

## Simpatía, naturaleza e identidad en Hume

Fernando Infante del Rosal

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía. Universidad de Sevilla

### 1. Prefacio: naturaleza humana, semejanza e identidad.

Algunos aspectos de la idea *clásica*<sup>1</sup> de naturaleza humana, que es el suelo de los pensadores británicos del siglo XVIII, están expresados en términos extremos por Foucault en *Las palabras y las cosas*. La aportación de Foucault es clarificadora en tanto que, al realizar su análisis de las condiciones de posibilidad de tal idea, descubre su imbricación con un concepto que nos atañe directamente: el de identidad. Éste procedería de un trabajo de la imaginación basado en la semejanza:

«Si las nociones de naturaleza y de naturaleza humana tienen, en la época clásica, cierta importancia, esto no se debe a que se haya descubierto bruscamente, como campo de investigaciones empíricas, esta potencia sorda, inagotablemente rica, a la que se da el nombre de naturaleza; tampoco se debe a que se haya aislado, en el interior de esta vasta naturaleza, una pequeña región singular y compleja que sería la naturaleza humana. De hecho, estos dos conceptos funcionan a fin de asegurar la pertenencia, el lazo recíproco de la imaginación y de la semejanza. Sin duda alguna, la imaginación no es, en apariencia, sino una de las propiedades de la naturaleza humana y la semejanza uno de los efectos de la naturaleza. Pero si seguimos la red arqueológica que da sus leyes al pensamiento clásico, veremos que la naturaleza humana se aloja en este mínimo desbordamiento de la representación que le permite representarse [...]; y que la naturaleza no es sino un inasible embrollamiento de la representación que hace que la semejanza sea sensible antes de que el orden de las identidades sea visible. Naturaleza y naturaleza humana permiten, dentro de la configuración general de la *episteme*, el ajuste de la semejanza y de la imaginación que fundamenta y hace posible todas las ciencias empíricas del orden»<sup>2</sup>.

Según Foucault, en el concepto de naturaleza humana se produce el doble juego de la similitud vaga, del desorden que sólo puede sugerir la semejanza, y de la imaginación, con su capacidad positiva de restituir el orden, o negativa de impedir la verdad de las identidades y diferencias de las cosas. La idea *clásica* de naturaleza humana hace que la semejanza sea un «murmullo insistente» en las cosas representadas, así como la imaginación hace posible el repliegue en la representación. La naturaleza enmarañada no puede ofrecer a la representación más que similitudes, cosas que se asemejan: «Tanto que la representación, encadenada siempre a contenidos muy cercanos unos a otros, se repite, se recuerda, se repliega naturalmente sobre sí misma, hace renacer impresiones casi idénticas y engendra la imaginación. En este cabrilleo de naturaleza múltiple, pero recomenzado oscuramente y sin razón, en el hecho enigmático de una naturaleza que antes de cualquier orden se asemeja a sí misma, buscaron Condillac y Hume la

<sup>1</sup> En sus primeras obras, Foucault se refiere a la filosofía de los siglos XVII y XVIII como la *filosofía clásica*. No compartimos esta continuidad entre ambos siglos con relación a la idea de naturaleza humana. El giro de la razón entre los dos momentos es suficientemente radical como para contemplarlos como una simple secuencia, pero el propósito de situar a Kant en el comienzo de la modernidad por parte del filósofo francés parece forzarle a acoplarlos.

<sup>2</sup> Foucault, Michel (1999) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, pp. 76-77.

liga entre la semejanza y la imaginación»<sup>3</sup>. Tomaremos esta tesis del filósofo francés como punto de arranque en nuestro análisis de las ideas de Hume que más nos interesan: identidad, naturaleza, simpatía, y también imaginación y semejanza.

Esta exhumación de la idea de naturaleza humana, respecto a esa filosofía que Foucault llama *clásica*, será muy provechosa para el estudio del concepto de simpatía en Hume que emprendemos ahora. La particular complejidad y ruptura del pensamiento del escocés, oculta casi siempre tras un velo mitigador y una frágil condescendencia hacia la filosofía institucionalizada, tiene como uno de sus puntales esta idea de *naturaleza humana*, una idea que, como mostraremos, sólo concuerda con la *episteme clásica* en su apariencia.

Para Foucault, en la idea de *naturaleza* se manifiesta la precocidad de la semejanza, que surge antes de que se consoliden las identidades. El fondo pre-filosófico o pre-analítico de la semejanza, que ningún pensador *clásico* señalaría más que Hume (para nosotros moderno), está en la base de todo conocimiento, de toda abstracción, de toda representación –en términos *humeanos*, más exactamente, de toda *creencia*– (en la filosofía desde el siglo XVII), pero necesita de la intervención de la imaginación, igualmente importante en el pensamiento de Hume, para entrever esas similitudes y consolidar en el nivel de la representación el orden de las identidades. Esta *impaciencia* de la semejanza afecta a todo ingrediente de la *naturaleza humana*, también a esas tendencias que señalan Shaftesbury y Hutcheson entre las que se encuentra la simpatía.

