

La filosofía de la vida en común de David Hume

Por: Scott Yenor

Boise State University

Traductor: Leandro Sánchez Marín

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

leandro.sanchez@udea.edu.co

Recepción: 07.01.2018

Aprobación: 23.03.2018

Hay una crisis en el estudio científico de la política¹. Esta crisis se manifiesta en la creciente especialización y enfoque en métodos de investigación reductivos cuasi matemáticos y en la irrelevancia de la ciencia política para la práctica real de la política en los Estados Unidos y en el mundo moderno. Los politólogos están, cada vez más, entrenados en un subcampo particular y los formados en ciencia política sólo comparten un compromiso con los métodos de estudio; el diseño de investigación parece ser lo que mantiene unida a la profesión. Hay deprimentemente pocos libros o cuerpos de conocimiento que uno debería dominar para ser considerado hoy un científico político formado: la idea de que existe un cuerpo de conocimiento que define la profesión parece bastante pintoresca o ingenua. Esto constituye una victoria de método o habilidades sobre el contenido y la sustancia. Lo que es cierto de la ciencia política es cierto de la vida universitaria como tal, donde la división entre ciencia y humanismo crece cada año. Hoy, el “espíritu de la geometría”, para usar la frase de Pascal, triunfa sobre el “espíritu de sutileza”, tal como parecía hacerlo a principios del siglo XVII². La moneda corriente del espíritu científico es ascendente de manera relativa y absoluta, mientras que el prestigio de las humanidades rara vez, o nunca, ha sido menor. Los “humanistas” en filosofía e historia,

¹ Esta traducción corresponde al capítulo uno “David Hume’s Philosophy of Common Life” del libro *David Hume’s Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. Este ha sido escrito por Scott Yenor, a quien debo agradecer por el permiso para publicar el presente trabajo. (*N. del T.*)

² *Cfr.* Leo Strauss. “Social Science and Humanism” en: *The Rebirth of Classical Rationalism*. Thomas L. (Ed.) Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 3–12.

por ejemplo, parecen haber recurrido a la ciencia como modelo para llevar a cabo sus estudios.

Al mismo tiempo, el problema de la ciencia y la ideología es cada vez más evidente para quienes tienen ojos para ver, superficialmente, en escándalos que sugieren que la ciencia se ha convertido en un conjunto de conclusiones y en la ignorancia voluntaria de quienes ignoran los resultados científicos que contradicen sus deseos políticos. La ciencia proporciona el estándar de conocimiento en el mundo de hoy, pero su estado como un estándar *objetivo* es inestable. Más importante para la ciencia política como tal, sus resultados parecen oscuros e irrelevantes para la vida política. El estudio de la política se aleja cada vez más de la práctica de la política, y mucho menos de los discursos y las palabras de políticos y hombres de estado. Los politólogos no creen que los simples practicantes estén debidamente entrenados para estudiar política; los practicantes ven que los politólogos son inútiles contadores u oscurantistas. Es tan difícil imaginar a un líder responsable de la mayoría del senado sentado leyendo la portada de *American Political Science Review*, pues se cree que un científico político que publica artículos para que sean revisados por pares y no para una audiencia de senadores. El alejamiento de uno respecto del otro empobrece la política, pero ese empobrecimiento de la política, perfectamente comprensible, se deriva de la pobreza de la ciencia política como tal.

Sin embargo, las dudas sobre el carácter genuinamente científico de la ciencia, que se descubren al reflexionar, son coetáneas de la ciencia misma. La referencia al “espíritu de sutileza” de Pascal proporciona una perspectiva necesaria sobre el bache de hoy, que no es diferente en principio de la situación que Pascal enfrentó cuando reaccionó a la influencia de la filosofía cartesiana. Hoy parece peor, por supuesto. Los “científicos” de la Ilustración temprana parecen ser muy eruditos y “humanistas” cuando se los compara con los especialistas en ciencias políticas de hoy en día. La ciencia política moderna temprana tuvo un efecto mayor en el mundo que cualquier cosa a la que los politólogos pudieran aspirar hoy. Sin embargo, la distinción importante de Pascal pone en duda si los pensadores modernos tempranos nos dieron una ideología científica o científicista en vez de conocimiento genuino. Nos lleva a preguntarnos si la forma en que la ciencia política moderna influyó en la política fue escandalosa o partidista en la creación. En cualquier

caso, hay buenas razones para preocuparse de que los efectos de la ciencia política moderna temprana en la práctica política y la vida humana no hayan sido del todo beneficiosos.

