristecerse con su tristeza: “aunque no saquemos ninguna ventaja de ello” (E. 17).

Juan Luis Vives (1992)⁸ afirma que la semejanza origina a la simpatía y ella corresponde a un principio de la naturaleza humana, un sentimiento de unión, como el amor, en el que se comparte, y “no sólo son comunes, sino una sola” (p. 291). Y es esta simpatía la que mueve a la compasión:

La compasión nace de una cierta semejanza y conformidad de los espíritus humanos entre sí, y el espíritu no puede hacer otra cosa cuando contempla los males ajenos que pensar en sí mismo como expuesto y sometido a esos males, o tener compasión y dolerse de que una naturaleza semejante a la suya se vea afligida por tales desgracias (p. 291).

⁸ Juan Luis Vives (1493-1540), humanista del Renacimiento.

Una especie de contacto de una facultad con otras semejantes que se armonizan con ella, como se dice que dos cuerdas de diversas liras, tensadas sobre el mismo tono, suenan y responden la una al tañido de la otra. El espíritu se afecta muchísimo por aquellos males ajenos que contempla de cerca, como si le amenazaran también a él (p. 290).

Para Ángela Calvo de Saavedra (1988):

El concepto de simpatía se utilizaba de manera laxa desde el siglo XVI para hablar de afinidad y mutua afección entre objetos; a partir de mediados del siglo XVII se vincula explícitamente con la comunicación de sentimientos de una mente a otra y adquiere importancia moral en el siglo XVIII para contrarrestar la idea interés egoísta como una motivación natural para la acción. (p. 105).

Para Félix Duque habrá que retomar la simpatía en su sentido etimológico como la “comunicación de un estado de ánimo (pathos)” (THN 2.1.9. SB: 316 /FD 439, n.32).

Estos autores y otros contemporáneos a Hume, e intérpretes más actuales, se verán a lo largo de la exposición de esta pesquisa.

1.4. El problema de la existencia de otras mentes en la simpatía de David Hume

Diversos autores advierte el uso indistinto que Descartes y Hume dan a ciertos términos: “[...] confunden o identifican el término ‘yo’ con el de ‘mente’ o ‘alma’, aunque tampoco estos dos últimos debieran identificarse. Esta confusión terminológica –y en último término de significado– origina muchos problemas insolubles en el sistema humeano” (Elósegui, 1993, p.310; Montero, 1958, p. 337-363). A pesar de la falta una diferenciación conceptual, los planteamientos de David Hume permiten identificar, con base en su filosofía, el problema de las “otras mentes” en relación con el “yo” por el “principio de simpatía”.

Un primer nivel de problematización corresponde al “yo” sustancial⁹ o la idea del “yo” como identidad personal, y a la imposibilidad de conocerlo, con lo cual Hume se mostró escéptico (THN 1.4.2 /FD 277, 278, 280, 287). La interpretación kantiana-rediana lo ha entendido como la negación de la existencia del yo. Entonces, ¿cómo explicar sin un “yo” a las “otras mentes”? Sin embargo, Hume niega a ese “yo” sustancial, pero no así su existencia.

Hume plantea un siguiente nivel del problema; ahora al “yo” como un conjunto de percepciones. Entonces, ¿qué causa induce a la existencia de “otras mentes”? Centra el análisis en el del campo del entendimiento.

Finalmente, Hume reconfigura el problema. En el Tratado de la Naturaleza Humana, libro II, sostiene que las pasiones dan origen a uno de los principios de la naturaleza humana, el “principio de simpatía”. Se trata de un proceso por el cual los sentimientos pueden ser comunicados del “yo” a las “otras mentes”. Para Hume las experiencias, la vida cotidiana en la que los hombres se relacionan, resultan el espacio privilegiado desde el cual se infieren los principios en la filosofía (THN /FD 41 Int. XXIII). Refiere una tendencia que permite la comunicación y recepción de los sentimientos y pasiones (THN 2.1.11. SB: 317 /FD 439) del “yo” con la “otra mente”, una inclinación que, además, ha de ser natural e independiente de la razón (cfr. THN 2.3.3. SB: 415 /FD 560-562), lo denominó “principio de simpatía” o comunicación de sentimientos y pasiones (THN 3. 3. 2. SB: 785 /FD 592).

De esta manera, se identifican los presupuestos fundamentales del “principio de simpatía”, a saber:

⁹ Sustancia entendida como un sustrato permanente e inalterable en el tiempo.

- La semejanza operativa y pasional (THN 3.3.1. SB: 575–576 /FD 765) de la mente o “yo” con las “otras mentes” (THN 2.1.11. SB: 318-319 /FD 441, 442, 443), Esta semejanza constituye la base de la comunicación con las “otras mentes”.
- El principio que excita a las pasiones es la simpatía (THN 2. 2.4. SB: 353 /FD 484-485).
- La apertura del “yo” por su fuerza y vivacidad (THN 1.3.8. SB: 98 /FD 165) mediante la imaginación.

En este contexto, el “yo” se explica como persona-individual, de acciones, pasiones y con autoconciencia (THN 2.1.5. SB: 286 /FD 402). Por el “principio de simpatía” se descubre el “yo” en las pasiones y se distingue a la otra “selección de percepciones o vivencias”, o sea la “otra mente”:

[...] en cuanto que hace de manifiesto el más vivo de los objetos: un ser racional y pensante igual que nosotros, que nos comunica todas las acciones de su mente, nos confía sus más íntimos sentimientos y afecciones, y nos permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto. (THN 2.2.4 SB: 353 /FD 484-485).

Se trata de abordar una línea de investigación sobre el origen, funcionamiento e implicaciones del “principio de simpatía” y las “otras mentes”. Hume indicó las claves para su explicación: una, como mecanismo que convierte una idea en impresión por medio de la imaginación (THN 2.3.6. SB: 427 /FD 576); dos, entenderlo como una inclinación natural a comunicar lo que constituye la cualidad humana más notable (THN 2.1. 11 SB: 317 /FD 439) y no ser indiferente a las afecciones de las “otras mentes”; tres, el resultado de la comunicación de pasiones es el sentimiento moral, fundamento de la sociedad (THN 3.3.1. SB: 579 /FD 769).

Finalmente, ¿qué causas inducen a “sentir” la existencia de “otras mentes”? La hipótesis de trabajo del presente estudio es que, en la obra de Hume, la semejanza con el “yo” y la vivacidad de las pasiones que en él provocan son las causas de la existencia de “otras mentes”, por el “principio de simpatía”.

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Capítulo II. Acerca de la mente

Si aislamos a una persona vemos que pierde todo goce, excepto los de la naturaleza sensual o especulativa, y esto es así porque los movimientos de su corazón no son producidos por los movimientos correspondientes de sus semejantes.

David Hume

Se presentan las influencias de Locke y Hutcheson sobre las percepciones en la filosofía de Hume, así como el método de Newton y la Teoría de las Ideas. El planteamiento de Hume sobre el origen de las percepciones en la mente permite discernir su contenido entre impresiones de sensación e ideas simples y complejas, además de impresiones de reflexión (pasiones). Asimismo, las acciones tales como ver, amar y pensar, entre otras. Destaca la imaginación como facultad de la mente, puesto que constituye la fuerza que asocia impresiones e ideas. Se refiere la discusión sobre la identidad de los objetos y la identidad personal como analógicas. Así como algunas interpretaciones de diversos autores en esta temática de la obra humeana. Al final, se expone qué se entiende por el “yo” y se pregunta sobre la existencia de las “otras mentes”.

2.1. Influencias de Locke, Hutcheson y Newton

Para Hume, todo lo que existe son las percepciones humanas: el amor, el odio, la visión y el sentimiento, entre otras. Se dividen en dos clases: impresiones, que corresponden a sensaciones, pasiones y emociones. E ideas, las cuales surgen a partir de un discurso o bien de algún medio sensorial, como la vista o el tacto. Por lo cual, cuando se hace referencia al sentimiento se le llama impresión y cuando es para el pensamiento idea.

Dichas percepciones muestran similitud con las ideas de Locke, según algunos intérpretes de Hume. Francisco Pereira Gandarillas (2009), investigador chileno, considera que dicho símil es posible en tanto que las percepciones en Hume cumplen tres criterios que se le atribuyen a las ideas lokeanas, que a continuación se resumen:

1. Que todos los objetos del entendimiento, las ideas, son algo que existe dentro de la mente, no objetos físicos externos a ella. Así también las ideas son objetos de ciertas

operaciones mentales, sobre todo las que vendrían de los actos de pensamiento y percepción.

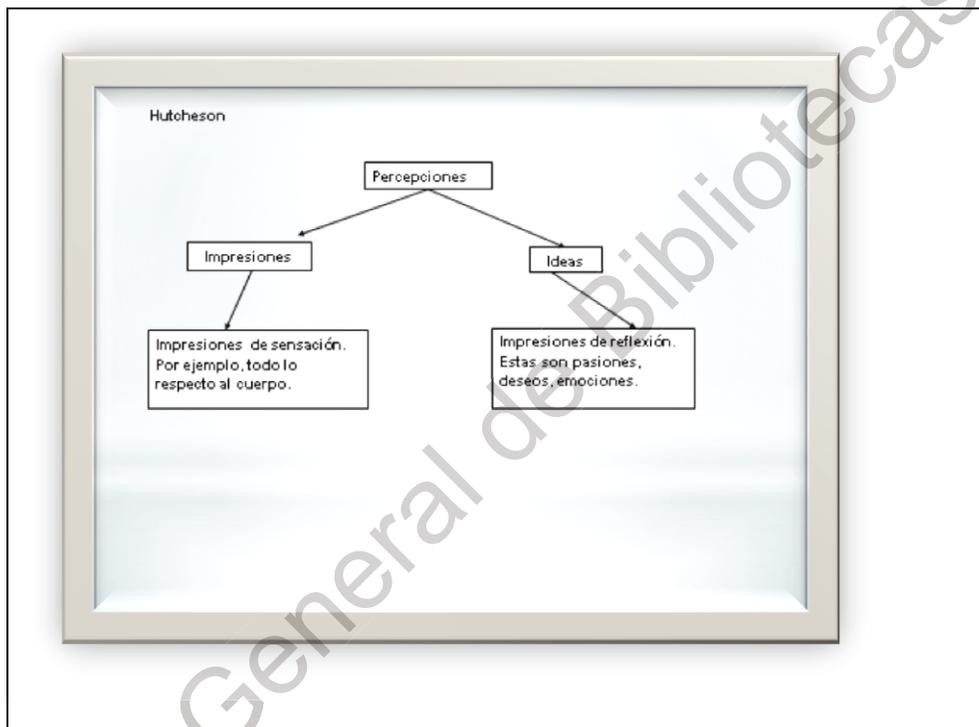
2. La inmediatez, para Locke las entidades externas de la mente como pueden ser una manzana o un piano, no son inmediatas o cercanas al entendimiento, es así que las ideas no corresponden con su objeto. Los sueños para este autor son tener ideas que no han sido sugeridas por ningún objeto externo.

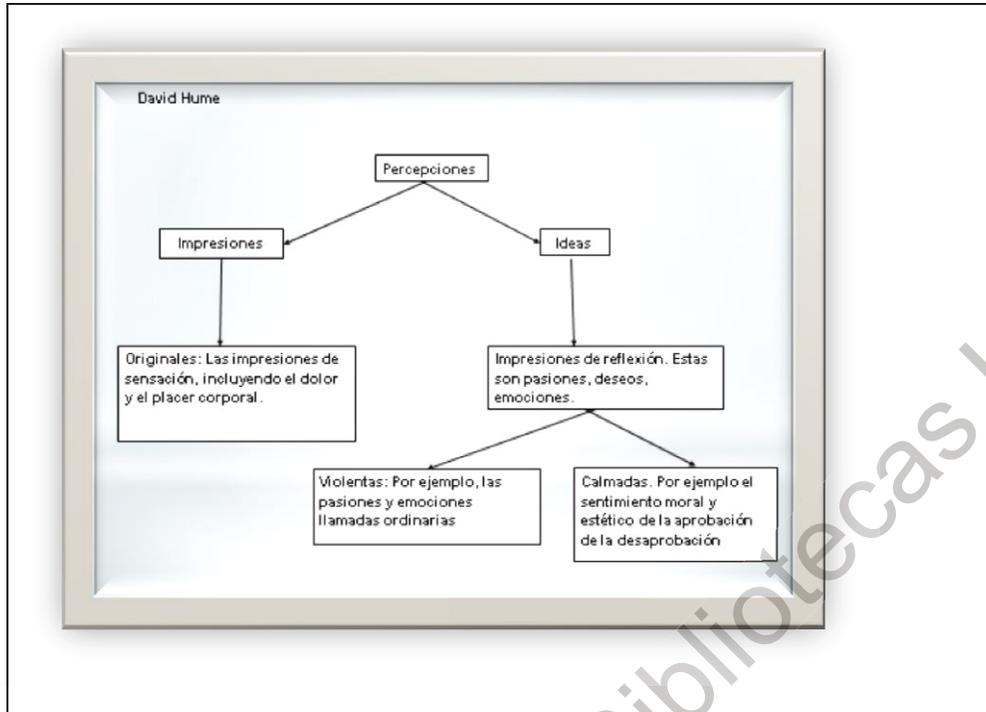
3. Estatuto ontológico de las ideas en Locke. Si bien no desarrolló de manera explícita un estudio sobre el estatuto ontológico de sus ideas, se puede decir que las ideas son entidades que solo existen en función de las operaciones mentales que ellas figuran.

A pesar de cumplir estos criterios, señala Pereira, Hume no cubre un criterio que sí se ve en Locke, el cual corresponde a la “función representativa”. En otros términos, para el escocés las ideas (percepciones) no representan cosas diferentes en sí mismas. Siguiendo lo que Vere Champpel (1994) le concede a Locke, Hume no se compromete a que las ideas sean representativas en cuanto existencias, puesto que son causadas por alguna cosa real, independiente del ámbito mental. Tampoco existiría algo como un factor referencial interno, es decir, las ideas representativas se dan solo si la mente las refiere o las toma como signos de cosas externas a ella.

Esto no significa que Hume remplace esto con una nueva postura representacionista, más bien la falta de compromiso se debe a que no considera que se pueden postular objetos fuera del ámbito ni apelar a que los objetos inmediatos de la mente tengan una función de adecuación o representación. Sería violentar los límites epistémicos que el propio Hume enuncia desde el principio. Aunque Pereira aclara que se puede contradecir esto de una manera rigurosa; sin embargo, no desarrolla más esta línea.

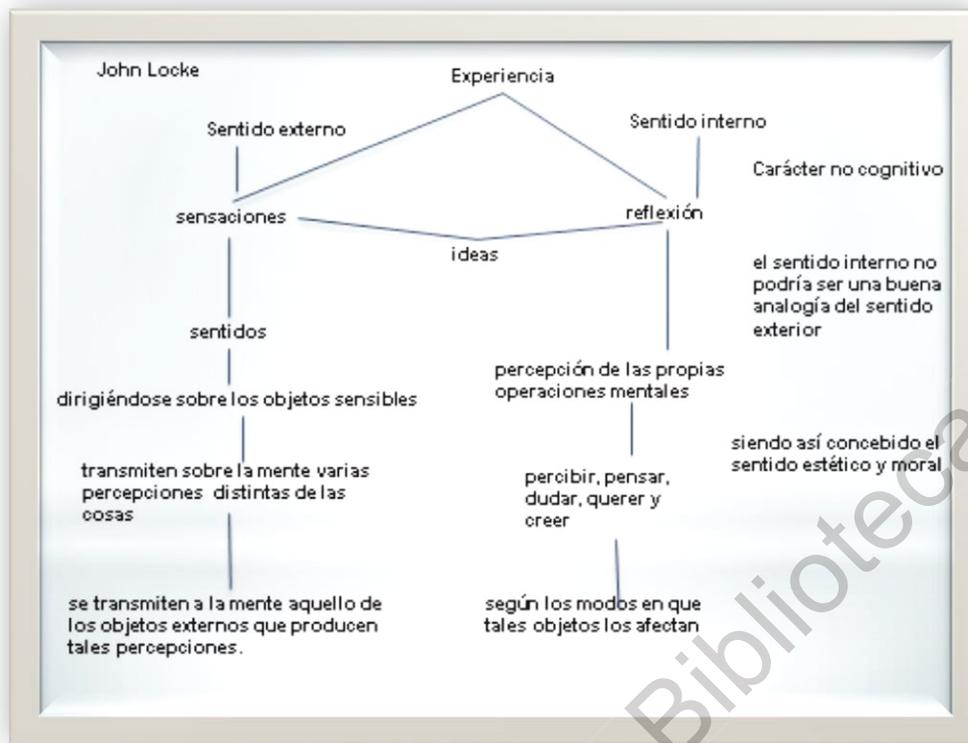
Si bien puede ser ilustrativa una comparación entre Locke y Hume, entre Ideas e impresiones, en tanto que permite comprender el compromiso ontológico del escocés (véase el esquema 1), valdría la pena recordar la observación que hace N.K. Smith (2005) sobre el uso del término percepción, ya que no es casual, diría el especialista, que se retome directamente de Hutcheson y con ello su “geografía”.





Esquema 1. Comparativo sobre las percepciones de Hutcheson y David Hume: ideas e impresiones. Smith, N. K. (2005). *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines.* New Introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan. (Primera edición, London, MacMillan, 1941).

Las percepciones se muestran como herederas de la filosofía de Hutcheson. Sin embargo, desde el postulado de Pereira, no existe contradicción. Para John Locke la experiencia son las sensaciones y la reflexión. De ellas se derivan las ideas. Las sensaciones (sentido externo) se dan cuando los sentidos, dirigiéndose hacia los objetos sensibles, transmiten sobre la mente diversas percepciones de las cosas, según los modos en que tales objetos los afectan, al entender que se difunden a la mente aquellos objetos externos que producen tales percepciones. La reflexión (sentido interno) es la percepción de las propias operaciones mentales, como percibir, pensar, dudar, querer y creer (véase esquema 2).

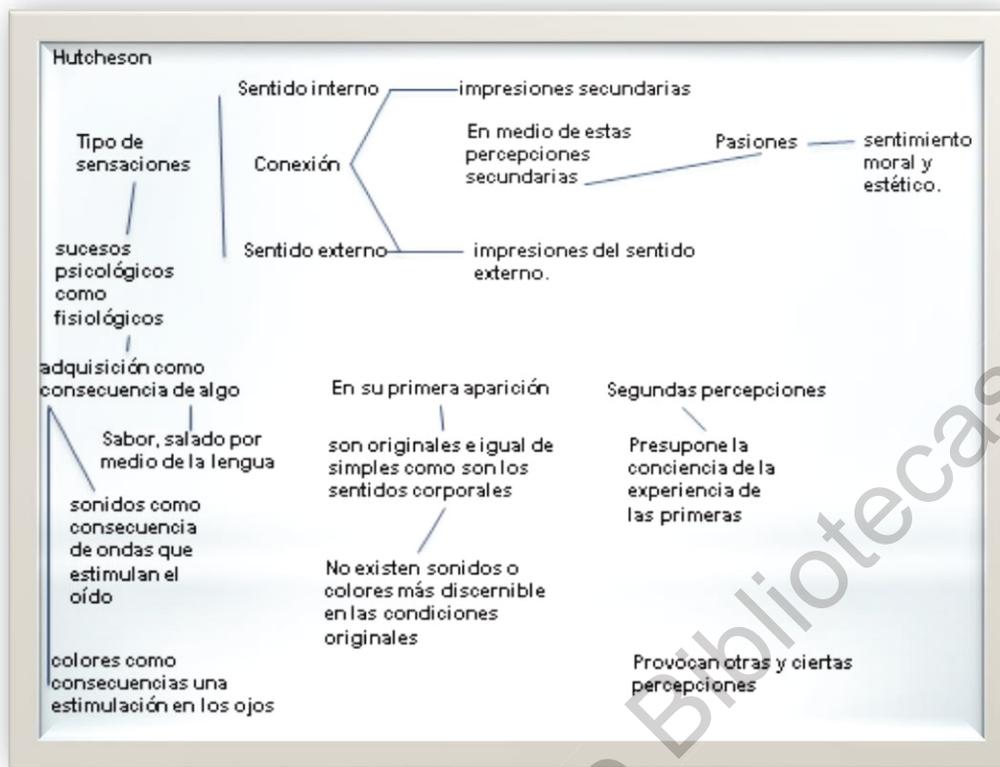


Esquema 2. Percepciones: sentido interno y sentido externo en John Locke. Elaboración propia, con base en Pereira, Gandarillas F. (2009). David Hume. Naturaleza, conocimiento y metafísica. Chile: Edic. Universidad Alberto Hurtado.

N.K Smith señala que Samuel Hutcheson rescató de John Locke la distinción entre sentido exterior y sentido interno, pero de forma distinta. Para el segundo el sentido interno no podría ser una buena analogía del sentido exterior; así concebido el sentido estético y moral, cuidándose de reconocerlo y además de un sentido externo y un sentido interno con un carácter no cognitivo. En cambio, para Hutcheson, la principal distinción entre sentido interno y sentido externo es que todas las impresiones del sentido interno son impresiones secundarias, como un requisito para la aparición de una previa comprensión de las impresiones del sentido externo. Los únicos antecedentes de las impresiones del sentido exterior son los sucesos psicológicos como fisiológicos: adquisición de un sabor como

consecuencia de algo salado por medio de la lengua, sonidos como consecuencia de ondas que estimulan el oído o colores como consecuencias de una estimulación en los ojos.

Además de estos antecedentes de las impresiones en el sentido exterior, otras percepciones lo hacen posible. Esto podría ser descrito como segundas percepciones; pero sólo en tanto que presuponen la conciencia de las primeras. En sí mismas son originales e igual de simples que los sentidos corporales. Entre estas percepciones secundarias, Hutcheson considera a las pasiones como sentimiento moral y estético. Se mantiene complaciente en un misterio, una manera original mística del carácter de todas las percepciones. Tanto la sensación interna como la externa estarían conectadas. Entonces, ¿qué conexión existe entre cualquier cosa que podría suceder a un cuerpo salado o un organismo animal y las consecuencias en el gusto? ¿Es la dulzura descubierta en el azúcar o en cualquier proceso corporal? Existe una última característica de la naturaleza humana que, bajo estas condiciones físicas y psicológicas, experimenta este tipo de sensaciones. No existen sonidos o colores más discernibles en las condiciones originales. Las sensaciones son originales, son las últimas de la conciencia de la experiencia; permanecen de facto como antecedentes conectados con sus intereses. Esta situación se mantiene íntegra, al igual que en los sentimientos morales y estéticos. Aquí tampoco el sentido interno está unido al antecedente de manera racional (véase esquema 3).



Esquema 3. Percepciones: sentido interno y sentido externo en Hutcheson. Elaboración propia con base en Smith, N. K. (2005). The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines. New introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan. (Primera edición, London, MacMillan, 1941).

El siglo XVII había sido espectador de una gran revolución en el campo de las ciencias naturales. Newton había dado una interpretación científica más acertada sobre el mundo físico. Hume era uno de los más interesados en tal acontecimiento y buscó llevar la metodología de la Principia Mathematica al campo de estudio del hombre para así acabar con la metafísica abstrusa que se había instaurado¹⁰, y en cierta manera seguir a otros ilustrados escoceses en la elaboración de una ciencia del hombre. El Tratado de la Naturaleza Humana expresa dicha influencia; sin embargo, ésta se mantendrá a lo largo de

¹⁰.Para un estudio más detallado de la influencia de Newton en Hume cfr. *Hume Newtonianism and Anti-Newtonianism*. Sta.

toda su producción intelectual. Son tres principios que se rescatan de la *Principia*...: el principio de parsimonia, *hypotheses non fingo* y la experimentación. El primer principio se refiere a que, cuando dos teorías tienen las mismas consecuencias, debe preferirse la de menor cantidad de entidades. El segundo se ha traducido generalmente como “no compongo (una) hipótesis” y es la condena al uso de hipótesis sin relación con datos empíricos. Newton hace referencia a que nunca buscó explicar la atracción gravitacional por sí misma, sino sólo mostrar los datos observables. El último aspecto se refiere, de manera evidente, a la elaboración de experimentos que el físico utilizó para fundamentar sus investigaciones¹¹. Tampoco se debe dar por vistas las constantes analogías entre el mundo físico y el mental que efectúa Hume a lo largo del Tratado..., sobre todo cuando se compara la asociación con la fuerza gravitacional.

La manera en la que llevará estos tres principios al estudio del hombre es aplicándolos a la teoría de las ideas. Aunque dicha teoría estuvo en boga en la academia del siglo XVII, son principalmente tres los partidarios que resultaron sus principales influencias: John Locke, Malbech y Descartes.

Seguramente al lector le sorprenderán estos últimos autores. No es para menos la interpretación canónica de Hume y, como diría Félix Duque, cuasi hegeliana. Lo ubican como el autor que llevó al último término el empirismo de Locke. Según esta interpretación, Berkeley es su mayor influencia, por llevar a un nivel más allá a Locke.

Además existe una mención casi explícita del obispo cuando hace referencia a los objetos

¹¹ La propuesta de David Hume no es del todo novedosa. En realidad fueron algunos teólogos británicos quienes intentaron llevar los logros de la *Principia*... al terreno de lo religioso. Siguiendo a Jennifer Harder (2008), Hume buscó combatir a esos teólogos haciendo ver que los principios de la física newtoniana podrían refutar sus propios argumentos más que fundamentarlos.

abstractos.¹² Sin embargo, Hume leyó a una edad avanzada a Berkeley. A su vez existen claras referencias de los autores mencionados.

Hasta aquí se ha hablado de las influencias de Locke y Hutcheson en la filosofía de Hume, así como de la metodología newtoniana y la teoría de las ideas.