Las relaciones de igualdad e identidad, propias de la nueva filosofía del XVII<sup>4</sup>, sólo pueden establecerse, según Foucault, si la semejanza ha ofrecido la oportunidad de comparar y si tal similitud tiene su representación en lo imaginario. También en esto es Hume quien delimita los conceptos. Cuando el filósofo de Edimburgo habla de los tipos de relaciones, de las cualidades que hacen que los objetos admitan comparación, comienza por la semejanza y la identidad: «El primero es la *semejanza*: es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza. Pero aunque sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue de ello que la semejanza produzca siempre una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y común a un gran número de individuos, no presenta directamente a ninguno de ellos ante la mente; por el contrario, al ofrecer de golpe una opción demasiado extensa, evita que la imaginación se fije en un objeto determinado. La *identidad* puede considerarse como una segunda especie de relación. Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal [...]. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración»<sup>5</sup>.

Para Foucault, Hume es uno de los principales hitos de esa filosofía clásica de la identidad. En él, esta concepción

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>4</sup> Así recapitula Foucault una de sus ideas principales, el paso de la *mathesis* del XVI, en la que la semejanza operaba como la principal forma de pensamiento, al *análisis* del XVII, en el que aquélla se convierte en operación pre-filosófica: «En el siglo XVI, la semejanza estaba ligada a un sistema de signos; era su interpretación la que abría el campo de los conocimientos concretos. A partir de siglo XVII, la semejanza es rechazada hasta los confines del saber, del lado de sus fronteras más bajas y más humildes. Allí, se liga a la imaginación, a las repeticiones inciertas, a las analogías empañadas. Y en vez de abrirse sobre una ciencia de la interpretación, implica una génesis que remonta desde estas formas gastadas de lo Mismo a los grandes cuadros del saber desarrollados según las formas de la identidad, de la diferencia y del orden. El proyecto de una ciencia del orden, tal como se lo fundó en el siglo XVII, implicaba que fuera duplicado de una génesis del conocimiento, como lo fue efectivamente y sin interrupción de Locke a la Ideología». *Ibid.*, p. 77.

<sup>5</sup> Hume, David (2005) *Tratado de la naturaleza humana*, ed. prep. por Félix Duque, Madrid, Tecnos, I, III, XIV, §160, p. 59.

de la semejanza como una relación pre-filosófica a la que sólo tiene acceso la imaginación, y de la identidad como la auténtica operación *filosófica*, expresan a la perfección la *episteme clásica*. El nuevo orden viene definido por la *constancia e invariabilidad*, que son condición de la relación de identidad. Paradójicamente, el tiempo, la *duración*, constituyen, a su vez, el requisito para captar tal relación<sup>6</sup>. Cuando Hutcheson hablaba de la simpatía, insistía en el carácter *duradero y extenso* de los afectos sociales, porque la continuidad es origen de la idea de identidad y, en cierto modo, síntoma de *naturaleza*: «[...] but men have superior senses or powers of enjoyment or suffering; they have sublime pleasures by the imagination, by knowledge, by more extensive and lasting social affections, and sympathy, by their moral sense, and that of honour»<sup>7</sup>. Aunque, como veremos, la idea de *naturaleza* de Hume poco tiene que ver ya con la de Hutcheson.

Las relaciones que no se introducen en el ámbito de la identidad no pertenecen al orden *filosófico*<sup>8</sup> y sólo pueden atraer el aire de la intuición, algo que Hume considera positivo por *práctico*. La imaginación misma, reconoce Hume, no puede captar semejanzas en cualidades muy generales que aludan a un gran número de individuos. Por eso la idea de simpatía para los ilustrados británicos no dependerá tanto de la semejanza percibida en la totalidad de la especie, como de la conciencia de la identidad de la naturaleza humana. La diferencia, como analizaremos más tarde, entre Shaftesbury y Hutcheson respecto a Hume, es que aquéllos concebían la simpatía como un ingrediente o una dimensión del sentir, y Hume la entiende fundamentalmente como una disposición que permite la comunicabilidad y la transferencia de ese sentir<sup>9</sup>.

Foucault realiza una crítica muy profunda de esta forma de pensamiento que, encerrando el lenguaje en la identidad de la representación y el objeto representado, ha impedido una auténtica reflexión científica sobre el hombre:

«Las ciencias naturales han tratado, sin duda alguna, al hombre como una especie o un género: la discusión sobre el problema de las razas en el siglo XVIII es testimonio de ello. La gramática y la economía, por su parte, utilizaban nociones como las de necesidad, deseo o memoria e imaginación. Pero no había una conciencia epistemológica del hombre como tal. La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre. Y si se insiste aún, si se objeta que sin embargo ninguna época ha acordado más a la naturaleza humana, no le ha dado un *status* más estable, más definitivo, mejor abierto al discurso, se podrá responder diciendo que el concepto mismo de la naturaleza humana y la manera en que funcionaba excluían la