Este problema se manifiesta a través de la relación entre el conocimiento científico y el sentido común. El espíritu científico de Descartes requería un desapego basado en los métodos del mundo que lo rodeaba y un escepticismo sobre las conclusiones confusas y contradictorias que se entretenían sobre las cosas en la vida cotidiana. Desde ese punto de alejamiento de la experiencia precientífica, Descartes buscó descubrir (o inventar) los elementos más simples que constituirían la naturaleza y el mundo humano y, siguiendo el espíritu de la geometría, reconstruir ese mundo a partir de esos elementos más básicos. Estos puntos de partida claros y distintos, cuyo descubrimiento apoyó la nueva filosofía, para Descartes, permitieron a los seres humanos convertirse en “señores y poseedores de la naturaleza” a través de esta reconstrucción creativa y la afirmación de la voluntad humana. Esta ciencia, evitando el mundo del sentido común y la filosofía antigua, es precisa, reduccionista, reconstructiva y transformacional.

Contra este espíritu, Pascal, un famoso geómetra, ofreció un “espíritu de sutileza” que por sí solo podría hacer un buen uso del espíritu de la ciencia o la geometría. El espíritu de sutileza es humano, basado en los apegos no pensados y los amores de la vida en común, dirigidos a comprender la verdad y la belleza del todo. El todo no está hecho o construido, mucho menos reconstruido: es inmediato, sentido, agarrado y descubierto; existe independientemente de la creación humana y absorbe al investigador, pero no completamente. El espíritu de la ciencia o la geometría tiene un lugar en la investigación humana, insinúa Pascal, y ese lugar es como una investigación subordinada que arroja luz sobre *partes* del todo y puede medir los elementos inferiores, constantes de la naturaleza humana con cierta precisión. El espíritu científico sigue siendo importante, aunque el conocimiento humano o humanístico dentro del cual la ciencia encuentra significado es aún más importante (aunque más elusivo y menos cierto).

Estos apegos y amores proporcionaron el foco para la ciencia política a lo largo de milenios, durante los cuales los politólogos se han preocupado por promover la salud política, los regímenes mixtos o una democracia liberal sostenible. A medida que estos “apegos” y “amores” llegaron a verse como prejuicios, compromisos pre-rationales, la

ciencia política intencionalmente, gradualmente, pero finalmente con gusto ha despojado a tales inquietudes de espíritu público de la investigación, de modo que hoy la ciencia política se centra en el establecimiento de relaciones cuantificables y mensurables entre variables; el valor predictivo, no el mantenimiento del régimen, es, aparentemente, al menos, el objetivo de la profesión actual de la ciencia política. El resultado son los conductistas y los teóricos de la elección racional que no pueden dar cuenta de por qué estudian lo que estudian y estudian en base a concepciones estrechas o parciales de la naturaleza humana y conceptos parciales del bien humano.³ La ciencia política tal como se practica hoy en día se vuelve cada vez más divorciada de la perspectiva del estadista o del sentido común y está cada vez más politizada para servir a las ‘preferencias’ del científico a menudo no declaradas.