2.2. Contenidos de la mente en David Hume

David Hume advirtió:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidados y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resultan de sus distintas circunstancias y situaciones. (THN FD/39 Intr. XXI).

Por lo cual denomina “principio” a la “generalización empírica”, que describe procesos mentales: los ordena y diferencia; es decir, se trata de la geografía del yo, de la que no puede quedar sospecha alguna de que [...] sea incierta y quimérica [...] en todas las proposiciones acerca de este tema hay verdad o falsedad, verdad o falsedad tales, que no están más allá del entendimiento humano” (E. JSO27-28; THN 1.1.4 SB: 13-14, /FD 57-58).

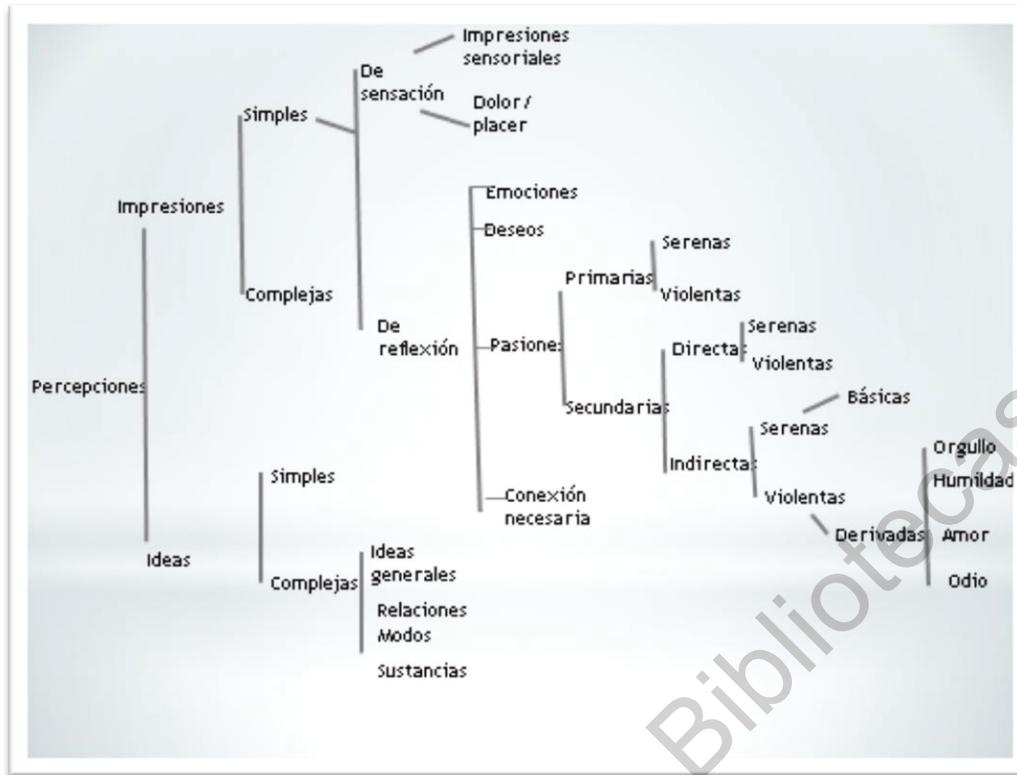
Hume señaló los contenidos de la mente como percepciones, un campo controvertido en sus planteamientos. Si bien no explica su origen y tampoco define a las percepciones, se

¹² “Un gran filósofo ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto (ideas abstractas o ideas generales), afirmando que todas las ideas no son ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas” (THN 1.1.7. SB: 17 FD/62).

interesa en cómo se gestan en la mente, según Stroud (1977). Hume describe como percepción lo que está presente en la mente, ya sea mediante los sentidos o la pasión, así como el pensamiento y la reflexión: “Odiar, amar, pensar, sentir, ver: todo esto no es otra cosa que percibir” (THN 1.2.6. SB: 67 /FD 125). Además de sus contenidos, considera a las acciones: “En ningún caso puede la mente ejercerse en una acción que no pueda ser incluida en el término percepción” (THN 3.1.1. SB 456 /FD 617).

Para Hume, las percepciones se diferencian entre sí, se distinguen y son separables por la imaginación; asimismo, logran existir de forma independiente, sin necesidad de soporte alguno para su existencia (THN 1.4.5. SB: 233 FD/332; THN 1.4.6. SB: 252 /FD 355).

Resulta importante destacar la taxonomía que elabora David Hume sobre los contenidos de la mente en impresiones de sensación, impresiones de reflexión e ideas. A partir del estudio de las percepciones y de los procesos del entendimiento, Libro I, de las ideas en la imaginación, como de la memoria, es decir de las leyes de asociación (causa, semejanza y contigüidad); para continuar sobre las impresiones de sensación y de ahí las ideas como copias de éstas impresiones originales, para entonces explicar cómo de ellas, las ideas, surgen las impresiones de reflexión, las pasiones, en el Libro II (véase esquema 4).



Esquema 4. Teoría de las percepciones en Hume. THN 2.1.1. SB: 277 /FD 389

2.2.1. Impresiones e ideas

Dada la influencia de Francis Hutcheson en David Hume, en torno a la distinción entre impresiones e ideas (la cual se marcaría con el sentido interno: la reflexión de John Locke) cabe preguntarse, específicamente para el caso del escocés, lo que plantea sobre las impresiones e ideas. Apunta Barry Stroud (1977) que:

[...] una parte de la especial contribución de Hume consiste en complementar la teoría de las ideas con una teoría empírica general acerca de por qué y cómo tienen lugar los eventos en la mente, y en hacerlo apelando únicamente a ciertas características, propensiones y disposiciones de que los seres humanos están provistos naturalmente. (p. 25).

Las percepciones son base del conocimiento producto de la influencia del mundo externo o de la capacidad de la mente de percibirse a sí misma, ya que provienen del interior.

Hume distingue a las percepciones como impresiones e ideas. Los parámetros de delimitación corresponden a su intensidad y a su génesis: por una parte, las de mayor fuerza se les atribuyen a las impresiones: sensaciones, pasiones y emociones; mientras que las ideas resultan las de menor fuerza, ya que son imágenes de las impresiones: pensamiento y razonamiento. Se derivan de las impresiones a las que representan:

La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos (THN 1.1.1. SB: 1 /FD 43).

Por su origen, las impresiones de mayor vivacidad, se dividen en dos géneros: impresiones de sensaciones e impresiones de reflexión. Las impresiones de sensaciones tienen lugar mediante los órganos de los sentidos. A éstas Hume denomina “impresiones originales”, ya que surgen en la mente, sin proceder de ninguna otra impresión anterior. Su causa última se desconoce: “[...] si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser” (THN 1.3.5. SB: 84 /FD 146). Lo confirmará más adelante, cuando señala: “son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos” (THN 2.1.1. SB: 275 /FD 387).

Pero existen por las –sensaciones externas”. Hume alude a sabores, olores, colores (THN 1.1.1. SB: 2 /FD 44; 1.4.2, SB 192 /FD 282; 1.4.4. SB: 226 /FD 323), como también a volumen, figura, movimiento, cohesión (THN 1.4.2. SB: 192 /FD 282; 1.4.4. SB: 227 /FD 324); mientras que el placer y dolor (físicos) del cuerpo emanan por la recepción y actividad nerviosa. Se trata de –sensaciones internas”. Por tanto, son percepciones que existen sólo en la mente (THN 1.4.2. SB: 193; 1.4.4, SB: 226-229 /FD 323-327; E. 12.15). Su explicación es consecuencia del mundo físico sobre los sentidos (THN 1.1.2.1. SB: 7 /FD 50 y THN 2.1.1.2. SB: 275-276 /FD 381-399).

Las ideas resultan las de menor vivacidad y fuerza, ya que son imágenes de las impresiones: pensamiento y razonamiento; se derivan de las impresiones. Estas formas de percepción implican a las impresiones. Dan origen a las ideas; son copia de esas impresiones, lo cual es el –primer principio de la ciencia de la naturaleza humana” (THN 1.1.1. SB: 7 /FD 50).

Las ideas pueden ser de modos en tanto predicen sobre las cosas, a guisa de ejemplo, la idea de belleza. Unas son de relaciones como consecuencia de la comparación entre ideas, como idea de antes y mucho; otras más representan cosas particulares que subsisten por sí mismas, pero se rechazan las ideas de sustancia física o espiritual.

Sin embargo, advierte que, en casos como el sueño o la locura, las ideas pueden tornarse con mayor fuerza que las impresiones; así también puede suceder con las impresiones que al ser de baja intensidad se confunden con las ideas (THN 1.1.1. SB: 2 /FD 43-44; EHU 2.1).

Hume establece facultades en las que operan las ideas: una de ellas es la memoria y la otra la imaginación¹³. Mientras que la memoria mantiene el orden en el cual las impresiones se presentaron y pueden ser copiadas con fuerza y vivacidad (THN 1.1.3. SB: 9 FD/ 52-53): impresiones de la memoria (THN 1.3.4. SB: 83 FD/ 144; 1.3.5. SB: 84 FD/146; 1.3.6. SB: 89 FD/152; 1.3.9. SB: 110 FD/ 17; 1.3.10. SB: 123/FD 195; 1.3.16. SB: 178 /FD 263; 1.4.2. SB: 209 /FD 303; 2.3.1. SB: 406 /FD 549). En la imaginación, las ideas son de menor fuerza y vivacidad; esta facultad puede trasponer o cambiar las ideas (THN 1.1.3. SB: 9 /FD 52), por lo cual no siguen el orden de las impresiones originales; empero, por su intensidad, se aproximan a las impresiones. La fijación de las ideas en la mente, ya sea en la memoria o en la imaginación, las hace diferentes (THN 1.1.3. SB: 9/ 52). En la primera, la idea surge con fuerza; en la segunda, débil y de corta duración.

Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas. (THN 1.1.3, SB: 9/ 52).

Pero al tratarse de impresiones de sensación, éstas resultan efímeras, variables y fluyen constantemente (THN 1.4.2. SB: 213 /FD 308; 1.4.6. SB: 251-252 /FD 353-356). A diferencia de las ideas, surgen en la mente una vez que las impresiones pierden vivacidad (THN 1.1.3. SB: 8-9 /FD 51-53; ABST. SB: 647) y se mantienen (THN 1.1.2. SB: 8 /FD 51) frente a los objetos ausentes (THN 1.3.8. SB: 106 /FD 175).

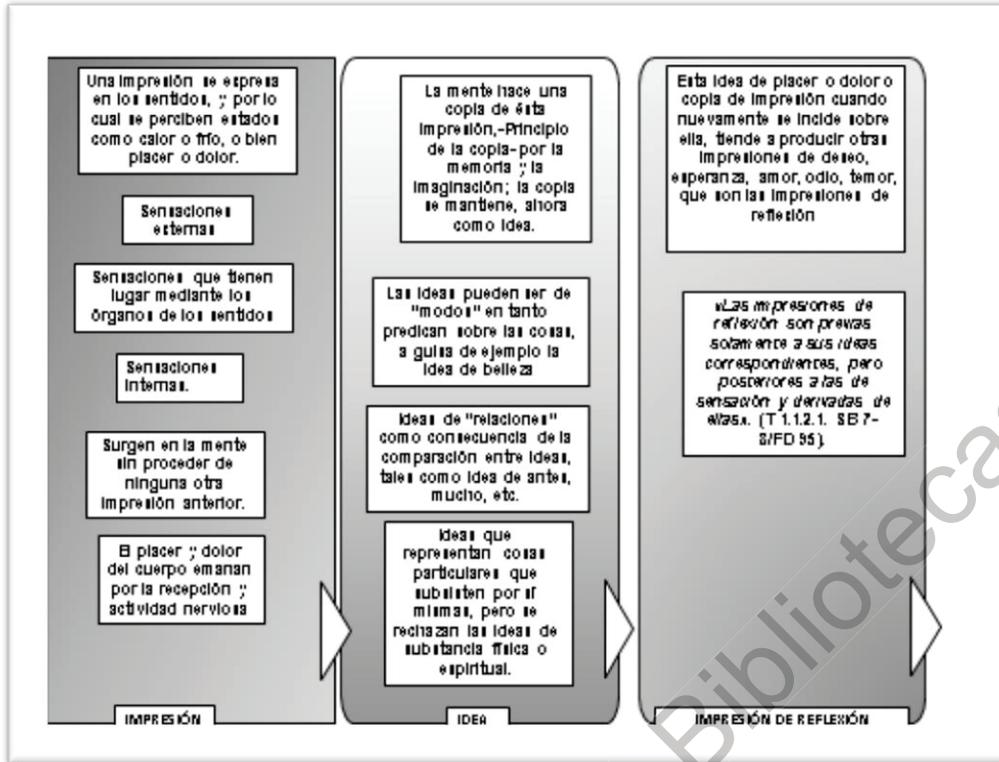
¹³ Más adelante se explicará la imaginación con relación a la impresión de reflexión o pasiones.

Hume antes advirtió la distinción de las ideas para entonces explicar, según su origen, las impresiones de reflexión como aquellas que derivan del siguiente proceso:

(...) una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ellas se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en idea; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas: De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas.

(THN 1.1.2. SB: 8/FD 51).

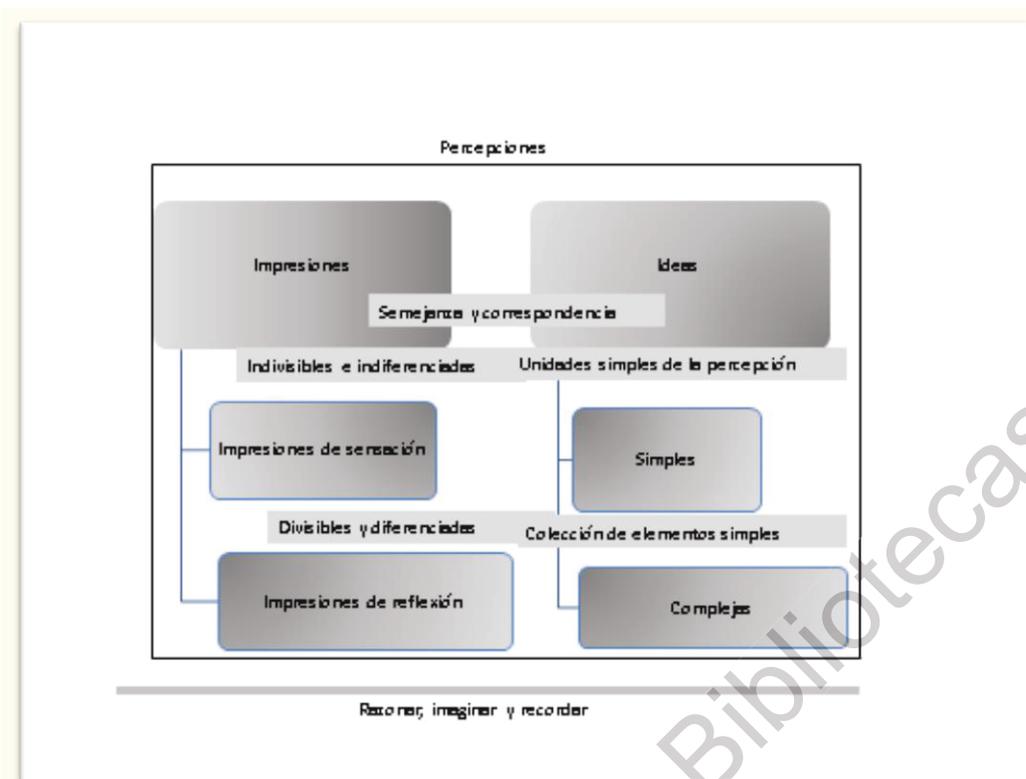
Se muestra el proceso de forma esquemática:



Esquema 5. Impresión, idea e impresiones de reflexión. Elaboración propia con base en THN.

2.2.2. Impresiones e ideas simples y complejas

Hume alude a que las impresiones y las ideas pueden ser simples o complejas. Las simples son inseparables e indivisibles, en tanto que las complejas son divisibles y compuestas por percepciones simples (THN 1.4.5. SB: 236 /FD 336). Véase el esquema 6.



Esquema 6. Percepciones simples y complejas. Elaboración propia con base en THN.

Hume sostiene que toda idea simple, en su primera aparición, es una copia de una impresión simple (THN 1.1.1. SB: 3-4 /FD 45-47; E. 2.6). Así, las impresiones simples son causa de las ideas. Hume advierte que, en el caso de las impresiones como las ideas complejas, la existencia de ideas complejas que no se corresponden con impresiones complejas, así como hay impresiones complejas que no se expresan en ideas complejas (THN 1.1.1. SB: 3 /FD 45-46). Las causas y efectos de las percepciones simples y complejas, son diversas.

Señala Le Bone David, como le llamaban sus amigos franceses, que no es una regla general que todas las ideas sean copias exactas de las impresiones. Sin embargo, toda idea simple tiene impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea simple que le corresponde. Dada esta semejanza, así como que las percepciones

complejas se forman a partir de las simples, se puede afirmar, entonces, que estos dos tipos de percepciones son exactamente correspondientes, así la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre las otras. Para saber el porqué de esto, sólo basta considerar el orden de aparición de las percepciones. Por medio de la experiencia constante se establece que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo nunca aparecen en orden inverso.

2.2.3. Imaginación

Como se mencionó, la percepción contiene las impresiones y a las ideas. Así, para Hume el proceso de su conversión se da por medio de la imaginación, pieza angular de su propuesta filosófica. Si bien se considera imposible definir la imaginación, hay una amplia caracterización para ubicarla como una facultad mágica, por su libertad —para trastocar y alterar el orden de sus ideas” o una libertad de la fantasía: “[...] si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables. [...] esto es consecuencia evidente de la división de las ideas en simples y complejas” (THN 1.1.3. SB: 10 /FD 53-54).

La naturaleza humana transita de una percepción a otra, lo que hace la experiencia. Así, la mente establece relaciones lo que le permite a Hume destacar el principio de asociación: —este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable”, que incitan los objetos, ya que se presentan múltiples relaciones posibles: —tenemos que mirarlo como una fuerza suave, que normalmente prevalece” (THN 1.1.4. SB: 10 /FD 54-55); cuestión que se reafirma en Investigación sobre la imaginación en su libertad para transformar y cambiar las ideas (E. I, V, part. II, SB: 39/ 47).

Para el pensador escocés la razón compara, mientras la imaginación presenta un doble sentido: por un lado, el de formar, unir o separar ideas (THN 1.1. 4 SB: 10 /FD 54) y, por otra parte, como productora de creencias naturales ficticias. La imaginación se diferencia del entendimiento por cuanto éste es productor de creencias naturales aceptables.

La imaginación, como una facultad de la mente, posibilita la experiencia de la vida: Si nos preguntamos ahora por el rasgo distintivo entre memoria e imaginación, veremos en seguida que este rasgo no puede hallarse en las ideas simples que la memoria nos presenta, pues ambas facultades toman sus ideas simples de las impresiones, y nunca pueden ir más allá de estas percepciones originarias. (THN. 1.3.5. SB 85 /FD 146).

Establece la demarcación de la memoria, por su “superior fuerza y vivacidad”, con respecto a la imaginación (THN 1.3.5. SB: 85 /FD 147). De la imaginación dependen las fuerzas que vinculan las ideas. Así, el principio de asociación por medio del cual la imaginación lleva a cabo la transición de las causas a los efectos y de éstos a aquéllas (THN 1.1.4. SB: 84 /FD 145). Por tanto, la asociación incluye, además de la causalidad, a la contigüidad y la semejanza (THN 1.3.6. SB: 93 /FD 156). Son estos los que permiten la conversión de impresiones e ideas. Para el caso de la causalidad, dice Hume:

Aún ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en

ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas.

(THN 1.1.3.6. SB: 92/ FD 155/156).

En sentido restringido, Hume plantea que esta facultad de la imaginación desarrolla una actividad propia que corresponde a la suposición, tal como suponer objetos idénticos a las percepciones, pero imposible de concebir o formar ideas de tal cuestión. Por ejemplo:

La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone infieren; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de continuidad o causalidad. (THN 1.1.1.6. SB: 16 / FD 61).

El imaginar conlleva la idea de una posible existencia, ya que solo las percepciones están en la mente y las ideas se desprenden de alguna impresión, por ello no se puede concebir algo diverso a las impresiones e ideas (cfr. THN 1.2.6. SB: 67-68 FD 125):

Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros mismos cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites.

Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes.

(THN 1.2.6. 67-68 /FD 125 (G.G. Y, 369).

2.3. Identidad: objetos externos y personal

2.3.1. La identidad de los objetos externos

En este contexto, ¿existen los cuerpos? La pregunta no puede ser respondida, pues para Hume el entendimiento llega a sus límites. Es más pertinente la pregunta: ¿cuáles causas inducen a creer en la existencia de los cuerpos? La cual, a su vez, se divide en dos problemas: la atribución de existencia continua de los objetos, aun cuando no estén presentes a los sentidos, y la suposición de que tiene una existencia distinta de la mente y percepción. Señala que, si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se perciben, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción, y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. Esta decisión está en ambos problemas, lo que Hume discute es si son los sentidos, la razón o la imaginación lo que origina la opinión favorable a una existencia continua o distinta. En cuanto a los sentidos, arguye que no pueden ser fuente de existencia de las cosas, cuando ellas no han sido todavía percibidas, pues si esto fuera así, los sentidos tendrían que seguir actuando cuando han dejado ya de actuar, lo que es una contradicción:

Primera: que, hablando con propiedad, no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir existencia real y corpórea a esas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora. *Segunda:* los sonidos, sabores y olores, aun siendo considerados normalmente por la mente como cualidades independientes y continuas, no parecen tener existencia alguna en extensión, y en consecuencia no pueden aparecer a los sentidos como si fueran

algo situado externamente al cuerpo. La razón por la que les atribuimos un lugar será considerada más adelante. *Tercera*: ni siquiera nuestra vista nos informa de la distancia o externidad (por así decirlo) de una forma inmediata y sin un cierto razonamiento y experiencia, como reconocen los filósofos más razonables (THN 1.4.2. SB: 191 /FD 281).

Las existencias reales y distintas por lo común se tienen más en cuenta por su independencia que por su ubicación externa en un lugar. Pensamos que un objeto tiene suficiente realidad cuando su ser es continuo e independiente de los incesantes cambios que notamos dentro de nosotros mismo. Por estas razones concluye que los sentidos no puede ser una fuente de conocimiento. Ahora bien, a pesar que se pueden distinguir tres tipos de impresiones: de figura, impresión, grosor, movimiento y solidez de cuerpo; las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío y, por último, las impresiones de dolor y placer. Sin embargo, para el escocés, en lo que respecta al juicio de los sentidos, todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia. En el caso de los sonidos y colores se les puede atribuir una existencia distinta y para ello no es necesario usar la razón (THN 1.4.2. SB: 193 /FD 281). Para Hume la solución del problema es la imaginación, ya que la razón nos induce a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos.

Hume se refiere a la creencia como una idea que se vuelve más vivaz al asociarse a una impresión presente (Cfr. THN 1.3.6. SB: 93 /FD 157). En otros términos, la creencia es [...] una cierta afección o sentimiento; es decir, algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder” (THN A SB: 624 /FD 824). Se trata de creencias naturales, porque son inseparables de la especie humana.

La inclinación a formar hábitos resulta importante para el conocimiento y la acción. Son estas costumbres las que posibilitan a la imaginación formar creencias. Plantea que las creencias básicas son la causalidad, el propio yo, así como la existencia de los objetos externos. Estas creencias son ficciones de la imaginación. En ella se sustentan “la memoria, los sentidos y el entendimiento” (THN 1.4.7. SB: 265 /FD 373).

Hume plantea que son análogos los criterios para la atribución de la identidad de los objetos como los de identidad personal.

2.3.2. La identidad personal

Hume, en el Libro I, critica a aquellos filósofos que consideran que del yo “[...]” somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza su perfecta identidad y simplicidad” (THN 1.4.6. SB: 251/FD 353-354). La identidad personal se refiere a “la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo la llamamos idea de identidad o mismidad” (THN 1.4.6. SB: 253/FD 357). La idea del yo no es un atributo de las percepciones, sino una “[...]” cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación “[...]” (THN 1.4.6. SB 260 /FD 365). Se refiere a la unión de las ideas por medio de las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad (THN 1.4.6. SB 260 /FD 366).

Prosigue: “Ninguna propiedad de la lengua nos permite decir que un objeto es igual a sí mismo. a menos que con ello queramos decir que el objeto existente en un tiempo es igual el existente en otro” (THN 1. 4.2 SB 201 /FD 292). Señala A.J. Ayer (1988) que: “[...]” la idea de identidad es producto de un error cometido de forma natural cuando pensamos en el

tiempo” (p.75), puesto que el tiempo implica sucesión para Hume; así la identidad personal: “[...] cuando aplicamos su idea a cualquier objeto inmutable, lo hacemos tan solo gracias a una ficción de la imaginación, mediante la cual suponemos que el objeto inmutable se supone que participa de los cambios de los objetos que coexisten, y en particular del de nuestras percepciones” (THN 1.4.2. SB 201 /FD 292).

Hume, mediante su principio de la copia, señala que cualquier idea que se tenga procede de una impresión; entonces no existe la idea del yo puesto carece de una impresión duradera que le otorgue identidad. Por tanto, el yo no es sustancia (cfr. THN 1.4.5. SB: 232-233 /FD 331):

Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo la misma invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de este modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. (THN 1.4.6. SB: 251 /FD 355).

Hume argumenta que la identidad que se presupone del yo es debida a la confusión en la sucesión de percepciones semejantes con la invariabilidad y continuidad:

La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquella otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. [...] Es esta semejanza la causa de la confusión y error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. (THN 1.4.6. SB: 254 /FD 358).

2.4. Consideraciones sobre los contenidos de la mente

Stroud (1977) somete a juicio la fuerza o la vivacidad de una percepción. El problema, dice, es que el escocés no es claro acerca del porqué de la distinción entre impresión e idea. Por tal motivo, expone el siguiente experimento mental:

Un detective que examina la escena de un crimen puede observar detenidamente la habitación en que el cuerpo fue hallado y tomar nota mental de ella cuidadosamente. Puede no hallar nada inusual, nada que le proporcione una pista; le parece que la habitación estaría exactamente así si hubiera estado ocupada solamente por la víctima. Pero puede después intentar repasar mentalmente y con toda exactitud lo que ha visto y, con buena memoria y potente imaginación, reproducirlo con bastante fidelidad. De acuerdo con Hume, tendría entonces una idea que se asemeja exactamente a su anterior impresión de la habitación. Supongamos que en ese momento piensa en una habitación en la que el atizador se apoya sobre el lado izquierdo de la chimenea, y recuerda, cosa que sabía desde antes, que la víctima era diestra. Esta parte de su idea actual, que incluye la chimenea y el atizador, hiera ahora su mente o conciencia con fuerza y vivacidad mucho mayores que la fuerza y vivacidad con que antes la había herido la parte correspondiente de la escena exactamente semejante. En vista de la teoría de las ideas, parecería que la percepción que el detective tiene ante la mente cuando sólo está pensando sobre la chimenea y el atizador en su ausencia, hiera su mente o conciencia con más fuerza y vivacidad que la percepción que había tenido ante la mente cuando originalmente los percibió. Y parece que estas cosas ocurren con . (p. 48).

Describe la escena de un crimen para destacar que las impresiones, como las ideas, afectan la mente con más fuerza y vivacidad cuando son asociados o correlatos; entonces,

el detective tuvo una impresión cuando estaba pensado en la habitación y una idea cuando efectivamente la percibía. Es así que la impresión sería posterior a la idea.

Explica que Hume buscó restringir la evidencia a contenidos mentales; es decir, mediante la introspección, elaborar una distinción entre impresiones e ideas basada en rasgos que compartirían ambas percepciones. De esta forma se conoce la correlación entre las percepciones simples de las dos clases diferentes. Stroud (1977) señala que se puede establecer la existencia de percepciones que son independientes de la voluntad del humano. Descartes y Berkeley serían sus mayores representantes. Sin embargo, ello no ayuda para comprender a Hume, pues considerar a las impresiones como percepciones involuntarias y voluntarias deja sin sentido la separación entre sentir y pensar, respectivamente, la distinción entre impresiones e ideas (THN 1.1.1. SB: 1 /FD 43; A. SB: 647).

Por otra parte, el rechazo al innatismo, así como al método positivo de David Hume, se basa en que en la mente no hay nada sin antes haber percibido o sentido algo, y que los materiales de la mente tendrían su génesis en algo que inicialmente se integró durante ese percibir o sentir. Con esto Hume tendría la necesidad de separar el sentir y el pensar. Luego de esto, Stroud vuelve a donde inició Hume, al querer encontrar un criterio claro de distinción. A su vez, este criterio permite la correlación requerida entre la mayor fuerza y la anterior a la aparición en la mente, correlación necesaria para sostener la teoría causal. Así, Stroud determina que los grados de fuerza y vivacidad de las percepciones no están determinados por el percibir, de lo contrario no se muestran de esta forma en el pensamiento.

Según Pereira (2006), en recientes interpretaciones, David Landy plantea que la fuerza y vivacidad a la que Hume apela se comprende mejor simplemente como síntomas fenoménicos de dos tipos de entidades diferentes (p. 107). El humano tendría así la

capacidad de discriminar cuándo las impresiones e ideas defieren respecto a cómo se presentan a nivel fenoménico. La explicación óptima de esta habilidad de discriminar las percepciones más débiles de aquellas que se presentan con mayor fuerza y vivacidad, es una diferencia real entre dos tipos de entidades mentales, tanto las ideas como las impresiones, mientras que estas últimas, en caso de ser de sensación, no son copias de otras entidades. Así, Landy entiende que la derivación de la que habla Hume sigue dos condiciones:

La primera condición es que una copia es siempre causa por –en el sentido en que Hume le da a esta noción tras la investigación que realiza más adelante en el Tratado– aquello de lo cual es copia. La falla de una entidad para satisfacer cualquiera de estos criterios significa que esta entidad no es una copia... Las impresiones siempre fallan de una forma u otra y por ello no son copias. Las ideas siempre satisfacen ambos criterios y por ello son copias. Esta es la distinción real a considerar cuando categorizamos intuitivamente a las percepciones de esas dos clases. (Pereira, 2009, p.129).

Estos criterios estarían sustentados en David Hume cuando alude a la semejanza por su fuerza y vivacidad como:

La primera circunstancia que salta a mi vida es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. [...] las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna de las unas que no se encuentre en las otras. (THN 1.1.1. SB 2-3 /FD 44-45).

Así como a la semejanza por la causa, en otros términos:

La conjunción constante de nuestras impresiones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye

una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causa de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones. (THN 1.1.1. SB: 5 /FD 48).

Para Pereira (2009) esta interpretación puede resultar complementaria puesto que: Las impresiones y las ideas también se diferencian por el hecho de que unas (las ideas simples) son copias de las otras (las impresiones simples). Este segundo criterio es más sustantivo, en cuanto sugiere una distinción entre dos clases o tipos de entidades que poseen una naturaleza diferente e incorpora adecuadamente los elementos causales (las impresiones causan las ideas), temporales (las impresiones de sensación preceden a las ideas) y de semejanza (las ideas se asemejan exactamente a las impresiones que las causan) que Hume explícitamente menciona (p. 62).

Por su parte, Alejandro Ordieres (2013), investigador mexicano, también hace hincapié en la causalidad que existe entre impresiones e ideas. Ésta conllevaría a una “relación intencional”. En esto coincide con Ayer (1988), en tanto que para el británico las sensaciones o pasiones se entienden como símbolos:

Lo importante es que ningún grado de vivacidad o tenuidad puede dotarla de una referencia más allá de sí misma. Para ser una imagen de la pasión o de la sensación ha de ser interpretada como un símbolo; ha de dar lugar a una creencia, no en su propia existencia, sino en la existencia de lo que representa; y entonces la cuestión de su intensidad relativa deviene impertinente. (p. 54).

Ordieres concluye que toda idea simple implica la existencia real de una impresión correspondiente y ésta, a su vez, un origen en un objeto exterior. A esto agrega la exigencia de la presencia de un objeto y la relación causal de origen que se establece entre la impresión y la idea, sea ésta lo que sea, lo cual da como resultado la experiencia cotidiana

humeana (Cfr. p. 39). Por último, como se verá más adelante, Alejandro Ordieres (2013) apunta que:

Hume usaría el mismo criterio para distinguir las pasiones secundarias de las primarias y, por lo tanto, utilizaría también este criterio como fundamento de la distinción moral basando también en la experiencia sensible, buscando así dar una fundamentación firme y segura para el juicio moral (p. 29).

2.5. El problema del yo en la existencia de “otras mentes”

Si bien Hume usa indistintamente “yo”, “mente” y “alma”, en el Tratado de la Naturaleza Humana, Libro I, “Del Entendimiento”, define su primera tesis del yo como “[...] un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (THN 1.4.6. SB: 252 /FD 356). Más adelante dice: “[...] la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras” (THN I.4.6. SB 261 /FD 367). Entonces:

[...] no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. (THN I.4.6. SB 261 /FD 367-368).

En otro momento señala que «el alma, en la medida en que podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes, como las de calor y frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad» (ABS. 28).

El yo, como un conjunto de percepciones en el cual el placer y dolor, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra. Las percepciones, como evidencias, entonces, posibilitan el conocimiento de lo inmediato.

Al seguir a Hume, en el marco del Entendimiento, Libro I, el planteamiento del problema, en conformidad al presente estudio, sería el siguiente: si el yo es un conjunto de percepciones, ¿cómo es posible la existencia de «otras mentes»?

Capítulo III. Principio de simpatía

A cualquier parte donde vayamos, sobre cualquier cosa que reflexionemos o conversemos, todo se nos presente también bajo el aspecto de la felicidad o de la miseria humana y excite en nuestro corazón un movimiento simpático de placer o de desasosiego.

David Hume

David Hume plantea su propuesta filosófica como ciencia de la naturaleza humana, a partir de la cual las pasiones son las fuerzas que mueven a la acción y comprenden las emociones, sentimientos y deseos. En este marco, cobran singular importancia las impresiones de reflexión o pasiones: violentas y serenas, directas e indirectas; de estas últimas, el orgullo y la humildad, el amor y el odio. Se destaca que la comunicación de estas afecciones se da por el “principio de simpatía” entre el yo y las “otras mentes”. Esta tendencia caracteriza la cualidad humana más notable, y opera bajo los principios de la mente en la conversión de una idea en impresión de reflexión (pasiones) por la fuerza de la imaginación. Se discierne si estos dos procesos, como cualidad y mecanismos, son complementarios en la obra de Hume. Al final del apartado se exponen los planteamientos de la simpatía en Richard Rorty, Paul Singer y Jeremy Bentham.

3.1. Naturaleza humana

David Hume llama a su obra la “verdadera filosofía” que, de carácter empírico, se dirige hacia la “conquista de la capital”, al fundamentar la naturaleza humana, para la cual redefine problemas y se orienta hacia importantes puntos de reflexión.

En el fondo de las discusiones y debates que provoca el pensamiento de Hume, se encuentra la noción del hombre y de la propia naturaleza. Si bien para Hume “no existe término más ambiguo y equívoco” como el de naturaleza (THN 3.1.2. SB: 474/ FD 640), abandona la hasta entonces interpretación investida por Dios y la moral. Así, la naturaleza por su importancia comprende: “lo opuesto a milagros”, “lo opuesto a lo raro y poco habitual”, “lo contrario a lo artificial” (THN 3.1.2. SB: 474 /FD 640).

Plantea, entonces, a la Filosofía como ciencia de la naturaleza humana con base en argumentos que resultan centrales; uno de ellos alude a que: "Todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana" (THN /FD35 Int, XIX), en tanto dependen del entendimiento. Se inclina por encontrar en la propia naturaleza-viva el fundamento, contraviniendo a la metafísica y geometría¹⁴ dominante en la época. Otros de sus argumentos son que la ciencia de la naturaleza humana comprende: "[...] todo lo que de algún modo nos interesa conocer o que pueda tender al progreso y refinamiento de la mente" (THN /FD36 Intr. XX). Se desprende el interés por liberar a la filosofía del dogmatismo y llevarla a la vida pública.

También le preocupa delimitar los objetos de estudio filosófico. La mente como parte de la naturaleza y con ello los pensamientos, sentimientos y las acciones que pueden explicarse como efectos de causas naturales. Se trata de una ciencia empírica de los principios que operan en la mente. Hume, al justificar la ciencia de la naturaleza humana como saber fundacional, caracteriza los alcances y límites de la mente. Para Stroud (1977) se trata de entender aquellas que se presentan como constantes, regulares, uniforme, aunque contingente del ser humano (p.11).

La naturaleza humana se manifiesta en las pasiones y en la imaginación, mientras que la razón es correctiva y mediata. Al igual que John Stuart Mill, según Esperanza Guisan, en Un sistema de la lógica y El utilitarismo, se afirma que, de alguna manera, la razón hunde sus raíces en el deseo. De esta manera, para ella el británico continúa una tradición por lo

Las referencias a la geometría en la obra de Hume. En la *Investigación* (E) (Ap. 1, 11/21, p. 261): se señala que la moral no puede proceder deductivamente, como la geometría, en la cual, a partir de la definición del triángulo se pueden conocer distintas características: ahí sí se puede "conocer" todo con antelación. Además, afirma que en la descripción de las figuras geométricas no se descubre la belleza: (14/21, p. 263). Cfr. "El escéptico", (16/55, p. 218) Cfr. el inicio de la Sección 4 de E, y las notas de T.L. BEAUCHAMP (ed.), E, pp. 138-139.

menos con Hume (Pág 9 el utilitarismo). El deseo, en Hume, es consecuencia de las pasiones y de ellas deriva la razón. Esto último, es lo que Guisan vincula con Mill. Sin embargo, esta relación no pierde validez, en lugar de hablar de deseos se hace de pasiones.

En El Utilitarismo, Mill menciona que los sentimientos morales no son innatos, sino adquiridos, esto no niega que sean naturales. Puesto que toda actividad humana es natural, a pesar de que está implique facultades adquiridas. Así, los sentimientos morales derivan de otra facultad adquirida, la cual denomina moral. Esta se puede desarrollar con un establecido grado, espontáneamente, siendo capaz, mediante su cultivo, de un alto grado de desarrollo. Implica una consecuencia desafortunada, resulta susceptible de ser cultivada casi en cualquier sentido, de modo que no hay nada, por absurdo y maligno que sea, el no poder hacer que actúe mediante dichas influencias sobre la mente humana, con toda la autoridad de conciencia. Las asociaciones morales son totalmente una creación artificial que se disuelven por la fuerza del análisis. A pesar de que no existiera una base del sentimiento moral, dicha asociación pudiera también desvanecerse por el análisis.

Sin embargo, esta base de sentimientos naturales potentes, existe, y es en esta, una vez que el principio de felicidad general sea reconocido como criterio ético, se constituirá la fuerza de la moralidad utilitarista. Esta base la constituyen los sentimientos sociales de la humanidad. Por instinto el hombre es consciente de sí mismo como ser que presta atención a los demás. El bien de ellos le resulta algo natural y necesario de atender, en igual medida que las necesidades físicas de la existencia. Sin importar el grado desarrollo de este sentimiento en una persona, se ve forzada por los más fuertes motivos, tanto por la simpatía así como por el interés personal, a demostrarlo, e intentar con todas sus fuerzas promoverlo a los demás. En el caso que careciera ese tipo de sentimiento y los otros lo tengan. En consecuencias, se sirven y cultivan las más leves señas, de dicho sentimiento, mediante el

contagio de la simpatía (sympathy) y la influencia de la educación, al tejer una red de asociaciones aprobatorias a su alrededor, mediante el uso de la poderosa agencia de las sanciones externas.

Para Hume, el ejercicio del sentir y del pensar constituye la vida individual y social. Así la causalidad implica una relación natural y filosófica. La primera es la asociación entre las ideas que se ejerce por la mente; mientras que la otra, resulta de la comparación entre ideas que operan por la ley (THN 1.3.14. SB: 253/ FD 170). Así, lo natural se asocia al campo del sentimiento y lo filosófico al terreno del pensar.

En la ciencia de la naturaleza humana se exige su fundamentación, la cual se encuentra en la “experiencia y la observación” (THN /FD 37 Int. XXI). El método experimental – experiencial- se constituye bajo las siguientes afirmaciones:

a) Al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resultan de sus distintas circunstancias y situaciones; b) Aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible [...] explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; c) Toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica. (THN /FD39, Int. XXI).

En la Introducción al Tratado Hume señala que el método experimental tiene lugar en las interacciones cotidianas entre los hombres, a saber:

La Filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar [...] de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una finalidad previa, con premeditación [...].

En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. (THN /FD41 Int. XXIII).

El camino que advierte es a partir de los efectos que se producen con la experiencia, lo cual le permiten acceder a los principios que operan en la naturaleza humana, se trata de tendencias o propensiones de la empírea, de tal forma busca los orígenes y rasgos comunes de la humanidad.

Para Hume, la humanidad ha sido igual a lo largo de la historia, pero en ella habrá que encontrar sus principios universales y constantes, así como las fuentes regulares de su conducta (THN 2.1.3. SB: 280, 281,282/ FD 394-397). Más adelante reafirma que son principios o tendencias que no cambian en la humanidad en tanto regularidades o uniformidades inseparables de la especie (cfr. THN 3.2.1. SB: 484 /FD 652) y que orientan el actuar. Se trata de ~~intentar~~ explicar los principios de la naturaleza humana” (THN /FD37, Int. XX), bajo la consideración que de estos principios no se pueden ~~explicar~~ sus causas” (THN 3.1.4. SB: 624 /FD 825), ni ~~dar~~ explicación alguna de ellos” (THN. 3.1.11. SB: 590 /FD). De las experiencias en la vida social y cotidiana en la que interactúan los hombres (Cfr. THN /FD 40, Int. XXIII), se infieren los principios:

Si, al examinar varios fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio y podemos conducir este principio hasta otro, llegaremos al final a esos pocos y simples principios de los que todos los demás dependen. Y aunque nunca podemos llegar a los

últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como permitan nuestras facultades. (A 116-117).

Entonces, para explicar el “principio de simpatía” se requiere comprenderlo en la propia naturaleza humana, según Infante (2013):

[...] esta simpatía de los autores ilustrados, y de Hume especialmente, está mediada por la exigencia epistemológica de la identidad humana, de eso que llamaba *human nature*. La naturaleza es la condición, el punto de partida y, a su vez, el punto de llegada de todas las reflexiones sobre la simpatía (*sympathy* o *fellow-feeling*). Ella pone el orden necesario en un fenómeno que se manifiesta a simple vista de manera difusa y dispersa. La identidad de la naturaleza humana convierte a la simpatía en una constante regulada. (p. 182)

Las pasiones son centrales en la elaboración de la ciencia de la naturaleza humana y contravienen a la concepción que las consideraba como “enfermedades del alma”. Asimismo, las pasiones son las que sustentan el “principio de simpatía” y la existencia de “otras mentes”.

3.2. Pasiones y su Principio de simpatía

Según Nicholas Capaldi (1992) en el ensayo *Hume's Theory of the Passions*:

Sin el entendimiento de esta teoría –las pasiones- uno no puede comprender el análisis de la creencia de Hume, la función de la discusión del escepticismo, el mecanismo de la simpatía, y, por lo tanto el conjunto de la teoría moral de Hume, y no puede comprender la concepción del yo (“self”) de Hume. (p.154).

Asimismo, en la obra humeana se sostiene que las pasiones son centrales para explicar la existencia de “otras mentes”. Se plantea una concepción amplia de las pasiones en las que se incluyen, además, a los animales no humanos:

Ninguna pasión si está bien representada puede sernos enteramente indiferente porque no hay una de la cual el hombre no tenga dentro de sí, por lo menos, sus semillas y primeros principios [...] dondequiera que encontremos la realidad nuestros espíritus están dispuestos a ser muy afectados por ella. (E. 5. 180).

En el Libro II De las pasiones del Tratado, Hume refiere que son “indefinibles” por cuanto a que sus componentes son simples y uniformes; empero, lo que se puede hacer es “describirlas mediante una enumeración de las circunstancias concomitantes” (THN 2.1.2. SB: 277 /FD 390). Las describe como impresiones de reflexión (como se expuso en el capítulo anterior), pertenecen a la experiencia interna y comprenden a las pasiones, deseos y emociones. Habrá que entenderlas en el terreno de las percepciones de la mente. Es posible referirlas a los objetos (yo y otras mentes), situaciones (del objeto con respecto a la pasión) y relaciones (causa y objeto) que las originan, así como a sus manifestaciones. Hume previamente advertía: “Y como esta diferencia puede hasta cierto punto suprimirse mediante una relación entre impresiones e ideas, no es extraño que la idea de un sentimiento o pasión pueda de esta forma ser avivada hasta convertirse en ese mismo sentimiento o pasión” (THN 2.1.11. SB: 319 /FD 442, Cfr. 2.2.4. SB: 354 /FD 486).

Se alude que: “Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia y no contiene ninguna cualidad representativa que le haga copia de otra existencia o modificación” (THN 2.3.2. SB: 415 FD/ 562). Así, las pasiones son tendencias naturales, son las fuerzas que mueven a la acción; mientras que el componente de la razón,

se advierte como inerte, una facultad que discierne entre verdad y falso mediante el razonamiento abstracto (relación de ideas) y razonamiento probable (cuestiones de hecho).

Establece una doble taxonomía de las pasiones: por una parte, las pasiones serenas y violentas¹⁵, éstas según su intensidad o vivacidad de las impresiones. Por otro lado, las pasiones directas e indirectas, según se originen del placer o dolor (sensación que acompaña), como también en conjunción con otras cualidades (THN 2.1.1. SB: 276/FD 389).

Una primera clasificación de las pasiones se encuentra entre la pasión apacible, ésta incluye los sentimientos morales y estéticos; y, la pasión violenta, corresponde a una mayor parte de los afectos, a saber: amor, odio, alegría, tristeza, orgullo, humildad, miedo, esperanza, etc. (THN 2.3.4. SB: 419 /FD 622). Hume refiere que estas pasiones serenas, en concordancia con la reflexión, son aquellas en las que domina el bien distante que el placer inmediato, lo que se traduce en un vínculo con la virtud:

Hablando en general, las pasiones violentas tienen una más poderosa influencia sobre la voluntad, a pesar de que se ha encontrado en muchas ocasiones que, cuando las apacibles están refrendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlar a las violentas en sus más desordenados movimientos. (THN 2.3.8. SB: 437/FD 589).

Al entrar en conflicto las pasiones, no necesariamente se logra vencer a la de menor fuerza. La pasión violenta puede ser reprimida cuando se tienen otros intereses, así la “fuerza de espíritu” consiste: “[...] en el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas (...).” (THN 2.3.3. SB: 418 /FD 565); admite la imposibilidad de someter a todas

¹⁵ Malebranche en su obra *De la recherche de la vérité* y recogida por Hutcheson en *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*.

las pasiones violentas, debido a la influencia de estos deseos. Al buscar la causa que excita a la pasión violenta, se encuentra con principios asociativos (imaginación) en la naturaleza humana y afirma que “La pasión dominante absorbe a otra inferior y la asimila” (THN 2.3.4. SB: 420 /FD 567).

Destaca que la pasión puede transformarse en “un principio estable de acción”, no produciendo ya “ninguna agitación sensible”, el pasar de una pasión violenta a una pasión serena se debe a la “repetida costumbre”, la cual es sometida, encaminando la acción “[...] sin esa oposición y emoción, que acompañan de modo tan natural a todo momentáneo arrebató de la pasión” (THN 2.3.4. SB: 418-419 /FD 566). En otros términos, Hume describe las características de estas pasiones, para luego precisar determinadas causas que modifican la intensidad ya sean para debilitar o fortalecer como son los efectos de dicha repetición, costumbre, de la imaginación, la opinión, entre otros, mediante el “principio de simpatía”.

La segunda clasificación corresponde a las pasiones directas y pasiones indirectas según su origen, placer o dolor¹⁶, y de estos principios con otras cualidades (THN 2.1.1. SB: 276 /FD 389).

¹⁶ En la filosofía contemporánea, Hilary Putnam (1995) niega el criterio eudaimonístico como un principio universal del bien, posee un carácter experimental y el ideal de bien implica una diversidad de valores y de otros ideales que requieren armonía (p. 399).

Retoma el planteamiento del pragmatismo jamesiano para advertir que:

[James] niega que todos nuestros deseos sean reducibles al deseo de placer o a la ausencia de dolor; por el contrario, afirma con vigor que nosotros tenemos emociones morales inmediatas. En el ensayo *Il filosofo della morale e la vita morale*, James sostiene que abandonaríamos la idea de asegurar la felicidad al mundo entero con la simple condición de que una determinada alma desgraciada, al margen extremo de la realidad, debiese llevar una vida en solitaria tortura. (Putnam, 1995: 397).

Putnam al coincidir con William James, afirma que: “*En efecto, es justamente porque tenemos emociones morales inmediatas que oír el grito de quien está herido es determinante en la búsqueda del bien.*” (Putnam, 1995: 397). Más tarde, Putnam (2004)

Se afirma que la pasión es: ~~una~~ una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito” (THN 2.3.8 SB: 437 /FD 589). Más adelante: ~~[...] las pasiones [...]~~ las pasiones [...] están basadas en el dolor y el placer y que, para producir una afección de cualquier tipo basta con presentar un bien o un mal”¹⁷ (THN 2.3.9. SB: 438 /FD 590). Así del dolor y el placer se desprenden diversas pasiones, puesto que: ~~La~~ La mente tiende por un instinto original a unirse al bien y evitar el mal [...]” (Ibíd.). Empero, se advierte que las pasiones pueden surgir tanto de las impresiones originales como de sus ideas: ~~[...] aun en el caso de que éstos (se refiere a bienes y males) sean concebidos simplemente en idea y considerados como existiendo en un tiempo futuro”~~ (THN 2.3.9. SB: 438 /FD 590).

Las pasiones directas dependen del placer o del dolor¹⁸, corresponden las siguientes: alegría–tristeza, deseo–aversión, esperanza–miedo (THN 2.3.1. SB: 399 /FD 541). Su

concluye que: “*Nuestra imagen moral debe comprender valores de racionalidad procesal estrechamente vinculados con los valores de libertad intelectual y de reciprocidad.*” (p. 34). De forma contraria, Hume se sostuvo en el campo de las afecciones: “*El impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor; cuando estas sensaciones desaparecen de nuestro pensamiento y sensibilidad, somos casi totalmente incapaces de experimentar pasión o acción, deseo o volición.*” (THN 3.3.1 SB 763 /FD 574). En este sentido, el señalamiento de Putnam al parecer confunde el dolor con los deseos, para Hume el dolor de la otra mente puede formar la idea en el yo pero solo en algunos casos y no como principio universal.