La adopción de Pascal de una visión ortodoxa del todo -esto es, su intensa fe cristiana- puede haberlo inclinado especialmente a preocuparse por un “espíritu de geometría” desvinculado del conocimiento humano; el amor en el corazón del “espíritu de sutileza” de Pascal es parte de una escalera de amor que llega al Señor del universo. A la luz de esto o a pesar de esto, Pascal ofrece los primeros pensamientos sobrios y aleccionadores sobre el espíritu científico cerca del nacimiento del pensamiento moderno. Su preocupación más amplia acerca de la suficiencia y la sabiduría del reduccionismo científico y la ciencia ideológica capta el pensamiento moderno en todo momento. Muchos de estos pensamientos parecieron ser segundos pensamientos sobrios y aleccionadores después de que la primera ola de pensadores modernos estableciera los principios de esta nueva ciencia. En Francia, la disputa inicial entre los antiguos y los modernos avanzó hacia el trabajo de Rousseau (1750), quien cuestionó apasionadamente el estado del “conocimiento” moderno y sus contribuciones al florecimiento humano. En Inglaterra, la “batalla de los libros” trajo a primer plano los ensayos humanitarios de Alexander Pope (1734) y las críticas hilarantes de Jonathan Swift (1725). Alemania, representada por Goethe, Schiller, Herder y Schlegel, entre otros, tenía una conciencia nacional fundada más en una crítica aparentemente humana de la ciencia y la cultura científica en la segunda mitad del siglo XVIII.

³ Cfr. James Ceaser. *Liberal Democracy and Political Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990; Thomas L. Pangle. *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006, Capítulo 4.

La disputa entre aquellos que buscaban defender o revivificar el aprendizaje humano y aquellos que propagaban el progreso científico revela un segundo problema más paradójico dentro del pensamiento moderno. A medida que los pensadores modernos presentan avances en el pensamiento o “nuevos conceptos”, los conceptos científicos se filtran en la vida en común, el “espíritu de *sutileza*” cambia a sí mismo y el conocimiento humano se diferencia menos de la ciencia social. Surgen nuevas dudas sobre la transformación del mundo de la teoría moderna. Pascal, como muchos que vinieron después de él, vio que esta adopción de “conocimiento” se dirigía hacia la falsedad y el oscurecimiento de nuestras características más humanas; él buscó trastornar la certeza y el orgullo en el método científico moderno para que pudiera encontrar su esfera apropiada y subordinada. El “espíritu de *sutileza*” y el humanismo nunca más tomaron la delantera contra el “espíritu de la geometría” y las ciencias sociales, y pronto quedaron eclipsados en la transformación científica del mundo del sentido común. Quizás esto se debe a que los humanistas no pensaron en los problemas tan profundamente como lo necesitaban o en la dirección que necesitaban; tal vez porque ya no había oídos para escuchar; quizás porque la ciencia misma había proporcionado una explicación del todo bastante veraz, o al menos atractiva.

En este diálogo entre las ciencias sociales y el humanismo, encuentro la importancia de la filosofía de la vida en común de David Hume y su defensa del aprendizaje humano. La filosofía de la vida en común, tal como la practica Hume, comienza con una crítica de conceptos científicos que los filósofos modernos anteriores parecían pensar que ordenarían nuestra experiencia y nuestra vida política. Nacido en oposición a lo que consideraba el racionalismo excesivamente optimista de los primeros pensadores de la Ilustración, como John Locke, la interpretación específica de Hume de la filosofía de la vida en común es humana, pionera y prometedora. Hume escribe un ensayo “esa política puede reducirse a una ciencia”, por ejemplo, algo que parece afín al espíritu científico. Ese ensayo, sin embargo, demuestra ser un ejemplo clásico del aprendizaje humano de Hume, con conclusiones sobre qué arreglos son generalmente buenos para un país en particular, con el objetivo de reducir la influencia de simplificar partidos teóricos y con la esperanza de promover la moderación política en un mundo de extremos. Su ciencia no es matemática ni reduccionista: busca orientar a los profesionales del arte político hacia una visión de salud política. La promesa de Hume de “reducir” la política a una ciencia parece ser una broma a