Félix Duque aclara que “*La moral de Hume no es hedonista: el placer no es objeto de las pasiones, sino causa de muchas pasiones (y no de todas las pasiones primarias – instintos – originan más bien el dolor o placer.*” Véase THN 2.1.1. SB:276 /FD 388) nota3

¹⁷ Félix Duque señala que Hume identifica el dolor o placer con el bien o mal, respectivamente. THN 2.3.4. SB: 419 /FD 567 Nota 103.

¹⁸ Smith para diferenciarlas las llama pasiones secundarias las que derivan del principio del placer o dolor; pasiones primarias a las que no surgen de tal principio.

N. Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, with a new introduction by Don Garrett, New York, Palgrave Macmillan, 2005 (1ª ed., London, MacMillan, 1941), pp. 164- 165.

origen se encuentra en las causas físicas o naturales que producen y expresan estados anímicos:

Cuando el bien es seguro o probable, produce ALEGRÍA. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la TRISTEZA o PESAR.

Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar a MIEDO o ESPERANZA, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso. Del bien, considerado en cuanto tal, surge el DESEO; y del mal, la AVERSIÓN. La VOLUNTAD se ejerce cuando el bien o la evitación del mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo. (THN 2.3.9. SB: 439/FD 591).

Pero algunas pasiones no se originan del bien o del mal, sino que existen algunas otras que lo generan como impulsos naturales: “[...] el deseo de castigo de nuestros enemigos, de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual y otros pocos apetitos corporales” (THN 2.3.9. SB: 439 /FD 591-592). Sin embargo, si producen dolor o placer: “Hablando con rigor, estas pasiones engendran el bien y el mal, en lugar de proceder de ellos como les ocurre a las demás afecciones” (THN 2.3.9. SB: 439 /FD 592).

Mientras que las pasiones indirectas también tienen su origen en el dolor o placer, empero en ellas intervienen otras cualidades como son el orgullo¹⁹ y la humildad, el amor y el odio, la ambición, la codicia, la piedad, la generosidad y derivadas de ellas (THN 2.1.1. SB: 276 /FD 389). Además, desempeñan un papel central en la aprobación y desaprobación de las evaluaciones morales.

¹⁹ Autores como McGilvary al referirse al Libro III del Tratado de Hume señala: “*el orgullo desempeña un papel muy pequeño, mientras que la benevolencia instintiva se convierte en un factor muy importante*”. Cuestión que no se comparte por otros intérpretes así como por quien elabora este trabajo.

El orgullo cobra importancia como pasión y con ello el propio yo: «[...] hago notar aquí que entiendo por orgullo esa impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos y entiendo por humildad la sensación opuesta» (THN 2.1.7. SB: 297 /FD 416). El yo muestra al orgullo como la pasión del amor propio: "Todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo" (THN 2.1.5. SB: 288 /FD 405). Más adelante plantea al orgullo como instinto de autoconservación, al que también destacará como soporte de las relaciones entre los hombres y del orden social. El orgullo ahora es entendido como virtud: "[...] un genuino y cordial orgullo o aprecio por la propia persona constituye una parte esencial del carácter de un hombre de honor; no hay cualidad de la mente que resulte más indispensable para conseguir el aprecio y la aprobación de los hombres" (THN 3.3.2. SB: 598 /FD 793).

En la disquisición sobre el orgullo y la humildad, Hume afirma: «Es evidente que, aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestos, tienen sin embargo el mismo objeto. [...] Cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo ni humildad» (THN 2.1.2. SB: 277 /FD 391). Estas pasiones son «puras emociones del alma», ya que: «[...] no están acompañadas de deseo alguno, ni nos incitan inmediatamente a la acción» (THN 2.2.6. SB: 367 /FD 502). Son estados contemplativos del yo, por tanto mantienen una relación con alguna cualidad o propiedad propia.

Cuando el objeto de la pasión no es el propio yo, el amor y el odio: «[...] se dirige siempre a algún ser sensible y externo» (THN 2.2.1. SB: 329 /FD 456). Así, las pasiones se sienten por las otras mentes: «[...] el objeto de amor y odio es evidentemente algún ser pensante, y que la sensación de la primera pasión es siempre agradable, mientras que la de

la segunda es desagradable” (THN 2.2.1. SB: 331 /FD 457). Estas pasiones están relacionadas con la otra mente para que se produzcan: “[...] la causa de estas dos pasiones está siempre relacionada con un ser pensante, y que la causa de la primera pasión produce un placer separado, y la de la segunda, un malestar separado” (THN 2.2.1. SB: 331 /FD 457). Lo cual se refirma con la sentencia de que: “[...] todo lo que cause estas pasiones produce un dolor o placer separado” (THN 2.2.1. SB: 331 /FD 458). Pero, se advierte que el objeto (la otra mente) no es causa en sí mismas del amor y el odio, son causas de estas pasiones la siguiente diversidad:

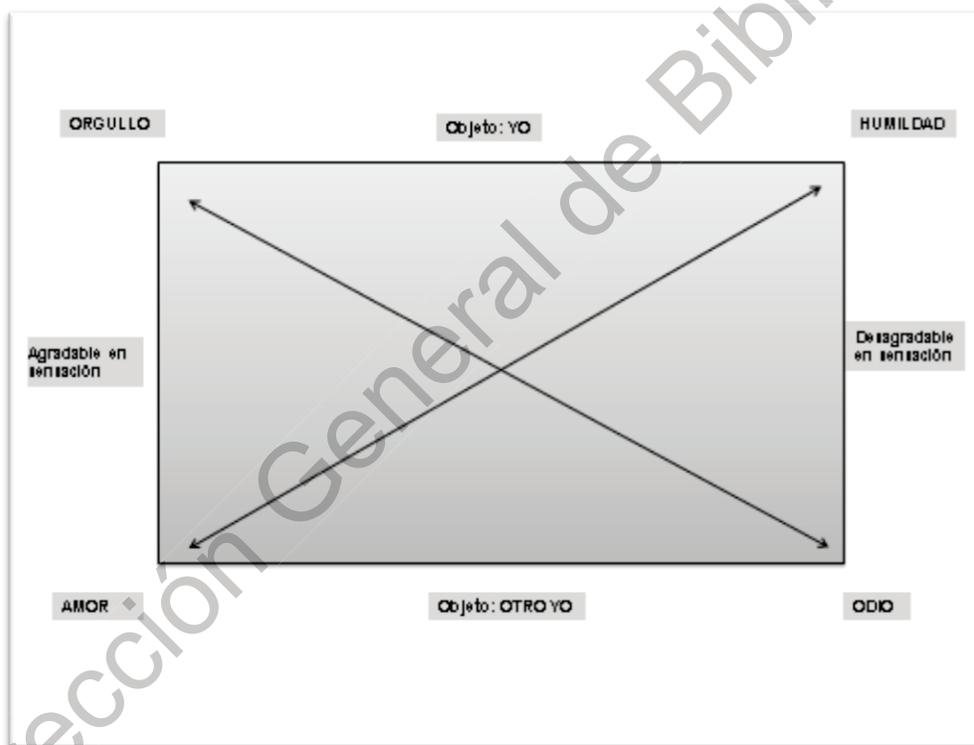
La virtud, el conocimiento, el ingenio, el sentido común, o el buen humor de una persona, producen amor y aprecio, mientras que las cualidades opuestas engendran odio y deprecio. Estas mismas pasiones surgen de cualidades corporales: belleza, fuerza, rapidez, destreza, y sus contrarios, y también méritos o defectos externos: familia, propiedades, vestidos, nación, clima, etc. (THN 2.2.1. SB: 330 /FD 456).

El amor y el odio por su intensidad, son pasiones violentas. Por su origen, placer o dolor, son pasiones indirectas. Es de resaltar la causa, el objeto y el fin que a éstas pasiones distingue:

[...] el amor y el odio no tienen solamente una causa productora, a saber: placer y dolor, y un objeto al que se dirigen, a saber: una persona o ser pensante, sino también un fin que se esfuerzan por alcanzar, a saber: la felicidad o desgracia de la persona amada u odiada. Y es la combinación de todos estos puntos la que constituye una sola pasión. De acuerdo con mi hipótesis, el amor no es sino el deseo de felicidad para con otra persona, y el odio el deseo de su desgracia. Deseo y aversión constituyen la naturaleza misma de amor y odio. No es solamente que sean inseparables, sino que son la misma cosa. (THN 2.2.6. SB: 367 FD/ 502).

El dolor y placer, son causa más no objeto, a las que se integran esas cualidades de amor y odio. En este sentido, al depender de estas cualidades significa que no existe una pasión como el amor al género humano.

Estas cuatro pasiones básicas se relacionan con su objeto: las pasiones del orgullo y la humildad, con el yo; mientras que las pasiones del amor y el odio, con las otras mentes: –En resumen, el orgullo está conectado con la humildad, y el amor con el odio, por sus objetos o ideas, mientras que el orgullo lo está con el amor, y la humildad con el odio, por medio de sensaciones o impresiones” (THN 2.2.2. SB: 333 /FD 460). Véase esquema 7.



Esquema 7. Cuadro asociativo de las pasiones indirectas. THN 2.2.2. SB: 333 /FD 460
Nota 49

Es importante destacar las aportaciones de Hume sobre las llamadas pasiones indirectas (el orgullo y la humildad, el amor y el odio), así como de los nuevos elementos que se

desprenden en las pasiones serenas (en ocasiones llamadas sentimientos) y violentas (en general denominadas pasiones), lo cual otorga un sentido diverso y de profundidad en comparación con la tradición estoica. Según José Luis Tasset (1990)²⁰:

No puede afirmarse en modo alguno que Hume considerase el modelo estoico de conducta, sobre todo en lo referido al tema de las pasiones, como algo a imitar, desarrollar o aplicar, sino más bien todo lo contrario, puesto que Hume parte de la afirmación inicial –claramente antiestoica– de que ninguna pasión es sometible, desviable, controlable, a no ser por otra pasión, pero nunca por medio de una razón o entendimiento similar al defendido en su antropología moral por los estoicos. (p. 55)

Algunas de las interpretaciones al respecto, sostienen que la teoría de las pasiones debe verse unida a la lógica del entendimiento según James Noxon (1987, p. 20). Al parecer esto se cumpliría cuando *Le bon David* considera que entre: “[...] la imaginación y las afecciones mantengan una estrecha unión, y que nada que afecte a la primera pueda resultar completamente indiferente a las segundas” (THN 2.3.6. SB: 424 /FD 573). Según Ordieres (2013), otro punto de encuentro entre el entendimiento y las pasiones es la: “Analogía entre idea de relación causal y generación de las pasiones, [...] que siguieran la misma estructura” (p. 74). Asimismo, apunta que las pasiones no tienen contenido, lo cual no es que resulten de la nada, sino simples estados psicológicos o que no se pueda afirmar algo al respecto (p.76).

Ordieres (2013) encuentra en las pasiones una relación de causalidad: “Esta división de las pasiones en directas e indirectas parece referirse al modo en cómo se proceden (relación causal), y los elementos que intervienen en ellas (sujeto y objeto), y a su eficacia o

²⁰ Sin embargo, es requiere aclarar que los planteamientos de Descartes, considerado estoico, juegan un papel importante en la filosofía humeana.

intensidad” (pp. 77-78). Las pasiones directas tendrían una causalidad simple, mientras que las indirectas una causalidad más compleja, en tanto que éstas para el sujeto guardan relación con el objeto de atribución (p.78); en otros términos:

1. Como cualidad operativa, es decir, la razón por la que estoy orgulloso o siento humildad o bien la razón por la que amo u odio algo o alguien, por ejemplo, la belleza de una casa.
2. Como sujeto de estas cualidades, es decir, la cosa o individuo que ostenta esas cualidades, por ejemplo, la casa misma en cuanto que tiene una relación conmigo, el objeto de las pasiones. (p. 79).

Por su parte Donald Davidson (1976), según Ordieres (2013), considera que para producir la pasión indirecta tienen que estar presentes dos “referencias”: la idea del sujeto y la idea de cualidad (pp. 744-757). Esto entra en contradicción con “la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones” de Hume. Sin embargo, para Ordieres (2013) no existe tal problema, puesto que: “sigue siendo una pasión, en última instancia, la que origina una nueva pasión, pero puede percibirse claramente la necesidad de la razón en proceso” (p. 81).

Para Ordieres (2013), Davidson (1976) sostiene que la moral proposicional y la secuencia “idea-pasión-idea” es una relación causal demostrativa, lo que permitiría, a partir de premisas conocidas, llegar a conclusiones válidas; así defender una visión racionalista y a priori de la moral de Hume (p.82). Mientras que Ordieres considera que no puede ser válido, puesto que:

No es el objeto en sí lo que produce las pasiones indirectas, sino la doble relación que se establece entre el sujeto y objeto, es decir, un principio general que se puede aplicar a un sin número de casos. La designación de la moralidad en la materialidad del evento, es

decir, en el objeto sensible, requeriría una explicación causal para cada evento distinto posible. (p.83).

3.2.1. Principio de simpatía

David Hume denominó el “principio de la simpatía” (THN 3. 3. 2. SB: 785 /FD 592) a la tendencia que permite la comunicación y recepción de los sentimientos y pasiones (THN 2.1.11. SB: 317 /FD 439) del “yo” con la “otra mente”, lo cual constituye la cualidad humana más notable. Una inclinación que además ha de ser natural e independiente de la razón (cfr. THN 2.3.3. SB: 415 /FD 560-562), opera bajo los principios de la mente en la conversión de una idea en impresión (pasión) por medio de la imaginación (THN. 2.3.6. SB: 427 /FD 576), puesto que:

El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas. (THN 2.2.5. SB: 363 /FD 496).

Las pasiones están conectadas tanto entre sí como con los objetos que las originan (THN 1.3.2. SB: 78 /FD 137-138; 2.3.1. SB: 405-406 /FD 548-550). Hume advierte que:

“Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: solo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son ellas, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía” (THN 3.3.1. SB: 576 /FD 766). Por inferencia de los sentimientos en la simpatía, se trata de un yo que distingue como objeto de pasión a la otra mente: “Las pasiones de orgullo y humildad, igual que las de amor y odio, están

mutuamente conectadas por la identidad de su objeto, que en el primer grupo es el yo y en el segundo otra persona" (THN 2.2.2. SB: 333 /FD 460).

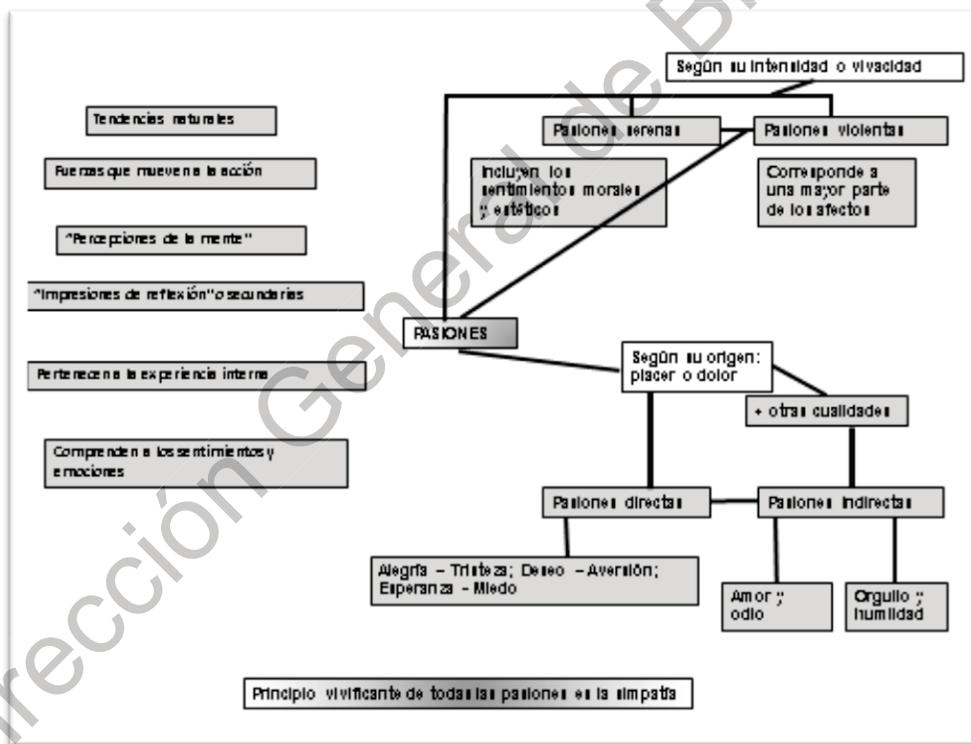
En el campo de las pasiones indirectas se discierne la causa ~~idea~~ "que excita" a los afectos y su objeto ~~aquello~~ "a quien dirigen su atención una vez excitadas" (THN 2.1.2. SB: 278 /FD 392). Al orgullo y humildad aparte de las causas originales se le agrega la causa secundaria, ésta última corresponde a ~~la~~ "opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre todas las afecciones" (THN 2.1.11. SB 316 /FD 438). Se acepta de forma natural las opiniones y se hacen presentes los sentimientos de las otras personas por medio de la simpatía. Esta depende de la relación que tenga el yo con la otra mente. Influye en casi todas las opiniones, en particular cuando: "[...] nos agrada especialmente la buena opinión que tenemos de nosotros mismos, mientras que nos disgustamos fácilmente con lo que se oponga" (THN 2.1.11. SB: 321 /FD 444-445). Menciona los casos de opiniones sobre la buena reputación o el descredito, censura o alabanza: "[...] el placer que obtengamos cuando nos alaban surge de una comunicación de sentimientos [...]" (THN 2.1.11. SB: 324 /FD 448). Cobran importancia los sentimientos de las ~~otras~~ "mentes" hacia el propio yo, puesto que la opinión refrenda cualidades y propiedades por la simpatía. Esta segunda causa, permite al yo conocerse mediante la otra mente.

Así la causa (idea) de las pasiones que las excita, puede ser diversa como como la virtud, belleza, riqueza, propiedad, etc. Según Hume:

En suma, no queda otra cosa que pueda proporcionarnos aprecio por el poder y las riquezas, y desprecio por la miseria y la pobreza, que no sea el principio de simpatía, gracias al cual participamos de los sentimientos del rico y el pobre, y tomamos parte en su placer o desgracia. Las riquezas producen satisfacción a quien las posee, y esta satisfacción pasa al que las observa por medio de la imaginación, que produce una idea

semejante en fuerza y vivacidad a la impresión original. Esta idea o impresión agradable está conectada con el amor, que es una pasión agradable y procede de un ser pensante y consciente, que es el objeto mismo del amor. (THN 2.2.5. SB: 362 /FD 496).

Con base en las pasiones de amor y odio, cuya causa es el placer y el dolor, así como su objeto es la "otra mente" y su finalidad es la felicidad o desgracia, Hume reafirma que el amor y el odio "no se detienen en la emoción que producen", puesto que su impulso se orienta aún más allá: "El amor está siempre seguido por un deseo de felicidad de la persona amada, y por una aversión contra su desgracia, mientras que el odio produce deseo de desgracia, y aversión contra la felicidad de la persona odiada" (THN 2.2.6. SB: 367/FD 502). (Véase esquema 8).



Esquema 8. Pasiones y Principio de simpatía. Elaboración propia con base en THN.

Son estas pasiones que, en su finalidad por la felicidad de la ~~otra~~ mente”, cobran singularidad e importancia, ya que se argumenta en el sentido de que: “Ningún hombre es absolutamente indiferente de la felicidad y de la miseria de los demás”.

Hume identificó similitudes y solo distinciones de grado, por lo que: “[...] la simpatía o comunicación de pasiones, tiene lugar lo mismo entre animales que entre hombres” (THN

2.2.12. SB: 398 /FD 538)²¹.

Para Hume, la ~~tendencia~~ a comunicarse” y la ~~recepción~~ de sentimientos” otorga a la simpatía la cualidad humana más sobresaliente:

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros. (THN 2.1.11. SB: 316 /FD 439).

En la Investigación, Hume reafirma que la simpatía se orienta hacia el bienestar o felicidad de las otras mentes y se genera un resentimiento hacia su miseria, de tal manera que no resulta indiferente la ~~otra~~ mente”, en otros términos:

Concluimos que es imposible que al hombre le sea totalmente indiferente el bienestar o malestar de sus prójimos y que allí donde nada le predisponga de una manera particular, estará naturalmente dispuesto a afirmar que aquello que promueve la felicidad de los demás es bueno, y que lo que tiende a producirles sufrimiento es malo. (E.102).

Hume plantea una distinción entre simpatía general y simpatía particular, la primera parcial y la segunda imparcial puesto que comprende a la humanidad entera (E. 298n); mismas que pueden entrar en conflicto ya que está sujeta a la parcialidad lo que la vuelve más intensa con las personas próximas.

²¹ Véase las conclusiones de este trabajo.

Por el principio de simpatía se identifica el problema de la existencia de otras mentes como el más vivo de los objetos; comprende un ser racional y pensante e igual que el yo, que comunica todas las acciones de su mente, sentimientos y afecciones además permite que se perciban las emociones que causa (THN 2.2.4 SB: 353 /FD 484-485).

La simpatía no es una pasión, por el contrario es principio de acción y afectos. P. S. Árdal (1989) subraya que la simpatía de Hume no puede entenderse como una pasión sino como un principio de pasiones y opiniones (p. 54). Resulta pertinente aclarar con Adam Smith (1997) la diferencia entre simpatía y compasión:

Lástima y compasión son palabras apropiadas para significar nuestra condolencia ante el sufrimiento ajeno. La simpatía, aunque su significado fue quizá originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha equivocación para denotar nuestra compañía en sentimientos ante cualquier pasión [...]. Pero esto no es universalmente válido ni rige para todas las pasiones. Algunas de ellas no generan identificación alguna, [...]. (p. 52).

Para Hume la compasión resulta de la pasión de piedad que, acompañada por el deseo de felicidad, mediante la simpatía, se une a la pasión de amor.

3.2.2. Mecanismo de la simpatía

La simpatía se produce por los principios asociativos de la mente: semejanza, contigüidad y causalidad, de éste último el parentesco y el trato. Lo cual permite operar a su mecanismo al transformar una idea en impresión por medio de la imaginación.

Si bien son universales, Hume afirma que la naturaleza ha preservado semejanza entre los hombres, así que las pasiones que se encuentran en el yo, también están en las otras

mentes (THN 2.1.11. SB: 318/ FD 440). Esta semejanza: “Lo mismo ocurre en la fábrica de la mente que en la del cuerpo” (THN 2.1.11. SB: 318 /FD440). Postura que reafirma al señalar que “las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones” (THN 3.3.1. SB: 575–76 /FD 765). Esta semejanza: “Del mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otras las afecciones, originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana” (THN 3.3.1. SB: 576 /FD 765). Posteriormente, en la Investigación señala que sería difícil encontrar a quien no tuviera un “sentimiento o pasión propia de su especie” (E 2.7. SB: 20/VS 59).

Por tanto: “[...] es esta semejanza la que debe contribuir en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás y a aceptarlos con gusto y facilidad” (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441). Por semejanza, en la simpatía se establece relación con las otras mentes (THN 2.1.11. SB: 322 y 340 /FD 445-446 y 469), así: “[...] vemos que allí donde existe, además de la semejanza general de nuestra naturaleza, una peculiar similitud en nuestra forma de ser, carácter, país o lenguaje, todo ello facilitará la simpatía” (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441); también, por contigüidad: “Los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; es necesaria la contigüidad para poder comunicar los sentimientos en toda su integridad” (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441); mientras que, por la causalidad, fundamental para la simpatía, la unión de ideas posibilita a la imaginación comparar la pasión del yo con la “otra mente”, experimentar la pasión ajena, ésta emoción se basa en la propia experiencia del “yo”, de tal manera que estimula a la idea para convertirse en impresión. Si bien varían los grados de proximidad, este proceso de la simpatía se generaliza hacia la humanidad en sociedad.

El sustento del “principio de simpatía” se encuentran en la “máxima general” de la ciencia de la naturaleza humana, a saber: “[...] siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad” (THN 1.3.8. SB: 98 /FD 165). Bajo esta consideración, el mecanismo propio de la simpatía consiste en: “[...] la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación” (THN. 2.3.6. SB: 427 /FD 576). Así: “[...] simpatía no es otra cosa que una idea vivaz convertida en impresión [...]” (THN. 2.2.9. SB: 386 /FD 524). Se trata de las impresiones de reflexión que: “[...] proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea” (THN 2.1.1. SB: 275 /FD 387). Las impresiones de reflexión son los deseos, emociones y pasiones: “Es de esta relación de impresiones, y de la identidad de ideas, de donde surge la pasión, de acuerdo con mi hipótesis” (THN 2.2.5. SB: 362 /FD 496).

Entiéndase que en la imaginación -recolector, transmisor, conversor- una impresión se transforma en idea, por la simpatía también se convierte la idea en impresión al provocar que se actualicen en el yo las afecciones de las otras mentes. Así, la imaginación como facultad de la mente se rige bajo el principio de asociación; importante es subrayar que la imaginación además de formar, unir o separar ideas, produce impresiones de reflexión – pasiones- y creencias ficticias.

Se argumenta por uno de los fundamentos del Principio de simpatía que afirma la apertura del yo por medio de la imaginación puesto que percibe las causas o efectos de las otras mentes:

Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este

modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original. (THN 2.1.11. SB: 317 /FD 440).

Es decir, la simpatía, como constitutiva del –yo”, implica el proceso de percepción de actos y pasiones externas, de las causas y efectos de la –otra mente” por lo cual se intensifican las emociones del yo:

Cuando percibo los efectos de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las causas de una emoción, mi mente pasa los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar. (THN 3.3.1. SB: 576 /FD765).

El mecanismo asociativo se explica de la siguiente manera:

La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que esté relacionada. Esta idea vivaz se transforma gradualmente en una verdadera impresión, ya que estas dos clases de percepción son en gran medida idénticas, y difieren sólo en sus grados de fuerza y vivacidad. Ahora bien, este cambio deberá hacerse con la mayor facilidad, a fin de que nuestro natural temperamento nos proporcione una tendencia hacia la misma impresión en otras personas, haciendo que esa impresión aparezca al menor motivo. En este caso la semejanza convertirá la idea en impresión, y ello no solamente mediante la relación y transmisión de la vivacidad original a la idea relacionada, sino también por la presentación de materiales de tal clase que se inflamen con la más pequeña chispa. (THN 2.2.4. SB: 354 /FD 486).

Hume advierte sobre la accesibilidad de pasar desde la idea de otra mente a la idea del yo, como en su forma inversa, es decir: –la imaginación pasa fácilmente de las ideas

oscuras a ideas vivas‘ pero lo hace con dificultad desde las vivas a las oscuras” (THN 2.

2.11. SB: 339 /FD 468). Cuestión que objetaría a la simpatía, frente a lo cual Hume señala:

Es posible que alguien encuentre contradicción entre este fenómeno y el de la simpatía, en donde la mente pasa con facilidad de la idea de nuestro propio yo a la de cualquier objeto que nos esté relacionado. Pero esta dificultad se desvanece en cuanto advertimos que en el caso de la simpatía, no es nuestra propia persona el objeto de nuestra pasión, ni hay nada que nos lleve a fijar la atención sobre nosotros mismos, [...]. (THN 2.2.1. SB: 340 /FD 470).

Por la simpatía, el objeto de la pasión es la otra mente, la experiencia ajena cobra importancia: –Experimento las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás que por mi propio carácter y temperamento” (THN 2.2.11. SB: 317 /FD 439-440); porque si bien el lugar del yo queda vacilante al cambiarse como objeto de pasión, resulta fuente de vivacidad y fuerza que percibe a la otra mente:

Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada. Esta es la razón por la que volvemos nuestra mirada a los objetos externos y nos resulta natural examinar con mayor atención lo contiguo o semejante a nosotros mismos. (THN 2.2.1. SB: 340 /FD 470).

Este objeto que no es el yo sino la otra mente conlleva a establecer relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Se experimenta un doble movimiento que captura la (idea) pasión de la otra mente, la cual deviene en la propia pasión (impresión de reflexión).

En la simpatía se trata de la implicación de –dobles relaciones de impresiones e ideas”, es decir la causa de las pasiones indirectas: orgullo y humildad, amor y odio: –Pero cuando es el propio yo quien resulta objeto de una pasión no abandonamos naturalmente su

consideración mientras la pasión no se extinga. Y cuando esto ocurra ya no podrán actuar las dobles relaciones de impresiones e ideas” (THN 2.2.1. SB: 341 /FD 470).

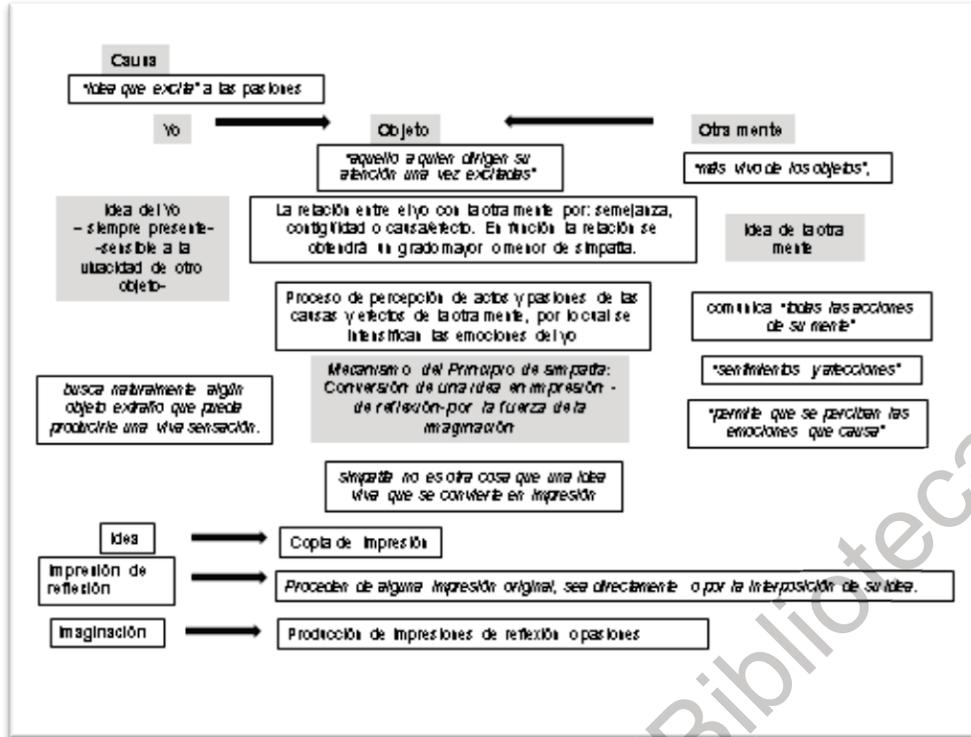
Entonces, a partir de la idea que provoca se crea el sentimiento hacia la otra mente y por la imaginación la idea adquiere vivacidad en una impresión que produce emoción a semejanza de la afección original. En otros términos, la idea de una pasión ajena (otra mente) se transforma en impresión de reflexión o pasión en el yo. La simpatía entonces corresponde a un trayecto de las pasiones del yo con la otra mente. En este sentido, la simpatía depende de dichas relaciones (semejanza, contigüidad y causalidad), lo que une con la otra mente:

[...] las relaciones le son necesarias a la simpatía, pero no consideradas absolutamente en cuanto relaciones, sino por su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que los tienen y nuestro propio yo. (THN 2.1.11. SB: 322 /FD 446).

Complejidad que adquiere el tránsito que implica la idea como un componente gnoseológico, para luego emerger la pasión. Más sí la simpatía opera en el presente, como en el futuro por medio de la imaginación:

[...] es evidente que al considerar la condición futura, posible o probable, de una persona participamos de esa condición de una forma tan viva que produce en nosotros inquietud por su suerte, y que de esta forma somos sensibles a placeres o dolores que no nos pertenecen, ni tienen en este preciso instante una existencia real. (THN 2.2.9. SB: 386/ FD 524).

Empero, la simpatía depende del sentimiento en su condición presente. De forma esquemática se representa el mecanismo del Principio de simpatía (véase esquema 9).



Esquema 9. Mecanismo del Principio de simpatía. Elaboración propia con base en el THN.

3.2.3. Hacia la complementariedad de los procesos en la simpatía

Las interpretaciones en relación con el Principio de simpatía de Hume se identifican en tres vertientes: considerar que abandona en su obra el mecanismo de la simpatía; destacarla solo por su cualidad humana como tendencia a comunicar las pasiones; o bien que resultan complementarias. A esta última se adhiere el presente trabajo.

Algunas expresiones señalan que Hume en Investigación deja de considerar el mecanismo de la simpatía -la conversión de una idea en impresión por la fuerza de la imaginación-. Postura que sostiene Kemp Smith (2004), al enfatizar a la simpatía como una cualidad privilegiada de la naturaleza. Señala que en el Tratado de la naturaleza humana la simpatía presenta dos niveles, a saber: uno de posibilidad, es decir de la propensión humana para acceder a la subjetividad del otro al adoptar su sentimiento o

emoción; un siguiente nivel correspondiente al ejercicio o realización, cuando la simpatía logra una transfusión de sentimientos –pasiones indirectas-, sostenido por el doble proceso de asociación de impresión-ideas e ideas-impresión (p. 152).

Para otros estudiosos, el énfasis de la simpatía como cualidad de la naturaleza humana fue con el fin de comprender el sistema de la moral. Para James Noxon (1973), corresponde al cambio de entender a la simpatía como un principio psicológico a uno de cualidad original e inanalizable de la naturaleza humana:

El principio de simpatía, que había suministrado la base unitaria del libro III (del Treatise) y su nexa necesario con el libro II, deja de ser un genuino principio psicológico explicativo para convertirse en una cualidad inanalizable (–original”) de la naturaleza humana, indistinguible de la benevolencia o el sentimiento de humanidad. (p. 37).

John Passmore (1981) advierte una teoría que difiere de la expuesta en el Tratado, la simpatía se identifica como una –pasión natural”. Pero si bien Hume admitió la existencia de tales pasiones naturales –inanalizables asociativamente”, al colocar la simpatía en el mismo nivel que las –pasiones naturales”, ello no anula su carácter como un principio fundamental de la naturaleza humana. Ángela Calvo (1994) subraya que la búsqueda llevará finalmente a Hume a: –la existencia del carácter humanitario, un afecto más público entendido como la imposibilidad de la total indiferencia de un individuo para con sus congéneres”

Se coincide con aquellos señalamientos que pugnan porque ambos –mecanismo y cualidad- son complementarios en la simpatía. En el libro II del Tratado, la simpatía se afirma como una cualidad de la naturaleza humana entendida como la propensión o –inclinación que poseemos a simpatizar con los otros y a recibir por comunicación sus inclinaciones y sentimientos”. Una comunicación que desde las causas o efectos externos

de la otra mente genera en el yo la conversión de una idea en impresión para producir una pasión: ~~una~~ una emoción igual a la de una afección original”. La simpatía, entonces, se identifica por una tendencia natural, una apertura del yo hacia la otra mente por medio de la imaginación, una comunicación de pasiones. Se puede argumentar, entonces, que en el Tratado se profundiza en el mecanismo de la simpatía y que si bien ya no se aborda en las subsecuentes obras, este proceso nunca fue negado por Hume.

Frente al planteamiento sobre la imposibilidad de que la simpatía sea inanalizable por corresponder a una cualidad humana en la segunda Investigación, es posible explicarla por medio de su funcionamiento (las leyes de asociación: causalidad, semejanza y contigüidad), puesto que las pasiones son operaciones internas de la mente, sin referencia directa a impresiones de los sentidos.

En resumen, la primera línea argumentativa corresponde a la naturaleza humana pasional. Origen y condición de la simpatía para que sea fuerza y vivacidad. Así, la simpatía como un proceso de comunicación de sentimientos. Los siguientes argumentos se conforman por su funcionamiento y como la cualidad humana más notable que no se contraponen, por el contrario son procesos que se complementan.

3.3. Otras aproximaciones hacia la simpatía

Para Hume, la simpatía resulta un dispositivo que al formar parte de las tendencias de la naturaleza humana se hace de la naturaleza-viva, sin artificios. Así, la simpatía ha de ser natural e independiente de la razón (THN 2.3.3. SB: 415 /FD 560-562). Bajo el planteamiento de la simpatía se han formulado propuestas como las de Richard Rorty, Paul Singer y Jeremy Bentham.

Kemp Smith (2005) afirma como clave interpretativa de la filosofía humeana el principio de subordinación cuando se advierte que la razón se supedita a los dictados de la pasión. Si bien Hume no define a la razón, se refiere a ella como: “un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas” (THN 1.3.16. SB: 179 /FD 264) y sólo la opone a la imaginación, a la experiencia y a las pasiones.

Si en David Hume los problemas morales se discutían por los conflictos entre razón y pasiones, Richard Rorty (1989) los caracteriza como conflictos entre lealtades hacia las que se sienten más unidas las personas, sin embargo son susceptibles de incluirse puesto que subyace la idea de que todos podemos experimentar dolor y humillación. No recurre a razones universales sino desde las experiencias humanas como el dolor o la humillación al compartirse traen consigo simpatía y desde ella se origina la solidaridad:

In my utopia, human solidarity would be seen [...] as imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is [...] created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people. (Rorty, 1989: XVI).

Una sensibilidad hacia los prójimos que llevará a Rorty a plantear una simpatía ampliada. En este sentido, se reafirma la diferencia entre pasión y simpatía así como a ésta en relación con otras personas, en Hume con otras mentes.

Por su parte, Paul Singer (1999) plantea que la capacidad de sufrir otorga consideración moral (pp. 44–52). Expresa, así, el principio normativo en el que se trata de minimizar el sufrimiento (p.43) o bien maximizar el bien (p. 58.) para enmarcar su propuesta del interés en vivir.

Cabría destacar que la postura de Singer (2011) se inspira en el “principio de subordinación”. La diferencia de Singer con David Hume, estriba en atribuir a que no son

las pasiones sino los genes los centrales. Si bien el humano es capaz de razonar, también es producto de la presión selectiva de los genes. Este principio constituye un antecedente de las posturas sociobiológicas sobre el comportamiento.

En la sociobiología ha tenido eco la discusión entre egoísmo y altruismo. Sin embargo, para Singer las motivaciones de las acciones humanas no son relevantes para dicha disciplina, puesto que solo hacen referencia al comportamiento individual sin importar si es motivado o consciente de las consecuencias. Por otra parte, aclara que el actuar solo por interés propio es imposible ya que también se hace en función de la familia como de los amigos y su vez se amplía a una comunidad más extensa. Y, por último, la razón es la responsable de llevar a cabo las motivaciones. Así la racionalidad se basa en el altruismo, entendiéndose como el interés individual a los próximos.

Ante su propuesta de que sean los genes los responsables de las motivaciones humanas, Singer considera que el hecho de tener sexo con personas infértiles y el desarrollo de tecnologías anticonceptivas, contraría su planeamiento al no tener un sentido evolutivo. Argumenta que el uso de anticonceptivos está más bien relacionado con la crianza y la educación que con un condicionamiento genético. A su vez, el razonamiento sobre el desarrollo y uso de anticonceptivos no mandata a los genes, porque es directo y permite cumplir las bases genéticas para la interacción sexual.

El altruismo solo parece posible en pequeña escala ya que en gran amplitud no presenta beneficio para el individuo. Contrapone la existencia de sistemas voluntarios de donadores de sangre, los cuales resultan viables por el impulso altruista, en razón de que: [..] altruistic impulses once limited to one's kin and one's own group might be extended to a wider circle by reasoning creatures who can see that they and their kin are one group among others, and from impartial point of view" (Singer, 2011, p. 134).

La expansión de la comunidad juega un papel en el desarrollo del altruismo. Una vez que un grupo empieza a interactuar (en actividades como cazar, recolectar comida o intercambiar bienes), las ventajas son importantes entre los ellos, así como en cada uno. Por lo cual las nociones como gratitud, justicia y lástima podrían extenderse más allá del grupo. La posibilidad de que el círculo moral continúe creciendo implica un rol de la razón, el cual guía a cada vez más a un punto de vista universal de la ética (Singer, 2011, p. 154).

El estándar imparcial ético ha sido expresado por importantes pensadores de la ética y de la religión, al igual que en distintas tradiciones culturales. Esto por la evidencia histórica y distintos estudios. El mismo proceso de expansión moral ocurre en el nivel individual, como se muestra en la madurez de un niño. Singer lo sustenta en la teoría del desarrollo de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, la cual define que el niño atraviesa por diversas etapas de pensamiento moral. El lugar que ocupa la razón en la ética de Kohlberg es compatible, según Singer (2011), con su propuesta con la salvedad de la metodología de experimentación que a él le resulta deficiente (cfr. pp.139-140).

Para Singer la razón no es siempre perfecta. Los intereses de una persona pueden ser tan válidos como los de otras y al mismo tiempo se puede estar en desacuerdo con ese punto de vista objetivo y prioridad de intereses propios desde un punto de vista subjetivo. Singer (2011), sostiene que:

I have suggested reason is not powerless. On the collective level, once we have begun to justify our conduct publicly, reason leads us to develop and expands our moral concern, drawing us on toward an objective point of view. On individual level reason is less compelling; while led us to see inconsistencies between what he proffer in public and what we do in private, the desire to avoid these inconsistencies is not always strong enough to overcome desire. As a result, reason can justify from a objective standpoint.

The shape of human societies to cope with this tension between collective reasoning and biologically based between collective reasoning and biologically based desires of individual human being. (pp.140-141).

Singer (2011) plantea que si para Hume “la razón es la esclava de las pasiones”, podría no resultar sorprendente que algunas personas actuaran de manera altruista hacia los extraños. Solo aquellos que han tenido estos deseos altruistas podrían actuar de esta manera y por cuestiones evolutivas se esperaría que solo algunas los tuvieran (p.141).

Al continuar con sus planteamientos, señala que Hume estaría parcialmente en lo correcto. Ya que la razón no puede dar cuenta de sí misma. Debe existir algún deseo, anhelo, aversión o sentimiento que la razón pudiera combinar para generar la acción. Es así que Hume estaría en lo correcto en considerar a la razón como una herramienta para obtener lo que se quiere. Cuando los egoístas desean aumentar sus propios intereses, o los de sus familias, la razón solo sirve para obtener lo que ellos quieren (Singer, 2011, p. 141). Sin embargo, no estaría totalmente en lo correcto porque las herramientas (la razón), tienen una manera de influir en los propósitos para los que se usan, especialmente si lo que se busca tiene una determinación egoísta.

Singer señala que en el caso del razonamiento ético, se empieza a razonar de manera imparcial para justificar la conducta hacia otros, y luego se descubre que se quiere actuar según las conclusiones del razonamiento imparcial. Sin embargo, esta objeción resulta falaz pues Hume propone exactamente lo mismo. Hume de hecho apela al razonamiento imparcial cuando justifica a la justicia.

En resumen, Singer (2017) propone el altruismo efectivo como la ampliación del horizonte moral, donde las decisiones pueden ser de largo alcance y la razón responsable de valorar las consecuencias de las acciones (pp.3-14). Se trata de un altruismo que se

preocupa por los otros, no en la renuncia al interés propio ni al sacrificio. Es de interés para el altruismo efectivo lograr un gran impacto, más allá de la actuación. Así se orienta más por la razón que por los sentimientos donde se discierne la efectividad y la rentabilidad.

Por su parte, Jeremy Bentham fundamenta su sistema filosófico en: “La naturaleza ha colocado al hombre bajo el imperio del placer y del dolor; a ellos debemos todas nuestras ideas, y de ellos proceden los juicios y determinaciones de nuestra vida.” (Bentham, 1834, libro 1, cap. I), ya sea que se trate de acciones, palabras o pensamientos se estará siempre sujeto a ellos. Se subordina, entonces, a estos dos “móviles” el principio utilitarista que consiste en actuar para producir la mayor felicidad al mayor número posible de personas: “[...] la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en cuestión consiste en lo bueno y lo justo (proper), y solo lo bueno y justo universalmente deseable, fin de la actividad humana.” (Bentham, 2008, cap. I).

Refiere así el interés en cuestión a la felicidad en lo individual, en la comunidad, está como: “un cuerpo ficticio compuesto por individuos que la constituyen en tanto miembros” (Bentham, 2008, cap I. sec.7) y “la suma de intereses de los distintos miembros que la componen” (Bentham, 2008, cap. 1, sec. 4) y en general a todo “ser sensitivo”, incluidos los animales.

Entiéndase que la utilidad es: “[...] la propiedad o la tendencia de una cosa para procurar algún bien o para preservar de algún mal. Por mal, pena, dolor o causa de él; y por bien, placer o causa de él” (Principios, libro I, cap. I), por lo cual: “Lo conforme a la utilidad de un individuo es lo que aumenta la suma total de su bienestar, y lo conforme a la utilidad pública es lo que aumenta el bienestar de los individuos de la comunidad que la componen.” (Bentham, 1834, libro 1, cap. I).

El «principio utilitarista» establece el criterio objetivo del bien y del mal. Por ello es la bondad o maldad de las acciones y no solo del motivo. Señala que el motivo y la intención requieren distinguirse. El motivo es una tendencia a actuar cuando el placer o a causa de éste surge como la consecuencia del actuar.

Se trata del bien común a todos ellos, la felicidad como el único fin deseable de la acción humana. La suma de intereses privados de los miembros de la comunidad es posible buscarlos desde lo individual. Sin embargo, existen conflictos de intereses y para ello deberán ser guiados en sus acciones hacia el bien común mediante la legislación y el gobierno. Un altruismo en favor del bien común, la suma total de los intereses privados.

El «principio utilitarista» emplea un método racional para la toma de decisiones morales, al que denomina *felicífico calculus*. El agente moral compara costos y beneficios de una acción, los primeros son los dolores y los segundos son los placeres que se generan. Los factores de valor son: intensidad, duración, certeza o incertidumbre, proximidad o lejanía. Se consideran otros factores al calcular las acciones que tienden al placer o dolor: fecundidad y pureza. En el caso de una comunidad de personas cuyo interés está en cuestión se considera un siguiente factor llamado extensión.

Importante es señalar que para Bentham el principio de simpatía y antipatía son «[...] aquellos principios generales que sirven de base para el razonamiento de la moral y de la legislación, como el sentido interno, contrato social, ley natural, entre otros» (Bentham, 1834, libro 1, nota 1). Este principio se manifiesta en la elaboración de su catálogo cuya pretensión era la de una «aritmética o cuenta exacta de nuestras sensaciones» (Principios, libro 1, cap. IV), en el incluye las penas simples y los placeres simples, entre ellos los placeres de los sentidos, riqueza, destreza, amistad, de una buena reputación, del poder, de la devoción, así como los placeres de la benevolencia que:

Son aquellos que gozamos con la consideración de la felicidad de las personas que amamos, y pueden llamarse placeres de simpatía o de afecciones sociales. La fuerza de ellos es más o menos expansiva, porque pueden concentrarse en un pequeño círculo, o extenderse a la humanidad entera. La benevolencia se aplica a los animales, cuyas especies o cuyos individuos amamos, y cuyas señales de bienestar nos afectan agradablemente. (Bentham, 1834, libro 1, Cap. IV, secc. I).

Por el contrario, los placeres de la malevolencia: –Son los que derivan de la vista o de la idea de las penas que sufren algunos entes que no amamos, sean hombres, sean animales; y pueden llamarse también placeres de las pasiones irascibles de la antipatía o de las afecciones antisociales” ((Bentham, 1834, libro 1, Cap. IV, secc. I).

Entre las penas simples, se encuentran las penas de la benevolencia:

Son las que experimentamos en ver sufrir, o en pensar que sufren o nuestros semejantes o algunos animales. Las emociones de la compasión hacen correr nuestras lágrimas por los males de otros como los nuestros. Estas penas pueden igualmente decirse penas de simpatía o penas de las afecciones sociales. (Bentham, 1834, libro 1, cap. IV, secc. II).

También se alude a las penas de la malevolencia que: –Son el dolor que se sufre al ver, o en pensar en la felicidad de las personas que se aborrecen, y se les puede también apellidar penas de antipatía y penas de afecciones antisociales.” (Bentham, 1834, libro 1, cap. IV, secc. II).

Destaca la diferencia en la sensibilidad de que: –No toda causa de placer o de pena produce en todos el mismo placer o la misma pena, [...]”(Bentham, 1834, libro 1, cap. VII)

Esta diferencia está en función de ciertas circunstancias que tienen influencia en el estado físico o moral. Por lo anterior, propone un método con diversos puntos, entre ellos los sentimientos de simpatía:

Llamo simpatía a la disposición que nos hace hallar un placer en la felicidad de los entes sensibles y compadecernos de sus penas. Si esta disposición se limita a un solo individuo se llama amistad; si se aplica a personas que padecen recibe el nombre de lástima o de compasión; si abraza una clase subordinada de individuos constituye lo que se llama espíritu de cuerpo o de partido; si se extiende a toda una nación es espíritu público o de patriotismo; si a todos los hombres se llama humanidad. (Bentham, 1834, libro 1, cap. VII).

La primera simpatía en la vida cotidiana es la que se “fija el afecto” en los padres, hijos, pareja y amigos:

Debe observarse sobre la simpatía producida por relaciones de parentesco, que ella puede obrar independientemente de todo afecto. El honor adquirido por el padre se extiende al hijo, la infamia del hijo recae sobre el padre; y así los miembros de una familia, aunque reunidos en intereses y en inclinaciones tienen una sensibilidad común en todo lo que toca al honor de cada uno de ellos. (Bentham, 1834, libro 1, cap. VII).

Su afecto aumenta la sensibilidad en las penas como en los placeres. El yo se extiende y “se hace colectivo”:

[...] el hombre vive doble por decirlo así en sí mismo y en las personas que ama, y aun no es imposible que se más en los otros que en sí mismo; que sea menos sensible a los sucesos que le tocan por su afecto inmediato sobre él que por su impresión sobre las personas que ama, y que experimente, por ejemplo, que la parte más amarga de una aflicción es el dolor que debe causar a los individuos que le interesan, y que lo más agradable de una dicha personal es el placer que recibe al ver la dicha de sus amigos. Tal es el fenómeno de la simpatía. Tal es el fenómeno de la simpatía. Los sentimientos

recibidos y correspondidos se aumentan por esta comunicación [...]. (Bentham, 1834, libro 1, cap. VII).

Mientras que las simpatía son: “[...] sentimientos expansivos y afectuosos [...] hay fuentes de simpatía naturales y constantes que obran siempre en todo tiempo y en cualquier circunstancia, [...]” (Bentham, 2008, libro 1, cap. VI). Por el contrario las antipatías: “[...] son accidentales y pasajeras, y varían según los tiempos, los lugares y las personas” ((Bentham, 2008, libro 1, cap. VI). Sin embargo, estos principios en ocasiones pueden unirse y corresponder como: “[...] la amistad nos inclina a aborrecer a los enemigos de nuestros amigos, y la antipatía misma es a veces causa de unión entre dos personas que tienen un enemigo común” (Bentham, 1834, libro 1, cap. VI).

**Capítulo IV. La comunicación de pasiones
entre lo natural, lo artificial y la ficción**

En el teatro todo movimiento se comunica como por arte de magia a los espectadores, los cuales lloran, tiemblan, se ofenden, se regocijan o son inflamados por todas las pasiones que mueven a los diferentes personajes del drama.