la luz de la ciencia política actual: la ciencia política de Hume es una versión de Cro-Magnon de la ciencia política “moderna” en comparación con nuestra especie completamente evolucionada o, tal vez, es una especie completamente diferente. Ciertamente, Hume está apegado a la Constitución inglesa: sus investigaciones apuntan a comprenderla y preservarla. Hume llamó a este enfoque humano para aprender la “filosofía de la vida en común”. Esta filosofía de la vida en común es el producto del pensamiento a través de las aspiraciones e insuficiencias del racionalismo moderno temprano, que Hume expone especialmente en sus escritos filosóficos, en el *Tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación sobre el conocimiento humano* y en sus ensayos contra la teoría del contrato social y sus doctrinas asociadas. El corte de lógica y la suficiencia técnica de estos argumentos continúa atrayendo la atención académica y la teoría moral técnica de Hume ha sido especialmente preocupante en nuestra era postmoderna.⁴ Gran parte de la erudición reciente relacionada con cuestiones técnicas echa de menos la visión filosófica más amplia de Hume o, en la medida en que la erudición identifica algunas de sus intenciones más amplias, no conecta las intenciones de Hume con su profundo interés en la naturaleza del conocimiento humano. El lado técnico destructivo de su pensamiento es en su mayoría preparatorio y la teoría moral “técnica” debe verse dentro de la visión política más amplia.

En un nivel general, la filosofía de la vida en común de Hume alterna entre la irritación y el agnosticismo sobre las cuestiones filosóficas más difíciles por un lado y las suposiciones naturales del sentido común por el otro. Su agnosticismo procede de un reconocimiento de nuestra ignorancia fundamental sobre el mundo que nos rodea, como se ve en la famosa observación de Hume de que no podemos explicar por qué una cosa causa otra. Hume construye su empresa filosófica humana en la suposición de que podemos evitar disputas ontológicas, metafísicas y filosóficas cargadas de tensión e irresolubles mientras asumimos el “sentido común” de la cuestión. Puede que no seamos capaces de explicar por qué una cosa causa otra (esto marca su agnosticismo), pero podemos suponer *que* una cosa causa otra y que tal conocimiento es suficiente para nuestros propósitos (esta es su suposición natural). Puede que no pueda explicar por qué tengo una existencia e identidad

⁴ Cfr. más recientemente Christopher Findlay. *Hume's Social Philosophy: Human Nature and Commercial Sociability in a Treatise on Human Nature*. London: Continuum, 2007; Galen Strawson. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

continuas de un día para otro, pero asumo *que* soy la misma persona que era ayer. Aunque no podemos explicar los fundamentos últimos de la diferencia, debemos suponer que existe la diferencia entre la virtud y el vicio para conducir la filosofía moral.

Cada uno de estos momentos -el agnosticismo inicial y la posterior consideración de las suposiciones naturales- integra ideas poderosas sobre el ser humano. El agnosticismo filosófico en sí consiste en dos momentos distintos. Inicialmente, el agnosticismo se manifiesta en el escepticismo y el cuestionamiento, con el efecto de dejar al descubierto la base de nuestra falta de conocimiento. En metafísica, el momento de escepticismo y cuestionamiento de Hume lo lleva a argumentar que no podemos explicar la causalidad, no podemos comprender la naturaleza de la percepción humana, y no podemos descubrir por qué la materia se mantiene unida. El agnosticismo filosófico exige que Hume someta los sistemas filosóficos previos, tanto antiguos como modernos, a una crítica devastadora. En política, el momento de escepticismo e interrogación de Hume exige una crítica minuciosa de los sistemas políticos, como el derecho divino de los reyes y la teoría del contrato social. Después de esta eliminación casi posmoderna de los desechos de los sistemas filosóficos contraproducentes, Hume debe mantener una actitud no dogmática de suspenso y quietismo sobre los asuntos subyacentes que dieron origen al debate filosófico en primer lugar. Si no podemos conocer los fundamentos de la unidad, o el mecanismo de la percepción humana, o la base universal para la legitimidad política, Hume aconseja que pasemos por alto estos problemas sin resolverlos y en cambio busquemos las ideas que surgen del hecho de que no podemos resolverlos.