David Hume

El capítulo refiere a la simpatía como central para la moral humeana, que explica la mayor parte de nuestras pasiones y decisiones morales. Así, las acciones y afecciones del “yo” y de las “otras mentes” en la vida cotidiana conforman los sentimientos morales (naturales) y entre otros la justicia (artificial). Así también en la “imitación” de la realidad (ficción) como en las artes escénicas.

4.1. El espectador en los juicios morales

Se requiere de la capacidad de simpatizar, de lo contrario no existe posibilidad de acceder a los sentimientos morales, ya que es condición necesaria para su evaluación. Así, la simpatía constituye la vía hacia la vida moral. Según Barry Stroud (1977):

[...] la simpatía puede ser considerada como el fundamento de la moralidad —no como algo que pudiera proporcionarnos una prueba racional de la cualidad moral de una acción o una cualidad personal, o servir como fundamento de tal prueba, sino como una característica humana fundamental responsable de que la moralidad sea lo que es. (p. 288).

David Hume sostiene que la simpatía es el principio de los sentimientos morales, ya que a estos los origina (THN.3.3.1. SB: 577 FD/ 767) en todas las virtudes naturales y artificiales. La simpatía tiene fuerza por la semejanza (THN.3.3.1. SB: 576 /FD 765) que le permite formar sentimientos morales para juzgar y aprobar las acciones de otras mentes; mientras que por contigüidad, las relaciones se estrechan por cercanía, se generan a manera de círculos concéntricos de simpatía: familia, amigos, país, etc. Los sentimientos morales son resultado de la comunicación de afecciones y el soporte de la vida del hombre en sociedad:

[...] no tenemos una preocupación más amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho. (THN 3.3.1. SB: 579 /FD 769).

Para David Hume el sentimiento moral y estético corresponde a las pasiones que derivan del placer (bien) o dolor (mal)²² que en sentido moral se relacionan con objetos y acciones, virtudes o vicios:

Las pasiones de orgullo y humildad, de amor y odio, se producen cuando se nos presenta algo que guarda relación con el objeto de la pasión y que a la vez procede por separado una sensación de la pasión. Pero la virtud y el vicio están acompañados por estas circunstancias: tienen que estar necesariamente situados o en nosotros mismos o en otros, así como excitar placer o desagrado; por tanto, deben originar una de las cuatro pasiones antes mencionadas. (THN 3.1.2. SB: 473 /FD 639).

Este sentimiento moral no necesariamente implica interés para el yo: –Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo” (THN 3.1.2. SB: 472 /FD 638). Los sentimientos morales son de aprobación y desaprobación, así como de agrado y desagrado hacia las acciones (THN 3.1.2. SB: 472/ FD 638).

²² Entiéndase que el placer y el dolor no son físicos en el sentido moral y estético. Hume lo refiere a las impresiones de sensaciones.

El hombre: –Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas” (THN 3.2.2. SB: 485 /FD 653). En sociedad, las capacidades del individuo aumentan significativamente:

La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes: Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta fuerza, capacidad y seguridad adicionales. (THN 3.2.2. SB: 485 /FD 654).

El hombre encuentra ventajas en la familia, cuyo origen son el apetito sexual y los vínculos que se establecen con ello, tales como el afecto natural hacia los hijos. El comportamiento ha estado basado en hábitos y costumbres que van: –corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad” (THN 3.2.2. SB: 486 /FD 655). Dice Hume que: “[...] existen con todo otras peculiaridades en nuestro temperamento natural –egoísmo y generosidad limitada- y en las circunstancias externas que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria” (THN 3.2.2. SB: 486 /FD 655). Las circunstancias externas se expresan cuando el objeto escasea: –en comparación con las necesidades y deseos de los hombres” (THN 3.2.2. SB: 494 /FD 665). En tanto, refiere al egoísmo en dichas cualidades contrarias a la unión, antes advierte que:

Tan lejos estoy de pensar que los hombres no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que así misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen el egoísmo. (THN 3.2.2. SB: 487 /FD 654).

Esta afección adversa llamada egoísmo no conviene a la sociedad y por ello se requieren formas de regulación que si bien en la familia se basa en sus afectos: “[...] en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo” (THN 3.2.2. SB: 487 /FD 656). En otros términos, resultan parciales los afectos lo cual genera: “[...] necesariamente una oposición de pasiones, y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión” (THN 3.2.2. SB: 487 /FD 656). El egoísmo tanto en la familia como en la sociedad y ésta de mayor alcance, trae consecuencias que alteran la unión y permanencia de los grupos, entre los hombres, por tanto es importante incidir en ese egoísmo.

Gracias a la simpatía “Los hombres tienen siempre en cuenta las opiniones de los otros cuando hacen juicios sobre sí mismos” (THN 2.1.8. SB: 303 /FD 422) y se logra juzgar los actos de las otras mentes, en tanto las pasiones son los soportes de los sentimientos morales. Una doble relación en la que el yo percibe los juicios morales que emite (cfr. THN SB: 577-578 /FD 766-767) y, por otra parte, el yo se refleja en los juicios que hacen sobre él. En esta relación existe un deseo natural de búsqueda de aprobación.

Para Hume, el juicio moral lo que califica son las cualidades, la virtud y vicio:

[...] dado que toda cualidad que, existiendo en nosotros o en los demás, produce placer, causa siempre orgullo o amor – y si produce desagrado suscita humildad u odio, se sigue que estos dos extremos deberán ser considerados como equivalentes por lo que respecta a nuestras cualidades morales; es decir, la virtud corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el vicio, el poder de producir humildad u odio. (THN 3.1.3. SB: 575 /FD 764)

Y no evalúa tanto al objeto como tal: “[...] tenemos que mirar al interior y encontrar la cualidad moral. Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de la cualidad; [...] estas acciones siguen siendo consideradas como signos, [...]” (THN SB: 477 /FD 644).

Los sentimientos morales al juzgar los actos particulares e individuales que representan un bien o un mal, Hume les llama virtudes naturales (THN.3.3.1. SB: 579 /FD 769). En su sentido general, los sentimientos morales permiten las virtudes como la justicia y la obediencia a la ley que por tratarse de un bien para la humanidad se acepta. Hume, así, identifica que: “[...] nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres” (THN 3.2.1. SB: 475 /FD 643). Por la simpatía se “origina el sentimiento moral en todas las virtudes artificiales”. (THN 3.3.1. SB: 577 /FD 767). Antes ha observado que: “[...] el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos” (THN 3.2.2. SB: 495 /FD 666). Hume plantea a la justicia como una virtud artificial y a las acciones del yo impulsadas por ella a pesar de que se le perjudique en lo individual

La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia estriba en esto: que el bien que resulta de las primeras surge en cualquier acto singular, y constituye el objeto de alguna pasión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede a menudo ser contrario al bien público, y lo que resulta ventajoso es la concurrencia de la humanidad en un esquema o sistema de acción general. (THN 3.3.1. SB: 579 /FD 769-770).

La justicia (virtud moral) como un bien para la sociedad garantiza la convivencia, a pesar de que no represente un bien de forma individual, dice Hume: “[...]el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud” (THN 3.2.2. SB: 499-500 /FD 671). Stroud (1977) señala con respecto a la justicia en Hume:

Su interés no se dirige a ninguno de los detalles del mecanismo por el cual las personas particulares llegan a compartir las actitudes de su sociedad, sino hacia lo que llama el "origen" de la justicia. Y esto quiere decir que su fuente ha de buscarse en la naturaleza humana— ha de haber algo en nosotros y en el mundo en que vivimos que sea responsable de que la justicia exista en absoluto y de que todos la aprobemos. (p. 325).

Por la simpatía se aprueba naturalmente: —Aunque las reglas sean artificiales, no son arbitrarias” (THN 3.2.1. SB: 484 /FD 652); Stroud (1977) reafirma que al plantear Hume la justicia en términos artificiales, esto no significa que sea arbitraria. El sentimiento moral es natural si se le considera común e incluso inseparable de la especie (cfr. pp. 97/ 484). Para Hume: “[...] Aunque la justicia sea artificial, el sentimiento de su carácter moral es natural.” (THN 3.3.6. SB: 619 820), según Stroud (1977): —El sistema de las reglas de justicia surge artificial o convencionalmente; nuestra aprobación de este sistema no es, empero, artificial. Cuando observamos las consecuencias de tener este sistema, lo aprobamos naturalmente, y aprobamos todas sus aplicaciones, a través de la simpatía” (p. 296).

En esta línea argumentativa, Hume destaca el papel de la simpatía:

[...] es solamente la concordia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso [...] considerado en su conjunto, el esquema de la ley y la justicia es beneficioso para la sociedad [...]. Una vez establecida por estas

convenciones, se ve acompañada naturalmente por un fuerte sentimiento moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad. (THN 3.3.1. SB: 580 /FD 770).

Si bien: “[...] las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia que nuestras cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad, y que es nuestra preocupación por tal interés lo que nos lleva a censurar o aprobar aquellos” (THN 3.3.1. SB: 579 /FD 769). Las causas de la aprobación o desaprobación se encuentran en el campo de la utilidad, entendida como interés de la sociedad, no solo para el propio yo sino de utilidad para las otras mentes. El orgullo es causa de su utilidad y el agrado que produce en el propio yo; en tanto, el placer se distingue de lo que agrada a otras mentes y lo que agrada al propio yo. Dirá Hume que hasta aquellas virtudes útiles al yo tienen sentido por su utilidad social (cfr. THN 3.3.1. SB: 590-591 /FD 783-785; E. 269).

Existe una inclinación a aprobar o desaprobar, a pesar de la intensidad de la simpatía, más en el particular que en su sentido general. Hume señala que: “[...] cualquier contradicción aparente entre la simpatía general de que dependen nuestros sentimientos sobre la virtud y la generosidad limitada natural a los hombres [...] presupone la justicia y la propiedad” (THN 3.3.1. SB: 586 /FD 778). Stroud (1977) afirma que para Hume la simpatía al no ser un sentimiento determinado: “Si lo fuera, su presencia no podría explicar por qué apruebo ciertas cosas y desapruero otras” (p. 287).

Las consecuencias en términos de la orientación del actuar y la evaluación de la otra mente se debe a la simpatía puesto que se moviliza por el placer y el dolor; así, la moral se rige por los sentimientos antes que por la razón. El principio de simpatía resulta el principio de los sentimientos morales.

4.2. Vivir en la ficción

En el ensayo *De la tragedia*, David Hume buscó dar explicación acerca del placer en las obras trágicas, con énfasis en el teatro²³. Sin embargo, en su contexto histórico, este ensayo resulta ser también una apología a la moralidad del teatro, una época en la que en Gran Bretaña imperaba la ley “1737 Licensing Act”, un control sobre la presentación de obras y, por parte de los evangelistas, una posición antiteatral puesto que veían el arte escénico como una debilidad.

El debate de la moralidad del teatro comenzó a raíz de la escenificación de Douglas por John Home. Para los evangélicos resultaba un auténtico escándalo que un religioso fuera el responsable de la obra, al respecto comentaban lo siguiente:

The opinion which the Christian church has always entertained of stage plays, as prejudicial to the interest of religion and morality, is well known; and the fatal influence which commonly has on the far greater part of humankind particularly the younger sort, is too obvious to be called into question. (Herdt, 1998: 88).

Para entender, a mayor profundidad, el rechazo al teatro, es conveniente el ensayo *A serious inquiry into the nature and Effects of the Stage* de John Witherspoon. Se toma como referencia la postura de San Agustín que, según la interpretación de Jennifer A. Herdt, consideraba al teatro peligroso por crear deseos y nuevos momentos para sentir lástima y compasión que, a la vez, pueden continuarse en la vida real. El problema para San Agustín es el hecho de que en el teatro se observen representaciones de sufrimiento sobre

²³ Cfr. Silva, L. (2019b). *La ficción en el teatro y la moral a través de la Simpatía en David Hume*. Ponencia presentada en XXXV Encuentro Nacional CONEFI. 20-24 mayo. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

sufrimiento verdadero, lo cual es irrelevante si nuestra respuesta emocional es la misma. La respuesta emocional es considerada en la disposición interna como lo que debe ser escudriñado para la pureza. Ello es moralmente importante a pesar de que no afecte acciones exteriores. Withespoon considera que el teatro no tiene un papel educativo, en todo caso es entretenimiento y eso provoca una vida improductiva, además de alejarse de una vida de mortificación. La defensa moral de Hume al teatro estriba en lo que Jennifer A. Herdt (1998) señala:

Our passionate response to the tragic theater roots us in this world, reminding us the hopes and fears which we share with other human beings, keeping us from deluding ourselves into thinking that we are indifferent to this existence and do not care about whether our lives go well or do not. (p. 113).

Esta conclusión no se puede entender sin la relación sostenida entre estética y filosofía moral del siglo XVIII. Al respecto Jennifer A. Herdt comenta que la novedad de la estética de este siglo estriba en la experiencia del espectador más que en la obra de arte en sí misma o su género. A su vez, la autora señala que de manera paralela sucede lo mismo en la filosofía moral, de categorizar acciones de acuerdo con las especies morales o de describir la moral como un conocimiento de eternas relaciones de cosas en el universo hacia un análisis del fenómeno moral, al entender a las virtudes a través de la respuesta propia al observarlas en «otras mentes».

En la moral como en la estética, hay una reacción hacia una visión jerárquica, en la que muchos tendrían que someterse al juicio de pocos, hacia un punto de vista más democrático. Solo una élite puede resolver las reglas del género, para que todos encontraran alguna actuación (personajes y acciones) disfrutables y otros no (Herdt, 1998: 83).

Los sentimentalistas, como los llama Jennifer A. Herdt, cuando discuten sobre la naturaleza su pregunta principal es qué tiene que hacer el poeta o el actor para motivar al público (p. 83). En la esfera de lo moral, de manera similar, a pesar de que el agente está en el foco de atención, la preocupación es todavía en la manera en que las escenas apelan a la respuesta moral de los espectadores, en consecuencia la relación entre el agente moral y el espectador. Esto sería llevado al extremo por parte de literatura de la sensibilidad, la cual muestra una tendencia a considerar la impotente lástima como base, por lo menos la más valorada respuesta moral. En este caso el actor retrocede a espectador y los sentimientos se vuelven la única acción. Lo que mueve al espectador al horror y a la lástima está relacionado, por una parte, a la condena moral y al juicio; por otra parte, para estimular la benevolencia e intentar hacer sentir el sufrimiento de las otras mentes. Cuando el elemento activo está perdido, la evaluación moral y la respuesta moral se confunden, cuando el elemento activo está perdido, la evaluación moral y la respuesta moral están en conflicto (Herdt, 1998: 83). Tanto moralistas y críticos literarios, por tanto, ocupan una relación entre espectador y espectáculo, con el movimiento y ser movidos, ambos en un nivel teórico y práctico.

El concepto de simpatía del siglo XVIII une estos tópicos, por lo cual no resulta raro el debate del placer de la simpatía. Según Jennifer A. Harder, la vida moral es totalmente teatral. De la misma manera, el teatro puede enseñar el carácter y la acción. David Marshall (1988) comenta a propósito de la simpatía que:

The experience of sympathy may be presented as a figure for the ideal experience of (for example) Reading a novel ; but sympathy itself finally must be seen as theatrical relation formed between spectacle and a spectator, enacted in the realm of mimesis and representation [...] not only must work of art touch or move their readers or

beholders; people in the world must regard each other as spectators and spectacles, readers and representation. At the same time that the experience of novels and plays and painting is the realm of affect, sentiment, and sympathy, the experience of sympathy itself seems to be uncomfortably like the experience of watching a play. (pp. 26-27).

Para Hume, la relación entre tragedia y placer es posible en tanto que se puede comunicar pasiones por medio de la elocuencia y la imitación; es decir, gracias a la simpatía se aprecia el arte. Si bien Hume sigue a Fontenelle en dicho ensayo, se presentan diferencias respecto a él. Para el escocés, según Jennifer A. Herdt (1997):

[...] las apreciaciones artísticas (elocuencia e imitación) sirven de una manera positiva como fuentes de placer, y el conocimiento de eventos trágicos son realmente precauciones placenteras en la lucha humana contra el sufrimiento; mientras Fontenelle, el contraste entre realidad y arte hace del dolor algo placentero. El hecho que exista una diferencia entre representación y realidad, así como que el humano no se confronta con un sufrimiento verdadero permite apreciar el arte, eso hace que nuestro placer sea tanto posible e inocente. (p. 105).

Entonces, el problema sería ¿Cuál es la distinción entre la representación artística y la realidad²⁴? Las pasiones en la vida real no son tan diversas a una puesta en escena. La tragedia en tanto imitación, solo suaviza la pasión pero no la disminuye o difumina.

El espectador de una tragedia pasa por una larga serie de afecciones: lástima, terror, indignación, etc., que el poeta representa en los personajes en escena. Como hay muchas tragedias de final feliz, pero no existe ninguna cualidad que no contenga algunos reveses

²⁴ Félix Duque recuerda que para Hume “(...) *las impresiones sensoriales son dignificadas con el título de realidades (I, II, 9; pág. 177). Y como las pasiones son impresiones de reflexión, conectadas con las impresiones sensoriales, merecen también el título de existencias.*” (THN 2.3.3. SB: 415 /FD 562 nota 99).

de fortuna, el espectador tendrá que simpatizar con todas estas incidencias, y aceptar lo mismo la alegría ficticia que cualquier otra pasión. (THN 2.2.7. SB 369 /FD 505).

Precisamente por la simpatía se permite la moral (aprobación o desaprobación de una acción) y también los juicios estéticos (una forma externa) (THN 3.1.2.SB 472 /FD 638).

Al comunicar pasiones cabría preguntar ¿El sentimiento que experimenta el yo resulta una ficción? ¿La otra mente es una ficción? La diferencia estriba en el tipo de ficción que se vive.

En la filosofía clásica la ficción se correlacionaba con lo falso, así que resultaba un embuste. Para Hume es la razón la que busca discernir entre verdad o falso: “[...] consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones reales de ideas, o con la existencia y los hechos reales” (THN 3.1.1. SB: 458 /FD 619). En otros términos, a través del razonamiento abstracto –relación entre ideas- o razonamiento probable –en cuestiones de hecho-. En el ensayo Sobre la norma del gusto, Hume plantea la percepción de la belleza para destacar las diferencias entre el sistema de moral que se basa en la razón y el que lo hace en el sentimiento:

Todo sentimiento es correcto, porque el sentimiento no tiene referencia a nada fuera de él mismo, y es siempre real mientras el hombre sea consciente de ello. Pero no todas las determinaciones del entendimiento son correctas, porque siempre hacen referencia a algo más allá de ellas, es decir, a hechos reales [...] Entre mil opiniones diferentes que puedan tener los hombres acerca del mismo objeto, hay una y sólo una que es justa y verdadera, y la única dificultad es fijarla y asegurarla. En cambio, mil sentimientos diferentes causados por el mismo objeto, son todos correctos, porque ningún sentimiento representa lo que hay verdaderamente en el objeto. [Tal sentimiento] indica una cierta conformidad o relación entre el objeto y los órganos o facultades de la mente; y si esa

conformidad no se hubiese dado, el sentimiento no habría sido posible. La belleza no es una cualidad de las cosas en sí mismas: existe solamente en la mente que las contempla, y cada mente percibe una belleza distinta. (DNG 7/36, pp. 268-269).

En el campo de las pasiones, la línea argumentativa que permite dar respuesta deriva de los principios de asociación de la imaginación con el que opera la simpatía: semejanza, contigüidad y causalidad. Bajo el fundamento de la semejanza, operativa y pasional, entre el yo con las otras mentes se posibilita: “[...] en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás, y a aceptarlos con gusto y facilidad” (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441; cfr. THN 2.2.5. SB: 362 /FD 495; THN 2.2.7. SB: 369 /FD 504). En la ficción se comparten sentimientos. Por la contigüidad, si bien la comunicación de los sentimientos con las “otras mentes”, posee mayor influencia entre más cercana este la relación con el yo (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441), en el caso de la experiencia teatral, los vínculos de la simpatía se extienden hacia el espectador, a la humanidad. Mientras que la causalidad “nos lleva a convencernos de la realidad de la pasión con que simpatizamos” (THN 2.1.11. SB: 320 /FD 443), es esta relación la que afirma la existencia de algún hecho y opera, a su vez, la conversión de la idea en impresión de reflexión (pasión). Hume afirma que la vivacidad en la imaginación puede alterarla y con ello carecer de discernimiento entre lo verdadero y lo falso, así una ficción o idea propicia la misma influencia sea que se trate de las impresiones de la memoria o juicios “morales o estéticos”, es decir, se posee el mismo valor e igual intensidad sobre las pasiones (THN GG I, 421). Según Bailer (1991), se requieren de las ficciones puesto que: “son historias plausibles que nos contamos para organizar la experiencia” en términos de que: “estructuran nuestra versión de nosotros mismos y de nuestro entorno, convirtiendo ambos en algo real y perdurable” (p. 103-104).

Finalmente, a partir de las líneas argumentativas que establece Hume se puede señalar la existencia de otras mentes debido a su fundamento en los sentimientos y en su comunicación ya sea el campo de lo artificial y de la ficción

Dirección General de Bibliotecas UAQ

Conclusiones: De la existencia de otras mentes al yo en la simpatía

Así como los rostros humanos ríen con los que ríen, así
también están presentes con los que lloran.

Horacio

David Hume buscó desde la vida cotidiana los principios filosóficos inherentes a la naturaleza humana y de los cuales se explican todos aquellos problemas metafísicos como el espacio, el tiempo, la causalidad y la identidad personal. Para tal fin se compromete a la existencia de entidades llamadas percepciones y de las cuales hay de dos tipos: Impresiones e ideas. Los parámetros de delimitación corresponden a su intensidad y a su génesis: por una parte, las de mayor fuerza se les atribuye a las impresiones –sensaciones, pasiones y emociones-; mientras que las ideas resultan las de menor fuerza, ya que son imágenes de las impresiones (pensamiento y razonamiento), se derivan de las impresiones a las que representan (THN 1.1.1. SB: 1 /FD 43). A su vez las impresiones e ideas pueden ser simples o complejas.

A su vez, las impresiones, se dividen en dos géneros por su origen: impresiones de sensaciones e impresiones de reflexión. Las impresiones de sensación tienen lugar mediante los órganos de los sentidos, a éstas Hume denomina –impresiones originales” ya que surgen en la mente sin proceder de ninguna otra impresión anterior. Su causa última se desconoce (THN 1.3.5. SB: 84 /FD 146), lo confirmará más adelante cuando señala que: –son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos” (THN 2.1.1. SB: 275 /FD 387).

Pero existen por las –sensaciones externas”, Hume alude a sabores, olores, colores (THN 1.1.1. SB: 2 /FD 44; 1.4.2, SB 192 /FD 282; 1.4.4. SB: 226 /FD 323), como también a volumen, figura, movimiento, cohesión (THN 1.4.2. SB: 192 /FD 282; 1.4.4. SB: 227 /FD 324); mientras que el placer y dolor (físicas) del cuerpo emanan por la recepción y actividad nerviosa, se trata de –sensaciones internas”. Por tanto, son percepciones que existen sólo en la mente (THN 1.4.2. SB: 193; 1.4.4, SB: 226-229 /FD 323-327; E. 12.15).

Su explicación es consecuencia del mundo físico sobre los sentidos (THN 1.1.2.1. SB: 7 /FD 50 y THN 2.1.1.2. SB: 275-276 /FD 381-399).

Las ideas, por su origen, se derivan de las impresiones. Estas formas de percepción son copia de esas impresiones lo cual es el: “primer principio de la ciencia de la naturaleza humana” (THN 1.1.1. SB: 7 /FD 50), Las ideas pueden ser de modos en tanto predicar sobre las cosas, a guisa de ejemplo la idea de belleza; unas son de relaciones como consecuencia de la comparación entre ideas tales como idea de antes, mucho, etc.; otras más representan cosas particulares que subsisten por sí mismas, pero se rechazan las ideas de sustancia física o espiritual.

Surge la pregunta si las percepciones solamente existen en la mente entonces ¿Existen los cuerpos? Hume considera que por los límites del entendimiento no se puede responder. Pero en cambio se presenta optimista en poder conocer las causas que inducen a creer en la existencia de los cuerpos. Estas causas presentan dos problemas: la atribución de existencia continúa de los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos y la suposición de que tienen una existencia distinta de la mente y percepción. Señala que si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se perciben, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y viceversa, si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. Esta decisión está en ambos problemas, lo que Hume discute es si son los sentidos, la razón o la imaginación lo que origina la opinión favorable a una existencia continua o distinta. En cuanto los sentidos, arguye, que no pueden ser fuente de existencia de las cosas, cuándo éstas no han sido todavía percibidas, pues si esto fuera así, los sentidos tendrían que seguir actuando cuando han dejado ya de actuar, lo que es una contradicción:

Primera: que, hablando con propiedad, no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir existencia real y corpórea a esas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora. *Segunda:* los sonidos, sabores y olores, aun siendo considerados normalmente por la mente como cualidades independientes y continuas, no parecen tener existencia alguna en extensión, y en consecuencia no pueden aparecer a los sentidos como si fueran algo situado externamente al cuerpo. [...]. *Tercera:* ni siquiera nuestra vista nos informa de la distancia o externidad (por así decirlo) de una forma inmediata y sin un cierto razonamiento y experiencia, como reconocen los filósofos más razonables. (THN 1.4.2. SB: 191 /FD 281).

Las existencias reales y distintas por lo común se tienen más en cuenta por su independencia que por su ubicación externa en un lugar. Pensamos que un objeto tiene suficiente realidad cuando su ser es continuo e independiente de los incesantes cambios que notamos dentro de nosotros mismo. Por estas razones concluye que los sentidos no puede ser una fuente de conocimiento. Ahora bien, a pesar que se pueden distinguir tres tipos de impresiones: de figura, impresión, grosor, movimiento y solidez de cuerpo; las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío y, por último, las impresiones de dolor y placer. Sin embargo, para el escocés en lo que respecta al juicio de los sentidos, todas las percepciones tienen el mismo modo de existencia. En el caso de los sonidos y colores se le puede atribuir una existencia distinta y para ello no es necesario usar la razón (THN 1.4.2. SB: 193 /FD 281). Para Hume la solución del problema está en la imaginación, ya que la razón nos induce a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos.

Hume se refiere a la creencia como una idea que se vuelve más vivaz al asociarse a una impresión presente (cfr. THN 1.3.6. SB: 93 /FD 157), en otros términos la creencia es: “[...] una cierta afección o sentimiento; es decir, algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder” (THN A SB: 624 /FD 824). Se trata de creencias naturales porque son inseparables de la especie humana.

La inclinación a formar hábitos resulta importante para el conocimiento y la acción. Son estas costumbres las que posibilitan a la imaginación el formar creencias. Plantea que las creencias básicas son la causalidad, el propio yo, así como la existencia de los objetos externos. Estas creencias son ficciones de la imaginación, en esta se sustentan “la memoria, los sentidos y el entendimiento” (THN 1.4.7. SB: 265 /FD 373).

En cuanto a la identidad personal, que tiene los mismos criterios que la identidad de objetos, considera que del yo, alma, mente: “[...] somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza su perfecta identidad y simplicidad” (THN 1.4.6. SB: 251/FD 353-354). Hume señala que debido a una confusión de la sucesión de percepciones con la invariabilidad y continuidad, la idea del yo es una “ficción de la imaginación”. La identidad personal no es sino una “igualdad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación” (THN I.4.6. SB: 260 /FD 365). Se trata de relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad que permiten la conexión de ideas (THN I.4.6. SB: 260 /FD 366). Por tanto “La identidad depende de las relaciones de ideas, y estas relaciones originan la identidad [...]” (THN I.4.6. SB: 262 /FD 369). Hume, mediante su principio de la copia señala que cualquier idea que se tenga procede de una impresión,

entonces no existe la idea del yo puesto carece de una impresión duradera que le otorgue identidad. Por tanto, el yo no es algo sustancial.

Sin embargo, Hume niega a ese yo sustancial, pero no así su existencia.

Hume define su primera tesis del yo como: "[...] un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento" (THN 1.4.6. SB: 252 /FD 356). Más adelante dice: "[...] la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes [...]" (THN 1.4.6. SB 261 /FD 367). En este marco del Entendimiento, Libro I, el planteamiento de problema que se siguió fue el siguiente: Si el yo es un conjunto de percepciones, qué causas inducen a la posible existencia de otras mentes.

Para Tim Ingold (2011) ya no se trata de "envolturas identitarias", aquellas unidades que se enfrentan en relaciones y contrarios como es el propio sujeto e incluye a los cuerpos, objetos y ambientes. Dice que los humanos no se constituyen: "dentro de un sagrario mental interior, protegido de las múltiples esferas de la vida práctica, sino en un mundo real de personas, objetos y relaciones" (p. 236). Y concluye que: "la mente es un 'órgano incontinente' que no admite quedar confinado dentro del cráneo, sino que se mezcla impudicamente con el cuerpo y el mundo en el conducto de sus operaciones" (p. 19).

Refiere la sensibilización del sistema perceptivo que, si bien actúa el cerebro y el ambiente, sitúa al sujeto en la experiencia de habitar el mundo. En su análisis sobre la materia discierne entre el mundo material y el mundo de los materiales. Distingue de la materia sus propiedades y cualidades, ésta última coloca al sujeto en una posición que trasciende los materiales que lo forman. Mientras que la propiedad es potencia de los materiales -viento, temperatura, luz, sonido- pero que no va más allá de los organismos. A

partir de estas diferencias, señala Ingold, se originaron las dicotomías filosóficas y religiosas entre mente y cuerpo, sustancia y contingencia, esencia y apariencia, etc. Así, privilegia la propiedad sobre la cualidad y con ello el mundo de los materiales.

Plantea el cambio de pensar la condición del humano inmerso en el mundo y de él su inmersión como cuerpo individual y del paisaje como cuerpo del mundo: “Los paisajes se tejen dentro de la vida y las vidas se tejen dentro del paisaje, en un proceso continuo de flujo y contraflujo de materiales que nunca tiene fin” (Ingold, 2011, p. 47). El paisaje como mediación con el universo.

Para Ingold (2011), hay continuidad y simetría en la experiencia y por tanto no existe distinción entre otros seres vivos y el humano, las habilidades culturales de éstos se generan por un proceso natural y evolutivo (p. 14). Así la atención se centra en las actividades y sus resultados que integran el paisaje (p. 21). En tal sentido, la unidad entre los procesos biológicos y los culturales sin delimitación alguna.

Estos planteamientos se basan en su interés por la experiencia común de los humanos y de los no humanos. Tim Ingold (2002) señala por un lado, la existencia de un mundo real “allá fuera”, llamado por lo general “naturaleza”, cuya forma y composición se da en cierta manera independiente a la presencia humana, y por otra parte, un mundo de ideas o representaciones mentales que se basan en relaciones parciales con correspondencias parciales de dicha realidad externa. Es la experiencia la que interpela estos dos mundos, a ambos les proporciona material básico en forma de información sensitiva de lo cual se conforman las ideas y se prueba por la observación empírica.

Hallowell sostiene en su clásico artículo *The self and its behavioral environment* que para la tribu de los Ojibwa el conocimiento no se sustenta en la acumulación de contenido mental, no se representa, es más bien “moviéndose por él, ya sea en sueños o caminado en

la vida, por la vista, la escucha y el sentir, activamente buscando los signos que podrían ser relevantes.” El concepto de naturaleza no se encontraría presente en el pensamiento de los Ojibwa. Por lo tanto, la experiencia no puede mediar entre mente y naturaleza al no estar separadas (Ingold, 2002: 99).

Ingold (2002) sostiene que la formación del yo es, al mismo tiempo, la del ambiente y los dos vienen del mismo proceso común de maduración y experiencia personal. A través de este proceso: *“an intelligible behavioral environment has been constituted for individual that bear an intimate relation to the kind of being he know himself to be and it is in this behavioral environment that he is motivet to act”* (CE,pp,85-6).

El yo, desde esta perspectiva, no sería cautivo del modelo occidental contenido en los límites del cuerpo y de sus propias conjeturas sobre cómo el mundo debería ser allá fuera a través de escasa información que posee. De manera contraria, para Hallowell, la parte interna se mantiene y el exterior es susceptible de cambiar. Los Ojibwa unen al cuerpo con un traje de ropa vestido por el alma, cuestión por la que lleva a Ingold (2002) a preguntarse si el yo está encarcelado en su vestimenta corporal. El yo existe en un continuo compromiso con el ambiente puesto que *“es abierto al mundo, no cerrado”*. Pero por qué hablar de ropa, eso no implica vestidura o cubrimiento, entonces contener es equivalente a enclaustrar, confinar o inmovilizar. Más bien, el cuerpo como contenedor es entendido como un vehículo que sirve para extender el rango espacio-temporal de los movimientos de una persona, influencia y experiencia. Esto que Hallowell caracteriza de la persona, Objiwa llama sentido interno que no está atrapado en su forma exterior, más bien yace atrás del mundo superficial de las apariencias. Para penetrar en el fondo de la superficie de la persona se trata de llegar desde adentro de la mente en lugar de afuera en el mundo. Más bien de disolver las fuertes fronteras entre mente del mundo (Ingold, 2002, 100).

El yo en los Ojibwa es relacional y se encuentra en el mundo. La existencia del yo que tiene lugar, o mejor dicho se vuelve, tiene lugar en esas relaciones que son regidas en virtud de ser posicionado en el mundo, contactando con el medio ambiente, así como con otros yoes por medio relaciones de interconexiones. (Ingold, 2002, 103).

Ingold (2002) sostiene que en la antropología, así como en las ciencias cognitivas y en buena parte de la filosofía se acepta a la envoltura como un paradigma. Y en el caso de la antropología quienes critican la distinción entre mente/cuerpo, ceden a una débil dicotomía entre cultura y biología.

La cultura de la envoltura conlleva a descorporizar el organismo. De hecho condiciona a un reduccionismo biológico que existe antes e independiente de la constitución cultural del cuerpo, es recurrir de forma objetiva y fenomenológicamente. Para consolidar la teórica ventaja por el paradigma de la envoltura, es reconocer que el cuerpo es un organismo humano y ese proceso de envoltura es por sí mismo y a la vez el desarrollo del organismo en el ambiente. Esto enfrenta a un segundo obstáculo, que es la causa que la disolución de la división entre cuerpo y mente, mal representada, al enfatizar uno sobre otro (Ingold, 2002, p. 170). Cuerpo y mente, al final de cuentas, no están separados pero sí son formas distintas para describir el mismo proceso llamado ecosistema situado en la actividad de la persona organismo humano. A su vez, considerar al agente dentro del ambiente en lugar de manera aislada, el –contenedor del yo” del individuo como cimiento, sería colapsada la distinción de Durkheim de individuo y sociedad, y también entre antropología y psicología.

David Hume en el Libro II De las pasiones y en el Libro III De la moral se plantea la existencia del yo²⁵ con base en una diferencia importante: "entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento e imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos" (THN.1. SB: 253). Esta última refiere al carácter de la naturaleza humana, es decir a la universalidad de los sentimientos del yo y por su comunicación la existencia de las otras mentes, mismas que a su vez facilitan la identidad al propio yo por las pasiones.

Hume expone la siguiente tesis del yo como "[...] sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima [...]" (THN 2.1.2. SB 277 /FD 391). Más adelante afirma y reitera en diversos momentos de su obra que: "Es evidente que la idea, o más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto" (THN 2.1.11. SB: 317 /FD 440). Esta impresión del yo siempre presente: "[...] deberá ser concebido con una parecida vivacidad de concepción [...]" (THN 2.1.11. SB: 317 /FD 440), con la "idea de cualquier otro objeto con el que nos encontramos relacionados" (THN 2.1.9. SB: 320 /FD 443; THN. 2.2.4. SB: 354 /FD 486; THN 2.3.9. SB: 427 /FD 576, etc.). Se trata de que la "[...] idea de un sentimiento o pasión pueda de esta forma ser avivada hasta convertirse en ese mismo sentimiento o pasión" (THN 2.1.11. SB: 319 /FD 442, Cfr. 2.2.4. SB: 354 /FD 486). El sustento se encuentran en la "máxima general" de la ciencia de la naturaleza humana, a saber: "[...] siempre que una impresión cualquiera llega a sernos

²⁵ Cfr. Macintyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press, Notre Dame. Edición española: (1994) *Justicia y Racionalidad*. Madrid: Ed. Eunsa. Trad. Alejo G. Sison. El autor señala que Hume al negar un yo teórico y abstracto como objeto del conocimiento, se inclina por la existencia de un yo práctico con apertura a los otros, podemos decir hacia las otras mentes.

presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad” (THN 1.3.8. SB: 98 /FD 165). Será esta vivacidad del yo la que dará lugar a la simpatía y con ella la existencia de las otras mentes.

Al parafrasear a Hume²⁶, la pregunta se reorienta hacia ¿Qué causas inducen a –sentir” la existencia de otras mentes y por ello resultaría inútil preguntar si hay o no otras mentes. Es aquí donde la comunicación de pasiones y sentimientos resulta clave del análisis.

Las pasiones son –indefinibles” por cuanto a que sus componentes son simples y uniformes, ya que: –Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia y no contiene ninguna cualidad representativa que le haga copia de otra existencia o modificación” (THN 2.3.2. SB: 415 FD/ 562). Comprenden a las –percepciones de la mente” y son descritas como impresiones de reflexión (pasiones, deseos y emociones). Las pasiones pueden surgir tanto de las impresiones originales como de sus ideas.

Una primera clasificación de las pasiones se encuentra entre la pasión apacible, ésta incluyen los sentimientos morales y estéticos; y la pasión violenta, corresponde a una mayor parte de los afectos, a saber: amor, odio, alegría, tristeza, orgullo, humildad, miedo, esperanza, etc. (THN 2.3.4. SB: 419 /FD 622). Hume refiere que estas pasiones serenas en concordancia con la reflexión son aquellas en las que domina el bien distante que el placer inmediato, lo que se traduce en un vínculo con la virtud.

²⁶ El tema de la existencia o no de los objetos como problema filosófico para Hume resulta si: “Podemos muy bien preguntarnos qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos, pero es inútil que nos preguntemos si hay o no cuerpos. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos.” (THN 1.4 2. SB: 277 /FD187).

Las pasiones directas dependen del placer o del dolor²⁷, corresponden las siguientes: alegría–tristeza, deseo–aversión, esperanza-miedo (THN 2.3.1. SB: 399 /FD 541). Su origen se encuentra en las causas físicas o naturales que producen y expresan estados anímicos:

Cuando el bien es seguro o probable, produce ALEGRÍA. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la TRISTEZA o PESAR.

Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar a MIEDO o ESPERANZA, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso. Del bien, considerado en cuanto tal, surge el DESEO; y del mal, la AVERSIÓN. La VOLUNTAD se ejerce cuando el bien o la evitación del mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo. (THN 2.3.9. SB: 439/FD 591).

Pero algunas pasiones no se originan del bien o del mal, sino que existen otras que lo generan como impulsos naturales: “[...] el deseo de castigo de nuestros enemigos, de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual y otros pocos apetitos corporales” (THN 2.3.9. SB: 439 /FD 591-592). Sin embargo, si producen dolor o placer: “Hablando con rigor, estas pasiones engendran el bien y el mal, en lugar de proceder de ellos como les ocurre a las demás afecciones” (THN 2.3.9. SB: 439 /FD 592).

Mientras que las pasiones indirectas también tienen su origen en el dolor o placer, empero en ellas intervienen otras cualidades como son el orgullo²⁸ y la humildad, el amor y

²⁷ Smith para diferenciarlas las llama pasiones secundarias las que derivan del principio del placer o dolor; pasiones primarias a las que no surgen de tal principio.

N. Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines*, with a new introduction by Don Garrett, New York, Palgrave Macmillan, 2005 (1ª ed., London, MacMillan, 1941), pp. 164- 165.

²⁸ Autores como McGilvary al referirse al Libro III del Tratado de Hume señala: “el orgullo desempeña un papel muy pequeño, mientras que la benevolencia instintiva se

el odio, la ambición, la codicia, la piedad, la generosidad y derivadas de ellas (THN 2.1.1. SB: 276 /FD 389). Además, desempeñan un papel central en la aprobación y desaprobación de las evaluaciones morales.

Hume resalta que el orgullo se entiende como una “impresión agradable” al contemplarse –virtud, belleza, etc.- y se siente con ello satisfecho, mientras que en la humildad la sensación es contraria (THN 2.1.7. SB: 297 /FD 416). En cuanto a las pasiones de amor y odio, una resulta agradable y la otra su contrario (THN 2.2.1. SB: 331 /FD 457). Por una se produce placer y por la otra malestar (THN 2.2.1. SB: 331 /FD 457). De tal forma que: "Las pasiones de orgullo y humildad, igual que las de amor y odio, están mutuamente conectadas por la identidad de su objeto, que en el primer grupo es el yo y en el segundo otra persona" (THN 2.2.2. SB: 333 /FD 460). Ya que el amor y el odio: “[...] se dirige siempre a algún ser sensible y externo” (THN 2.2.1. SB: 329 /FD 456). Así, las pasiones se sienten por las otras mentes. Se reconoce que el yo también es objeto de amor de las otras mentes. Si bien estas pasiones tienen como causa el placer y el dolor, el objeto difiere por el yo y las otras mentes, las pasiones de amor y odio además tienen:

[...] un fin que se esfuerzan por alcanzar, a saber: la felicidad o desgracia de la persona amada u odiada. [...] el amor no es sino el deseo de felicidad para con otra persona, y el odio el deseo de su desgracia. Deseo y aversión constituyen la naturaleza misma de amor y odio. No es solamente que sean inseparables, sino que son la misma cosa. (THN 2.2.6. SB: 367 FD/ 502).

convierte en un factor muy importante”. Cuestión que no se comparte por otros intérpretes así como por quien elabora este trabajo.

En este contexto, el yo se distingue por sus pasiones, así como persona-individual, de acciones y con autoconciencia que le permite conocerse y con ello tener identidad, como se aprecia en la siguiente afirmación de Hume:

En primer lugar, encuentro que el objeto peculiar del orgullo y la humildad viene determinado por un instinto original y natural, y que, dada la constitución primaria de la mente, es absolutamente imposible que estas posiciones vayan más allá del yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente cada uno de nosotros. Aquí se concentra en definitiva nuestra atención cuando somos movidos por una de esas pasiones, y cuando nuestra mente se encuentra en esa situación nos es imposible perder de vista este objeto. No pretendo dar razón alguna de esto: por el contrario, considero que tal dirección peculiar del pensamiento es una cualidad original. (THN 2.1.5. SB: 286 /FD 402).

Hume afirma que: “[...] la mente es de suyo insuficiente para entretenerse consigo misma, de modo que busca naturalmente algún objeto extraño que pueda producirle una viva sensación [...]” (THN 2.2.4. SB: 352 /FD 484). Prosigue: “A esto se debe que la compañía de los demás sea naturalmente grata [...]” (THN 2.2.4. SB: 352 /FD 484).

Finalmente, expresa al definir de forma clara y precisa la existencia de otras mentes:

[...] en cuanto que hace de manifiesto el más vivo de los objetos: un ser racional y pensante igual que nosotros, que nos comunica todas las acciones de su mente, nos confía sus más íntimos sentimientos y afecciones, y nos permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto. (THN 2.2.4. SB: 353 /FD 484-485).

Así, “[...] tan cercana e íntima es la correspondencia de las mentes humanas [...]” (THN 3.3.2. SB: 592 /FD 785), puesto que la simpatía: “[...] tiene una naturaleza tan poderosa y

seductora que interviene en la mayoría de nuestros sentimientos y pasiones [...]” (THN 3.3.2. SB: 593 /FD 786). Sin embargo, si las otras mentes ocultan sus sentimientos no tendrán influencia en el yo:

Y aun sí fueran conocidos, pero no pasaran de la imaginación o comprensión, esa facultad está tan acostumbrada a objetos de toda clase que una mera idea no sería capaz de afectarnos nunca en la más mínimo por contraria que fuera a nuestros sentimientos e inclinaciones. (THN 3.3.2. SB: 593 /FD 786-787).

En este sentido, los deseos y placeres de la vida se experimentan con las otras mentes, ya que el hombre es: “[...] la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mayores ventajas” (THN 2.2.5. SB: 363 /FD 497). Así que: “No podemos concebir deseo alguno que no tenga referencia a la sociedad [...] Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable” (THN 2.2.5. SB: 363 /FD 496-497). Hume refiere el retrato de El Epicúreo para resaltar que el dolor en soledad resulta amargo, mientras que en compañía se comparten alegrías y consuelo. Si bien la “unión sea algo necesario”, son inconvenientes las particularidades de las cualidades humanas y las circunstancias externas: “Las cualidades de la mente son el egoísmo y la generosidad limitada, y la situación de los objetos consiste en su facilidad de cambio, unida a su escasez en comparación con las necesidades y deseos de los hombres” (THN 3.2.2. SB: 494 /FD 664-665).

El campo de acción de la simpatía es en la vida cotidiana de la sociedad, las pasiones y virtudes tienen lugar por esas relaciones entre el yo y las otras mentes. Es decir, se establecen vínculos naturales basados en los sentimientos y pasiones, lo que a la simpatía le permite comunicarse con las otras mentes.: “El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos [...] está

animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas” (THN 2.2.5. SB: 363 / FD 497). De las pasiones se origina el Principio de la simpatía (THN 3. 3. 2. SB: 785 /FD 592), la tendencia natural que permite la comunicación y recepción de los sentimientos y pasiones (THN 2.1.11. SB: 317 /FD 439) del yo con la otra mente. Esta inclinación la cual constituye la cualidad humana más notable cuyo proceso se generaliza hacia la humanidad y como resultado el sentimiento moral (THN 3.3.1. SB: 579 /FD 769), fundamento de la sociedad.

Afirma que por los principios de la mente opera la causa –idea que excita” a las pasiones y su objeto como –aquello a quien dirigen su atención una vez excitadas” (THN 2.1.2. SB: 278 /FD 392). Al orgullo y humildad aparte de las causas originales se le agrega la causa secundaria, ésta última corresponde a –la opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre todas las afecciones” (THN 2.1.11. SB 316 /FD 438). Se acepta de forma natural las opiniones y se hacen presentes los sentimientos de las otras personas por medio de la simpatía.

El yo previamente experimenta las pasiones y sentimientos –impresión-; esta experiencia le permite simpatizar con los sentimientos y pasiones de las otras mentes –idea-.

De tal manera que el mecanismo de la simpatía consiste en la: –conversión de una idea en una impresión por medio de la fuerza de la imaginación” (THN 2.3.6. SB: 427/FD 576); en otros términos: opera en el yo –fuente de fuerza y vivacidad- la imaginación que transforma la idea –sobre las afecciones (dolor, placer)- de la otra mente por sus causas o efectos –acciones, palabras, gestos- en una impresión de reflexión –pasión-; las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas (THN 1.1.1. y 1.1.2. SB 7-8 /FD 50-51).

La simpatía se produce por los principios asociativos de la mente: semejanza, contigüidad y causalidad. Por semejanza (THN 2.1.11. SB: 322 y 340 /FD 445-446 y 469) operativa y pasional se participa de los sentimientos y son aceptados (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441; Cfr. THN 2.2.5. SB: 362 /FD 495; THN 2.2.7. SB: 369 /FD 504). Puesto que: –Todas las criaturas humanas nos están relacionadas por semejanza. Por consiguiente sus personas, intereses, pasiones, dolores y placeres tienen que impresionarnos vivamente y producir en nosotros una emoción parecida a la original, pues una idea vivaz se convierte con facilidad en impresión” (THN 2.2.7. SB: 369 /FD 504). Esta semejanza constituye la base de comunicación de sentimientos. También por contigüidad: –Los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; es necesaria la contigüidad para poder comunicar los sentimientos en toda su integridad” (THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441); Hume se refiere a los vínculos familiares y de amistad (Cfr. THN 2.1.11. SB: 318 /FD 441; THN 2.2.4 SB: 352-354 /FD 483-486). Mientras que por la causalidad, la unión de ideas posibilita a la imaginación comparar la pasión del yo con la otra mente, experimentar la pasión ajena, ésta emoción se basa en la propia experiencia del yo, de tal manera que estimula a la idea para convertirse en impresión. Si bien varían los grados de proximidad, este mecanismo de la simpatía se generaliza hacia la humanidad en sociedad. Para Hume la imaginación -recolector, transmisor, conversor- es la facultad de la mente que opera bajo estos principio y: –cuando todas estas relaciones se reúnen, llevan la impresión de nuestra propia persona –o autoconciencia- a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos la hacen concebir del modo más vivo e intenso” (THN 2.1.9 SB: 318 /FD 441). La imaginación resulta clave en este proceso de la simpatía puesto que no solo forma, une o separa ideas, sino que además produce impresiones secundarias o de reflexión y creencias ficticias (THN 2.1.11 SB:319 /FD

442). Así, se transita de la idea de la otra mente a la idea del yo; puesto que la otra mente es objeto de pasión. Pero este yo: "Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada" (THN 2.2.2. SB: 340 /FD 470). Puesto que ese yo aparece distinto de otros objetos. Se descubre de forma indirecta –por inferencia- la pasión de la otra mente.

Lo cual permite sostener que el yo se forman de las interrelaciones con otras mentes, nunca aislado. Por la simpatía Hume descubre un yo que se abre, relaciona, interactúa, actúa por la existencia de otras mentes. La tendencia natural de apertura del yo –vivacidad- es mediante la imaginación como conversor de impresiones e ideas, es decir: "la imaginación no se detendrá en estas (ideas), sino que dirigirá su atención a lo relacionado con los (objetos), y muy particularmente a la persona, que las posee" (THN 2. 2. 5. SB: 359 /FD 492).

Para Hume: –La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones" (THN 1.4.6. SB 253 /FD 357). Y el espectador de una puesta en escena tiene pasiones con la misma intensidad de las emanadas en su vida.

Las distinciones entre la creencia y la ficción resultan importantes para resaltar para ésta última. Por una parte señala que: –[...] una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el modo de ser concebida" (THN 1.3.7. SB: 97/FD 163). Si la ficción es una idea, su forma de concebirla o relacionar las ideas:

[...] la mente es capaz de atribuirles una relación adicional para completar su unión. [...]

Dado, pues, que nos es posible imaginar una nueva relación, aunque sea absurda, con tal de completar una unión, fácilmente puede figurarse que, si existen relaciones

dependientes de la mente, se unirán sin dificultad con alguna relación anterior y conectarán, mediante un nuevo enlace los objetos que tenían ya una unión en la fantasía.

(THN 3.1.3. SB: 304 /FD 676).

Esta unión de las ideas es posible porque: “[...] la imaginación posee el dominio de todas sus ideas, y puede juntarlas, mezclarlas y variarlas de todas las formas posibles. Puede concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo” (THN 1.3.7. SB: 97/FD 164).