La investigación aún puede continuar después de este agnosticismo si podemos identificar suposiciones naturales incontrovertibles que fundamentan todo pensamiento. Este es el segundo momento en la filosofía de la vida en común de Hume, y es endiabladamente tramposo y controvertido. ¿Existen supuestos no controvertidos y de sentido común? Si es así, ¿cómo podemos identificarlos? Sin suposiciones naturales, la filosofía de la vida en común de Hume es un mero castillo en el aire; es un castillo suspendido tal vez como nuestro juicio debe permanecer, pero sin nada que decir sobre el mundo real. Hume establece los criterios por los cuales se distinguen las liberaciones confiables de la vida en común de los vuelos de fantasía en un esfuerzo por fundamentar la

filosofía de la vida en común. Los supuestos naturales confiables son “permanentes, irresistibles y universales” y “la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente” (Hume, 1992, p. 322). Estos criterios son relativamente fáciles de aplicar a cuestiones técnicamente filosóficas, como causalidad, percepción e identidad, mientras que son mucho más controvertidos y acalorados en política, religión e historia.

La filosofía de la vida en común de Hume se motiva y se basa en una concepción de la naturaleza humana y la condición humana, ya que identificamos suposiciones naturales confiables en referencia a la naturaleza humana. A medida que las personas piensan en sí mismas y en su mundo, los acertijos se les ocurren. Mientras los filósofos buscan respuestas a estas preguntas comunes, Hume piensa que la condición humana manifiesta contradicciones, oscuridades y misterios que la filosofía puede esbozar, pero no aliviar; esto debería cultivar un espíritu de modestia y moderación en todos los investigadores. La vida humana, para Hume, es un “tipo mixto de vida”, con lo que quiere decir que los seres humanos son criaturas mixtas, en parte egoístas y en parte sociales; en parte razonables, en parte imaginativas y en parte sentimentales; parte del cuerpo y sustancia parcialmente pensante; y parcialmente conocedores y parcialmente ignorantes. Este relato de nuestra condición tiene importantes implicaciones para la moral y la política. Las virtudes moderadas y humanas características de la república comercial moderna reflejan la reacción social adecuada a las contradicciones y misterios que definen nuestra existencia; las virtudes humanas y gentiles son modestia científica refractada en la vida social. Sobre todo, Hume advierte contra los efectos deslumbrantes del partidismo filosófico y político y el excesivo relativismo, todo lo cual resulta de la incapacidad de apreciar los límites humanos. Hume respalda los arreglos políticos, económicos y sociales asociados con la modernidad como los más hostiles al partidismo excesivo. Su oposición al poder sacerdotal, la religión entusiasta y el gobierno absoluto y arbitrario, cuando se combina con su respaldo al libre comercio, los arreglos comerciales, el progreso en las artes y el aprendizaje y, en general, las virtudes humanas, lo ubican dentro de la política Ilustrada. Para tomar prestada una frase, él se encuentra al otro lado de las vías de la Ilustración gritando “alto” a su dogmática autocomprensión científica y “siga” a (la mayoría de) su proyecto humanitario y sociopolítico.

De modo que vemos en la filosofía de la vida en común de Hume ecos de muchas cosas que son características del escepticismo de hoy y del enfoque moderno del conocimiento, de lo que llamo vagamente nuestro postmodernismo y nuestro racionalismo.⁵ Alejándose de los excesos en cada una de estas perspectivas, la filosofía de la vida en común promete sin embargo integrar cada una de sus ideas más poderosas. También vemos en Hume una defensa de las virtudes suaves y humanas y de la república comercial moderna: de nuestras virtudes y nuestra civilización ampliamente concebida. Su pensamiento promete que podemos tener mucho, si no todo, lo que podríamos desear. Debido a que Hume (1992) aprecia “La mezquina condición, debilidad y desorden” (p. 371) de las facultades humanas, pero cree que la filosofía política y la ciencia son posibles y deseables, son una guía útil en nuestro laberinto escéptico y algo posmoderno. Debido a que respalda los lineamientos de las repúblicas comerciales occidentales mientras permanece fuera de la certeza de la Ilustración y de las dudas posmodernas, es una guía útil para tratar de comprender y justificar la sociedad liberal. Debido a que Hume articula la estructura de nuestro “no-saber” y defiende nuestra capacidad para explicar por qué no lo sabemos, él es una guía para el conocimiento humano incluso cuando expone los límites del entendimiento humano. Hume es un pensador de la Ilustración adecuado para nuestra época porque conocía la tentación postmoderna, pero pensaba que los seres humanos tienen los recursos para resistirla. Puede no prometer la liberación de esta situación, pero promete una forma de pensar que nos ayuda a orientarnos en medio de nuestra incertidumbre demasiado humana.