Las ideas en la ficción de la imaginación, es sentida ya que: “Una idea a que se presta asentimiento (creencia) se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía” (THN 1.3.7. SB: 97/FD 163). Pero su sentimiento resulta de menor intensidad e influjo ya que: “[...] creencia es algo sentido por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquellas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones” (THN 1.3.7. SB: 97/FD 164). Hume aclara que:

Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación. (THN 1.3.7. SB: 97/FD 163)

Félix Duque afirma: “[...] en los campos del conocer y del hacer, el hombre es soportado en su existencia por ficciones naturales. El filósofo no puede destruir esas ficciones, indispensables para la vida: solo puede ponerlas de manifiesto, para “curarnos” de nuestros deseos de dogmatizar” (THN SB: 251 /FD 354, nota 156).

Las otras mentes, en cuanto percepciones, son personajes no muy distintos a los de un libreto. En otras palabras, las otras mentes son parte del universo de la imaginación.

Facultad que permite la posibilidad de la existencia de todas las cosas y de la cual el yo es prisionero.

Se vive entonces en la ficción, lo que para la filosofía “abstrusa” alejada del hombre cotidiano considera como embuste. Mientas que para *Le bone* David encuentra en ella la naturaleza humana.

Por el Principio de simpatía son causas de la existencia de las otras mentes su semejanza y la vivacidad que provoca a las pasiones al operarse el mecanismo del yo. Así, la tesis que se sustenta de la obra de David Hume es la existencia de otras mentes por el Principio de simpatía.

Para Hume la mente humana no es distinta a la de los animales-no humanos. Esta afirmación la obtiene por medio de un razonamiento analógico: si las acciones externas de los animales son iguales a las de los humanos, entonces se podría decir que las acciones internas de los primeros serían iguales a la de los segundos. Esto implica que las causas de las acciones tienen que ser semejantes. Las acciones entre los animales no humanos y humanos se adaptan a medios afines orientados por la razón e intención, así como acciones razonadas para la propia conservación, como obtener placer y evitar el dolor (THN 1.3. 16. SB: 176 /FD 261).

Hume diserta sobre los animales con respecto a la razón como un modo de pensar y que también experimentan sentimientos como principio de acción. En cuanto a las pasiones, el amor y el odio igual se presenta en los animales y “[...] no tiene por solo objeto los animales de la misma especie, sino que se extiende más allá, incluyendo bajo sí a casi todo ser pensante y sensible” (THN 2.1.12. SB: 397 /FD 517).

Hume marca una diferencia entre el amor de los animales-no humanos y el de los humanos. Dado que los animales son poco susceptibles a los placeres y dolores de la imaginación, el juicio de los objetos solo sucede por el mal o el bien sensible que estos provocan y así organizar sus afecciones hacia estos objetos. Esto se comprueba según el trato que da el humano haciéndoles bien o mal como producimos en ellos el amor u odio” a los animales. Si se alimenta o se acaricia un animal se obtendrá su afecto. En cambio, el maltrato genera su hostilidad y aversión contra el humano (THN 2.1.12. SB: 397 /FD 537).

Otra diferencia con los animales respecto al amor es que tienen un pensamiento menos activo, no está causado por relaciones: “Así, el trato íntimo que tiene el mismo efecto que la relación- produce siempre amor en los animales, sea hacia los hombres o entre ellos mismos” (THN 2.1.12. SB: 397 /FD 538). La semejanza es fuente de afección. El ejemplo que pone Hume es el de un buey encerrado en el establo con caballos con los que disfrutará de su compañía, pero gozará con los de su especie una vez que pueda estar con ellos.

Es importante destacar que la comunicación de afecciones la comparten humanos y animales no-humanos:

Es evidente que la simpatía, o comunicación de pasiones, tiene lugar lo mismo entre animales que entre hombres. El miedo, la cólera, el valor y muchas otras afecciones son comunicados frecuentemente de un animal a otro, aunque estos no conozcan la causa productora de la pasión original. También el pesar es recibido por simpatía, y tienen casi las mismas consecuencias y excita las mismas emociones que en nuestra especie. Los aullidos y lamentos de un perro producen sensible inquietud en sus congéneres. Y es notable que, aunque casi todos los animales utilicen siempre los mismos miembros, y realicen casi las mismas acciones que si estuviera luchando [...] a pesar que eviten con

mayor cuidado a su compañero de juegos, y ello aunque no tenga miedo alguna reacción de éste. (THN 2.1.12. SB: 398 /FD 538).

Existe una característica que tienen los animales-no humanos. El amor de ellos se extiende a su misma especie, así como a casi todo ser sensible y pensante. Tal es el caso del amor del perro a sus dueños. Es curioso que Hume no designe al humano la misma capacidad. Sin embargo, se puede constatar que los humanos también sentirían afecto a los animales, como cualquier amo a su mascota. De esta manera su propuesta lleva a considerar a la mente no disociada con los animales-no humanos, y ¿Por qué no? con el medio. A su vez, cabría destacar que si se sostiene que los animales tienden a la simpatía, según Hume, entonces tendrían una “impresión del yo”, como apunta Kemp Smith. A su vez, sería contradictorio que ellos no pueden descubrir relaciones, según Félix Duque (THN 2.1.12. SB: 398 /FD 538, nota 83). Más que buscar esta contradicción o verlo como extraño, resulta una observación que anticipa la actual teoría de la mente.

La teoría de la evolución mostró que toda especie es resultado previamente de transformaciones que sucedieron en distintas épocas, y la humana no está exenta de ello. A su vez, el humano y sus antepasados evolutivos pertenecen a los primates. Es entonces que el humano no es distinto a los animales no- humanos; por lo cual comparten características mentales y que éstas se hayan obtenido en el tiempo.

El arqueólogo Steven Mithen (1998) constata este hecho con su propuesta sobre la evolución de la mente humana. Esta es como una catedral. Los genes de cada persona son el diseño arquitectónico, se hereda de los progenitores y se activan según el medio ambiente. La mente es diferente en cada humano en razón a las diferentes constituciones genéticas y diversos medios evolutivos donde se desarrollan. Los humanos comparten

semejanzas importantes en los diseños arquitectónicos que se heredan y en las mentes que se desarrollan.

La construcción es el tránsito de la infancia a la adultez (cfr. Mithen, 1998, p. 35). El desarrollo de la mente del infante consta de tres fases que coinciden con la de la evolución, aunque no por ellos se deben confundir. Así, la fase uno:

[...] tiene una nave en la que tienen lugar los servicios, es decir los procesos de pensamiento [...] Esta inteligencia pudo estar constituida por una serie de reglas de aprendizaje y toma de decisiones de tipo general. Sus rasgos esenciales son los que pueden utilizarse para modificar el comportamiento a la luz de la experiencia en cualquier área de la conducta. Pero solo pueden producir comportamientos simples. Así el aprendizaje sería lento, los errores frecuentes y la adquisición de conductas más complejas estarían bloqueados. (Mithen, 1998, p. 75-76).

En tanto, las mentes en la segunda fase se caracterizan por la construcción de una serie de capillas de inteligencias especializadas. Esto último refiriéndose al concepto de Howard Gardner. También se le puede designar, según Leda Cosmides y John Tooby, áreas o facultades cognitivas, entonces:

1. Los vestigios de la psicología intuitiva implican una capilla de inteligencia social, que sirve para interactuar con otros individuos humanos, e incluye módulos para leer la mente.
2. También aquí los vestigios de una biología intuitiva en la mente moderna sugieren que hubo una capilla de inteligencia de la historia natural, un conjunto de módulos para comprender el mundo natural, algo esencial para la vida de los cazadores-recolectores.
3. La física podría asentarse en los fundamentos supervivientes de una capilla de inteligencia técnica que existió hace tiempo en las mentes de algunos de nuestros

primeros antepasados, y que contendría los módulos mentales para la fabricación y manipulación de útiles de piedra y de madera, incluyendo artefactos para lanzarlos a distancia. (Mithen, 1998, p. 77).

No puede haber combinaciones entre los conocimientos de las distintas áreas de comportamiento. Además, se limitan los módulos utilizados para pensar dentro de cada inteligencia a su respectiva inteligencia. Previamente se cuestionó que Hume no atribuía la posibilidad en el humano de extender el amor a otros seres vivos. En el planteamiento de Mithen (1998) los módulos, previamente mentados, de manera excepcional, pueden ser utilizados en áreas inadecuadas de comportamiento -un módulo desarrollado para la interacción social utilizada para la interacción con animales- pero, cuando esto ocurre, el módulo no puede funcionar eficazmente (p. 76). De esta manera se puede observar una interacción con otros animales. La mente depende de la inteligencia en general cuando necesita un único pensamiento que requiera de la conjunción de conocimiento o módulos de más de una capilla (p. 76). Y, por último:

Las mentes de fases tres comparte una nueva característica arquitectónica: un acceso directo entre todas las capillas. Con esas características, los conocimiento antes atrapados dentro de las distintas capillas ahora pueden integrarse (...) todo lo que sabemos por el momento es que la combinación de pensamiento y conocimiento de las distintas inteligencias especializadas y que esto tiene consecuencias importantes para la naturaleza de la mente.” (p. 78).²⁹

²⁹ Mithen Steveen (1998) sostiene que puede haber una cuarta capilla en las catedrales de esa fase: *“la inteligencia lingüística. También estaría constituida por módulos mentales. Sin embargo, al arqueólogo le surge una pregunta ¿Pudo la inteligencia lingüística estar alguna vez separada de las demás inteligencias de la mente? En sí misma no cumple una función, a diferencia de las demás. Las personas no hablan de gramática sin motivo. En tanto que Jerry Fodor consideró que el lenguaje sería cómo un proceso de “imput”, no un*

La segunda fase resulta la más interesante para la presente investigación. En principio muestra la facultad de “leer” otras mentes. Esto nos lleva a la inteligencia social, que consta de dos elementos centrales: un amplio conocimiento social sobre otros individuos, con el fin de saber quiénes son los amigos y aliados, así como la capacidad de inferir los estados mentales de esos individuos (Cfr. Mithen; 1998: 90). Esta inteligencia social se encuentra en los animales mamíferos, se asocian con conductas que anticipan aptitudes interpretativas de la mente humana.

Comenta José Miguel Esteban Cloquell (2018) que aprendimos siendo mamíferos a pensar como omnívoros, así carnívoros que como la mayoría de herbívoros eran también presas de otros animales (p. 142). Por lo cual a la conducta predatoria le es necesaria incipientes capacidades semióticas o proto-semióticas. A esto se añade que:

Pese a no disponer cultura de lenguaje verbal lo que los mamíferos no humanos enseñan y aprenden para cazar es cultura. Una cultura basada en la memoria episódica, aún no lingüística. La cultura humana sobrevive a partir de conductas predatorias y defensivas. Pues antes de hacerlo para cazar, los homínidos tuvieron que entrar en sus mentes para evitar ser presas. La conducta anti-predatoria también fue configurando evolutivamente las funciones cognitivas de las presas. La conducta anti-predatoria también fue configurado evolutivamente las funciones cognitivas de las presas. La identificación, la clasificación, la conceptualización, la cooperación social y la comunicación también pudieron sobrevivir. (p. 140-141).

rasgo de los sistemas centrales. Se puede entonces afirmar que existió una capilla de inteligencia lingüística, no se puede concretar su relación con la arquitectónica, con la inteligencia general, ni con inteligencias especializadas.” (pp. 77-78).

Distintas conductas de alarmas y tipos de gritos o aullidos cometidos por un individuo para advertir, provocadas por la clasificación de predador detectado, permiten una teoría de la mente en esos individuos.

Mithen Steeven (1998) con base en estudios etológicos sostiene que los chimpancés podrían tener inteligencia social, en tanto probablemente podrían leer la mente de otros chimpancés. Al mismo tiempo parece imposible que estos animales puedan leer la mente de los humanos. Y esto es en razón de que:

La vida social busca construir y verificar hipótesis algo que contrasta a la memoria rutinaria presentada en los primates. Según Nicholas Humphrey la función biológica sería que mediante la exploración de la mente propia es como se hurga en la mente de otro individuo. El humano reflexiona sobre sus sentimientos y comportamiento en determinados contextos y se hace la suposición que otro individuo haría lo mismo. Si Humphrey está en lo cierto, la autoconciencia de los primates sólo debería referirse a pensamientos sobre interacción social. La conciencia es un dispositivo para predecir el comportamiento de otros, pero si esto es así, en términos de volición, nada explica por qué los chimpancés tienen que tener una autoconciencia de sus (limitados) pensamientos sobre fabricar útiles o buscar alimentos. La autoconciencia humana abarca pensamientos sobre todo de los ámbitos de actividad. (pp. 92-93).

Por otra parte, la teoría de la mente en los humanos y en los primates, tiene una fundamentación neurobiológica. Ya que se rompe el paradigma de las neuronas motoras y neuronas sensitivas al descubrir células cerebrales que son a su vez sensitivo-motoras. Las ahora reconocidas neuronas espejo son las responsables de la capacidad de percibir y comprender de manera inmediata las emociones y acciones ajenas. Llama la atención que Hume utilizara como metáfora el espejo para referirse a las afecciones, opiniones y

acciones de los hombres. El yo que se percibe y se conoce por las otras mentes en la sociedad mediante la comunicación de pasiones:

[...] podemos decir que las mentes de los hombres son como espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles. (THN 2.2.5. SB: 365 /FD 499).

Ahora bien, las neuronas espejo fueron descubiertas por Giacomo Rizzolatti, Leonardo Fogassi y Vittorio Gallese en 1996, quienes establecieron la base neurobiológica de la empatía, la sociabilidad del hombre y de los animales.

Para tal efecto se llevaron a cabo diversos estudios. El experimento con animales-no humanos se aplicó a monos macacos al comparar la actividad cerebral: en un grupo con la acción tal como agarrar con la mano un cuerpo geométrico; en el otro grupo, al observar esta misma acción pero realizada por otro mono o por el experimentador. El resultado permitió distinguir tres grupos neuronales, a saber: uno, neuronas que responden a los impulsos motores; otro, neuronas que se activan al observar la acción de otra persona; finalmente, neuronas que se activan en la acción y a su vez por la observación, a éstas se les denominó neuronas espejo. Así, la percepción como la acción configura un mecanismo unificado en el cerebro animal.

En el caso del estudio en humanos, se consideró un semejante sistema que arrojó resultados de neuronas espejo más desarrollado y extenso que los monos, se corroboró su papel en la comprensión de los actos de los otros que se adquieren con el desarrollo de esa capacidad neuronal. Así frente acciones: [...] el acontecimiento motor observado comporta una implicación en primera persona por parte del observador que le permite tener

una experiencia inmediata de dicho acontecimiento como si fuera el mismo quien lo realiza, y captar; así plenamente su significado.” (Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. 2006, p.137).

Cuando se trata de sensaciones o afecciones de humanos, se realizó un estudio de imágenes cerebrales al experimentar sensaciones de asco tanto visuales como olfativas y sobre el dolor ajeno ya sea al observarlo en desconocidos como en sus propios familiares; en ambas experiencias se activaron las neuronas espejos como si fueran infringidas a la misma persona.

Si bien se requiere de estudios a profundidad, se advierte similitud en la obra de David Hume y la neurociencia. En el filósofo que con base en las observaciones de la experiencia humana y en los animales-no humanos, la simpatía constituye una disposición o tendencia natural a la comunicación de pasiones. Mientras que en la neurociencia, mediante sus experimentos, atribuye la empatía a las neuronas espejo.

David Hume ha conquistado la capital, aquel problema de las otras mentes lo ha resuelto al encontrar en la simpatía el principio que valida su existencia.

Sin lugar a dudas, son diversos los aspectos no tratados en este estudio y otros más que requieren de mayor profundidad. Sin embargo, se espera que los planteamientos realizados permitan avanzar en la interpretación de la simpatía en la obra de David Hume.

Bibliografía

- Aristóteles (1979). *El Arte de la Retórica*. Ed. E. Ignacio Granero. Buenos Aires: EUDEBA.
- _____ (1999). *Retórica*. Madrid: Quintín Racionero.
- Aristóteles, Horacio, Boileau. (1984). *Poéticas*. Ed. Aníbal González Pérez, Madrid: Editora Nacional.
- Ayer, A.J. (1988). *Hume*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Baier, A.C. (1991). *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's "Treatise"*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bentham, J. (1876). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press. Trad. esp: *Los principios de la Moral y la Legislación*. (2008). Buenos Aires: Editorial Claridad S.A.
- _____ (1834). *Principios de legislación y de codificación. Extractados de las obras del filósofo inglés Jeremías Bentham*. Por Francisco Ferrer y Valds. Tomo I. Madrid: Imprenta de D. Tomás Jordan.
- Calvo de Saavedra, A. (1994). –Simpatía y espectáculo en la Moral de David Hume”, Bogotá: *Universitas Philosophica*. No. 221994.
- _____ (2012). *El carácter de la „verdadera filosofía“ en David Hume*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. – Colección Laureata.
- Capaldi, N. (1976) –Hume's Theory of the Passions” in D. W. Livingston & J.T. King (eds.), *Hume: A Re-Evaluation*. New York: Fordham University Press.
- _____ (1992). *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang Publishing.

Chappell, V.C. (1994). "Locke's Theory of Ideas", *the Cambridge Companion to Locke*.
Chapell V.C. Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, G. (1973), *Empirisme et subjectivité*. París: PUF.

Descartes. R. *Tratado de las pasiones del alma*. (1649). Recuperado de:
http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Descartes_pasiones.pdf

Davidson, Donald (1976) "Hume's cognitive Theory of Pride". *The Journal of Philosophy*.
Vol 73, núm 19. American Philosophical Association (Nov. 4), pp. 744-757. Journal
of Philosophy, Inc. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2025635>

Elósegui, María, "Revolution, Freedom and Law in David Hume", *Law and Enlightenment
in Britain*, N. Mc cormick y Z. Bankowski (eds.), Aberdeen Univ. Press, Aberdeen
1990.

_____ (1993). "El descubrimiento del yo según David Hume", *Anuario Filosófico*. 26,
pp. 303-326.

Esteban Cloquell, J.M. (2018). *Ecología, experiencia y educación*. México: Universidad de
Guadalajara.

García, Estébanez F. (1998). *Étimos Griegos. Monemas básicos del léxico científico*. Edic
España: Octaedro, S. L.

Herd, J.A. (2008). *Religion and faction in Hume's moral philosophy*. Cambridge studies
in religion an critical thought. United States of America, New York: Cambridge
University Press.

- Hume, D. (1739-40). *A Treatise of Human Nature (THN)*. Editado por David F. Norton y Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press. (2000). Trad. esp.: Tratado de la naturaleza humana. (1988, 2006, 2016). Edición de Félix Duque, Madrid: Tecnos.
- _____ (1777). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (E)*. Editado por L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch. (1975). Oxford. Clarendon Press. (Tercera edición). Trad. esp.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. (E1). Trad. Jaime de Salas Ortueta. (2001, 2007, 2016) Madrid: Alianza. *Investigación sobre los principios de la moral*. (1993, 2014). (E2). Trad. Carlos Mellizo. Madrid, España: Alianza,
- _____ (1757). “Disertación sobre las pasiones” (DP). “La norma del gusto” (DNG). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. (P.). (1990). Edición bilingüe, trad. José Luis Tasset Carmona. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1925). “Of the Standard of Taste” (“La norma del gusto”). *The Philosophical Works of David Hume*. Vol. 3. London: Ed. de T.H. Green y T.H. Grose (GG).
- _____ *Diálogos sobre la religión natural*. Ensayo preliminar de Manuel Garrido. Trad. Carmen García-Trevijano (2004, 2014). España: Tecnos.
- _____ (1978). “An Abstract of a Book Lately Published, Entitled, a Treatise of Human Nature, &c.: Wherein the chief Argument of that book is farther Illustrated and Explained” (ABS). *A Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge, L.A. (analytical index) & Nidditch, P. H. (eds.). Oxford: Clarendon Press. La traducción al español empleada es de Dalmacio Negro Pavón (1982).

- Hutcheson, F. (2005). *A System of Moral Philosophy*, Londres: Continuum,
- _____ (2004). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Editado por Leidhold, Wolfgang. Indianapolis: Liberty Fund. (Primera edición 1725).
- _____ (2002). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. Illustrations on the Moral Sense*, Introd. Aron Garrett, (The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson). Indianapolis: Liberty Fund. (Primera edición 1728).

Infante Del Rosal, F. (2013). –Simpatía, naturaleza e identidad en Hume”. *Revista de Filosofía*. España: Universidad de Sevilla. Septiembre. Recuperado de:
<http://www.revistadefilosofia.org/51-08.pdf>

Ingold, T.(2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres:
Routledge.

_____ (2002). *The Perception of the Environment*. USA/ Canada: Routledge.

Levi-Strauss, C. (2008). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México:
Siglo XXI.

Mandeville, B. (1924). ”Remarks”. *The Fable of the Bees*, Vol I. ”Observaciones” en *La Fábula de las Abejas*.

_____ (1924). *The Fable of the Bees. Or, Private Vices. Publick Benefits*. Comentario crítico e histórico. Editado por J. B. Kaye, Oxford: Clarendon Press. 2 volúmenes.

_____ (1982). *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Trad. José Ferrater Mora. México: FCE.

Mackie, J.L. (1980). *Hume’s Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

Malebranche, N. (2009). *Acerca de la Investigación de la Verdad*. Trad. Javier Martín Barinaga-Rementería. Salamanca: Sígueme.

_____ *De la recherche de la vérité*.

Mill, John Stuart (2007). *El utilitarismo*. España: Alianza Editorial.

Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente*. España: Crítica. Grijalvo Mondadori, S.A.

Norton, D.F. (1982). *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, N.J.: Princeton University Press,

Noxon, James /1973). *Hume's Philosophical Development*. Oxford: Oxford University Press. (Trad. esp.) Noxon, J. (1974). *La evolución de la Filosofía de Hume*. Trad. Carlos Solis. Madrid: Revista de Occidente.

Ordieres Sieres, J.A. (2013). *La acción y el juicio moral en David Hume*. México. ITAM. Fontamara

Passmore, J. (1981). *Cien años de filosofía*. Trad. P. Castrillo. Madrid: Alianza Universidad.

Penelhum. (1975). "Hume's Theory of the Self Revisited". *Dialogue*.

Pereira, Gandarillas F. (2009). *David Hume: Naturaleza, conocimiento y metafísica*. Chile: Edic. Universidad Alberto Hurtado.

Rawls, John (2001). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona: Paidós.

Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo, los mecanismos de la empatía emocional*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós Ibérica.

Rorty, R. (1998). *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós.

_____ (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*, New York.: Cambridge University Press.

Schmidt, C.M. (2003). *David Hume. Reason in History, Pennsylvania*, The Pennsylvania State University Press.

Sen. Amartya (1987). *Sobre ética y economía*. Versión de Ángeles Conde. Madrid: Alianza Editorial.

Seoane, J. P. (2004). *Del sentido moral a la moral sentimental: el origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (2001). –De la benevolencia a la simpatía. Hutcheson, Hume y la difícil búsqueda del ámbito de la reflexión moral”. *Pensamiento*. Madrid: Revista de investigación e información filosófica. Vol. 57. Núm. 207. Enero-abril.

Shaftesbury. (1997). *Investigación sobre la Virtud o el Mérito*. Madrid: CSIC, ed. Agustín Andreu.

Silva, C. (2008). –Reseña de libro”. *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*. Mercado, J.A. (2002). Rev. *Dianoia*.

Silva, L. (2019a). –La simpatía y las otras mentes en David Hume”. Ponencia presentada en *Coloquio Nacional de Tesistas de Filosofía y Humanidades*. 8-12 abril. Monterrey, Nuevo León, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

_____ (2019b). –La ficción en el teatro y la moral a través de la Simpatía en David Hume”. Ponencia presentada en *XXXV Encuentro Nacional CONEFI*. 20-24 mayo. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Singer, P. (2011). *The expanding circle*. USA: Princeton University Press.

_____ (2017). *Vivir éticamente: Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*. Barcelona: Paidós.

_____ (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta; Traducción de *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, 2a. ed., Random House, Nueva York, 1990.

Smith, N. K. (2005). *The Philosophy of David Hume. A Study of its Origins and Central Doctrines. New introduction by Don Garrett*. New York: Palgrave Macmillan. (Primera edición, London, MacMillan, 1941).

Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza Editorial.

Stroud, B. (1977): *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul. Stroud, B. (1986). *Hume*. Traducc. Antonio Ziri6n. (1986, 2005). M6xico: Instituto de Investigaciones filos6ficas. Colecci6n Filosofa Contempor6nea. UNAM.

Tasset, J.L. (1999). *La 6tica y las pasiones. Un estudio de la filosofa moral y pol6tica de David Hume*, La Coru6a: Universidad de La Coru6a.

_____ (1999). Edit. *Resumen del tratado de la naturaleza humana (edici6n bilingüe)*, Barcelona: Libros de Er.

_____ (1990). –Estudio introductorio” a David Hume. *Disertaci6n sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Barcelona: Anthropos.

Vives, J.L. *El Alma y la Vida*. (1992). Trad. I. Roca. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.

Wollaston, W. (1722). *The Religion of Nature Delineated*.

M6todo de citas.

Para las obras de David Hume:

Inicial de la obra seguida de n6mero de libro, parte, secci6n, paginaci6n de la edici6n can6nica de Selby-Bigge precedida por las iniciales SB. As6 (THN. 2.3.8, SB 99) se refiere al Tratado de la Naturaleza Humana, libro 2, parte 3, secci6n 8, p6gina de la edici6n de Selby-Bigge, 99.

La primera letra del título seguidas del número de sección y número de párrafo. Se refiere (E. 3.2) se refiere a Investigación (Enquiry) sobre el conocimiento humano, sección 3, párrafo 2.

Las obras que carecen de ediciones en español, se han traducido por el responsable de este estudio.

Para el diverso de las fuentes utilizadas se ha citado en formato APA