La filosofía de la vida en común de Hume representa una reacción humanista contra el espíritu imperial en el punto de vista científico y, cuando se aplica hoy, también lo pone en oposición al punto de vista científico social. A pesar de su promesa, la filosofía de la vida en común, tal como la practica Hume, no está barriendo a la nación, ni está minando los departamentos de filosofía o ciencia política. Esto probablemente nos dice algo acerca de nuestra época. Este rechazo o indiferencia contemporáneos a la filosofía de la vida en común también nos obliga a preguntarnos por qué el enfoque de la vida en común de Hume no es viable o por qué este camino no se ha tomado. El escepticismo sobre Hume, como veremos, tiene una venerable tradición, que data al menos del papel de Hume al despertar a

⁵ Cfr. Scott Yenor “Between Rationalism and Postmodernism: David Hume’s Political Science of ‘Our Mixed Condition’” en: *Political Research Quarterly* 55, 2002.

Immanuel Kant de su sueño dogmático. Esta tradición es demasiado desdeñosa de los logros de Hume en aspectos decisivos, pero su conclusión implícita de que el enfoque del “sentido común” de Hume es ingenuo e inverosímil no se descarta fácilmente. Algunas de las suposiciones del sentido común o las suposiciones naturales (las frases son intercambiables) asimiladas en la filosofía de la vida en común de Hume son más controvertidas de lo que Hume parece dispuesto a conceder. Los filósofos a menudo deben penetrar en las controversias que Hume busca eludir si han de elegir e identificar supuestos naturales. Suposiciones naturales consideradas a veces, al menos, significa que uno debe tomar partido en la controversia subyacente, aparentemente irresoluble, y tomar partido en una controversia irresoluble viola el agnosticismo filosófico que es un momento crucial en la filosofía de la vida en común de Hume. La representación de Hume de los fundadores de la filosofía de la vida en común, a veces, sobre el tema embarazoso de lo que cuenta como una liberación de la vida en común. La pregunta de qué cuenta como una suposición natural revela lo que considero las dificultades ineludibles que enfrentan los seres humanos cuando intentan ascender de la experiencia común al conocimiento científico.

Consideremos como una ilustración de este problema la filosofía de la historia de Hume (un tema al que me referiré en el capítulo 7).⁶ No es sólo por la historia o el sentido común que Hume deriva su punto de vista de que el cambio histórico está impulsado principalmente por el accidente y el azar. Esta suposición sobre el carácter de la historia es controvertida incluso dentro del ámbito del sentido común. El problema es que la filosofía de la vida en común exige que Hume considere otras versiones razonables y alternativas de lo que impulsa la historia o el cambio histórico. Él asume que es un accidente y una posibilidad, pero podría ser tan fácilmente la “astucia de la razón” o podría ser que el cambio histórico es menos fundamental de lo que él supone. Este problema también surge en el tratamiento de Hume de la religión. La comprensión de Hume de la fe religiosa y el conocimiento revelado surge de suposiciones no probadas y, quizás, no probables sobre la psicología de la religión. Él asume que la fe religiosa nace del miedo y el terror sobre el descontento económico y político y que las pasiones religiosas pueden ser satisfechas por un régimen político que alivia el miedo y el terror que se deriva de la guerra, la miseria y la

⁶ El autor se refiere al capítulo 7 de su libro *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. (N. del T.)

ignorancia científica. Él asume que los milagros no pueden suceder porque asume que Dios no interviene activamente en la naturaleza y en los asuntos humanos (por lo menos). Estas suposiciones son razonables y acertadamente controvertidas, y por lo tanto no pueden constituir la única suposición natural dentro de un sistema de la vida en común. También podría ser que la religión surge de la sed humana por la justicia y la rectitud, no sólo por el miedo y la necesidad. Cuando Hume trata temas como la historia y la religión, entonces, considera suposiciones que violan su agnosticismo filosófico. Su filosofía no partidista de la vida en común se convierte en un instrumento de partidismo en nombre de una visión particular de la historia o una comprensión particular de lo que es la religión y, por lo tanto, parece repetir los errores de la ciencia que critica con razón.

Hume muestra convincentemente que todo pensamiento debe encontrar sus humildes comienzos en la vida en común, pero a veces parecen ser problemas fundamentales e ineludibles para ascender desde la vida en común y definir los supuestos de la vida en común. A veces, más de una suposición es validada por la vida en común; a veces, al menos, la razón y el sentimiento no pueden determinar cuál debería ser la suposición correcta. Este dilema puede ser resuelto o al menos gestionado, y la filosofía de la vida en común puede ser rescatada de la ocasional aplicación errónea de Hume, si los estudiantes de filosofía diversificamos las suposiciones asimiladas en una filosofía de vida en común. Una filosofía de la vida en común más plural que la que presenta Hume promete ser más filosófica y más complaciente, más humana y más abierta al exterior, más libre y más verdadera. De esta manera, los propios errores de Hume apuntan a una forma en la que podríamos ser capaces de tenerlo todo, aunque con un poco más de incertidumbre de lo que quisiéramos. Por lo tanto, la promesa de la filosofía de la vida en común de Hume puede redimirse si adoptamos un enfoque escéptico y revisionista respecto de su propia justificación, desarrollo y aplicación de su filosofía.

Con la finalidad de entender esto, este libro procede en tres secciones. En los capítulos 2-4, desarrollo la concepción de Hume de la filosofía de la vida en común y su defensa de la modestia filosófica a través de su confrontación crítica con filósofos anteriores.⁷ El tratamiento de Hume de la metafísica y la moral muestra que los sistemas metafísicos

⁷ El autor se refiere a los capítulos 2, 3 y 4 de su libro *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. *Op. cit.* (N. del T.)

revelan las extrañas contradicciones endémicas del sentido común. Hume usa estas extrañas contradicciones como *lodestars* para su comprensión de los misterios y oscuridades de la condición humana. En el capítulo 4, defino el proyecto filosófico de Hume como orientado por su comprensión del “tipo mixto de vida” al que la naturaleza ha confinado a los seres humanos.⁸

La segunda sección del libro, capítulos 5-7, trata cómo la consideración de Hume de nuestro “tipo mixto de vida” orienta su comprensión de la política y la historia. El Capítulo 5 sirve como puente entre la sección de apertura sobre cuestiones metafísicas y esta segunda sección sobre política e historia.⁹ Se trata de la explicación de Hume de cómo el “espíritu de la geometría” ha llegado a infectar a la política moderna y cómo esta tendencia amenaza con socavar la moderada modernidad que Hume ve desarrollar en Europa y especialmente en Inglaterra. Para Hume, la constitución política de Inglaterra funciona bien porque su opinión pública está gobernada por impulsos humanos y de sentido común en lugar de “principios especulativos abstractos” (como Hume los llama) y porque los vestigios de su constitución premoderna permanecieron para restringir el gobierno parlamentario. Aquellos que convierten los principios lockeanos en dogmas *whigs* amenazan este acuerdo porque tratan de fundamentar la legitimidad política directamente en los principios universales del derecho y de ignorar las circunstancias históricas. Estos problemas políticos son atribuibles al abrazo de la imaginación soberana, que llega a conclusiones y da órdenes divorciadas de la vida en común. Frente a este tipo de republicanismo moderno, Hume nos haría concebir los arreglos modernos a la luz de las virtudes de moderación y humanidad que producen, ya que estas virtudes encarnan la reacción adecuada a nuestra condición mixta (como veremos en el capítulo 6).¹⁰ El capítulo 7 -otro puente- describe el relato de Hume de cómo surgió la república comercial en Inglaterra.¹¹ Describe la erosión de la superstición y el entusiasmo como un medio de mostrar cómo el motor de la humanidad prospera solo después de que se elimine la gobernanza cultural de la religión. Juntas, estas secciones presentan el caso más persuasivo

⁸ *Ibíd.* (N. del T.)

⁹ El autor se refiere a los capítulos 5, 6 y 7 de su libro *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. *Op. cit.* (N. del T.)

¹⁰ *Ibíd.* (N. del T.)

¹¹ *Ibíd.* (N. del T.)

que puedo dar para la empresa filosófica de Hume y su alineación con el comercio y el republicanismo moderno. Estas secciones toman en serio la forma en que el tono filosófico de Hume informa su enseñanza política más “cierta”.

Sólo después de presentar el mejor caso para la orientación de Hume y sus implicaciones para la política, voy a sondear los límites del proyecto de Hume. Estos límites aparecen en los escritos políticos y religiosos de Hume, aunque tienen profundas implicaciones para la empresa filosófica de Hume en su conjunto. La tercera sección es algo más especulativa que las secciones previas, ya que deja el terreno firme de interpretación y avanza hacia el ámbito de la crítica filosófica.¹² Intento mostrar que Hume asimila suposiciones controvertidas sobre la naturaleza de la historia y la religión en su tratamiento de esos temas y que esto socava las aspiraciones de su filosofía de la vida en común, pero tal vez no de las filosofías de la vida en común como tal. No me refiero a jugar “gotcha” con Hume a este respecto, sino más bien a proporcionar una entrada en las grandes dificultades involucradas en una filosofía de la vida en común y señalar un camino hacia adelante.

Sólo mediante la pluralización de la filosofía de la vida en común puede ser redimida del uso indebido de ella por parte de Hume ocasionalmente. Dibujó la filosofía de vida en común pluralizada en la conclusión.¹³ con el objetivo de mostrar, tal vez, el problema del humanismo como tal. El humanismo, al igual que la filosofía de Hume, tal como él lo entiende, presupone la suficiencia de lo humano y no busca, como lo practica Hume, mostrar el lugar humano dentro del todo. Admitiendo la idea de que hay algo por encima de lo humano a la luz de la cual uno puede entender lo humano, el humanismo parece impotente contra aquellos que entenderían a los humanos a la luz de lo que está debajo de lo humano. El humanismo sin algo superior tiende a convertirse en ciencia social, que entiende al humano de una manera reduccionista. Un redescubrimiento del humanismo requiere un avance más allá del enfoque de la Ilustración hacia el todo, que Hume, sin saberlo, quizás adopta.

¹² El autor se refiere a los capítulos 8, 9 y 10 de su libro *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. *Op. cit.* (N. del T.)

¹³ El autor se refiere a la conclusión de su libro *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. *Op. cit.* (N. del T.)

Varios capítulos y secciones están precedidos por epigramas. Aunque a veces estos epigramas capturan el punto principal de la sección o capítulo, a menudo mi propósito es mostrar que otros filósofos desde perspectivas muy diferentes han compartido la visión de Hume. Esto está diseñado para mostrar que la filosofía de la vida en común, informada por un universo profundo de significado, puede ser asimilada en más direcciones que la que Hume toma, y especialmente para mostrar que la filosofía de la vida en común de Hume puede abrirse a las creencias religiosas.

Referencias

- Ceaser, J. (1990). *Liberal Democracy and Political Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Findlay, C. (2007). *Hume's Social Philosophy: Human Nature and Commercial Sociability in a Treatise on Human Nature*. London: Continuum.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Pangle, T. L. (1989). *Leo Strauss: An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Strauss, L. (1989). "Social Science and Humanism" en: *The Rebirth of Classical Rationalism*. Edited by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- Strawson, G. (2014). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Yenor, S. (2002). "Between Rationalism and Postmodernism: David Hume's Political Science of 'Our Mixed Condition'" en: *Political Research Quarterly* 55.
- _____. (2016). *David Hume's Humanity: The Philosophy of Common Life and Its Limits*. New York: Palgrave Macmillan.