<sup>6</sup> No hace referencia Foucault a un elemento importante, propio de una epistemología anterior, que pervive en estos siglos: el *principium individuationis*. La relación singularidad-universalidad a la que se refiere este principio está vinculada con la identidad de diferentes maneras. La identidad es un concepto que suplanta en parte al problema de la individuación (y al de la sustancia) aludiendo precisamente a la continuidad – constancia e invariabilidad – en el espacio y en el tiempo. La identidad, en la nueva *episteme*, es ante todo un anhelo y una solución (especialmente la identidad personal), porque une lo particular con lo universal, el individuo con la especie. En los términos de Foucault, podríamos afirmar que la individuación es la base de la semejanza, porque, sólo captando las unidades, es posible establecer tal relación entre ellas. La identidad, en cambio, elude la cuestión de la individuación, pertenece a un nuevo orden de discurso en el que la relación fundamental tiene que ver con la pertenencia y la fidelidad (de la cosa a sí misma o del conjunto a sí mismo) en el tiempo. Pero Kant recupera el principio de individuación y riza ese paradigma cuando, criticando el principio de los indiscernibles de Leibniz, afirma que la distinta posición en el espacio y en el tiempo es suficiente para declarar la diferencia de los seres. Schopenhauer radicalizará esta idea identificando el espacio y el tiempo con el principio de individuación. Por eso también Schopenhauer tendrá que recurrir a otro principio (ético) para recuperar la unidad de lo universal. Este principio, como expondremos pronto, es la compasión.

<sup>7</sup> Hutcheson, Francis (2005) *A System of Moral Philosophy*, Londres, Continuum, II, VI, III, p. 312.

<sup>8</sup> El término «filosófico» al principio del *Tratado de la naturaleza humana* hace referencia a un sentido amplio y laxo de *filosofía*. Se trata de un uso blando, no necesariamente negativo, como terminará siéndolo para el Hume escéptico en el transcurso de su primera obra.

<sup>9</sup> Según Julio Seoane, para Hume, la simpatía no es un sentir como lo era para Hutcheson, sino el proceso por el cual los sentimientos pueden ser «transferidos» de una persona a otra. Es un «Mecanismo de comunicación de sentimientos». En Seoane, Julio (2004) *Del sentido moral a la moral sentimental: el origen sentimental de la identidad y ciudadanía democrática*, Madrid, Siglo XXI, pp. 73-75.

existencia de una ciencia clásica del hombre»<sup>10</sup>.

Por eso, como vamos a apreciar pronto, las ideas de identidad o naturaleza humana se convierten más en un obstáculo que en un medio para acceder al hombre; podríamos decir que son conceptos reformulados que tienen como misión primera corregir o actualizar su genealogía semántica, rizándose en el nivel de la representación. Esto, que ya está presente en los primeros ilustrados, que rehacen sus herramientas para encajar los ataques de Hobbes o Mandeville, reaparece en Hume de manera particular. De hecho, el principal problema en la lectura de su obra se debe al incierto lugar en el que Hume se sitúa dentro de esta *episteme*: el borde de un precipicio que es, a su vez, el final de una extensa meseta y el labio de una sima que separa a esta filosofía *clásica* del idealismo trascendental<sup>11</sup>.

En el reproche de Foucault encontramos el principal problema, a nuestro entender, del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume –aparecido entre 1739 y 1740– y de gran parte del pensamiento ilustrado sobre el hombre. La *naturaleza humana* y la *identidad* –la primera como presupuesto, la segunda como relación operada por el entendimiento– están igualmente huecas; pero son ideas útiles, *creencias* en el fondo, que nos ayudan a vivir. Veremos más adelante a qué aluden exactamente y cómo se relacionan entre ellas en la obra de la que Hume renegó. Por ahora nos servimos de la idea de Foucault de una naturaleza en la que la semejanza se adelanta a la operación de la identidad, de una naturaleza justificada como identidad prematura.

## 2. Hacia la simpatía.

Este preámbulo nos resulta necesario antes de recuperar la idea de simpatía, porque esta simpatía de los autores ilustrados, y de Hume especialmente, está mediada por la exigencia epistemológica de la identidad humana, de eso que llamaban *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.

Resulta curioso ver que para Foucault, la *simpatía* constituía un tipo de relación muy diferente antes del giro *clásico*. La semejanza, como principio que desempeñaba «un papel constructivo en el saber de la cultura occidental»<sup>12</sup> hasta fines del siglo XVI, se producía en este saber fundamentalmente bajo la forma de cuatro figuras: la *convenientia*, la *aemulatio*, la *analogia* y la *sympathia*. La *convenientia* hace referencia a la vecindad exitosa, a la acoplabilidad, al ajuste de los seres en la sintaxis del mundo, «por ello, pertenece menos a las cosas mismas que al mundo en el que ellas se encuentran»<sup>13</sup>. La *aemulatio* es una especie de conveniencia liberada del lugar y posible en

<sup>10</sup> *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 300.

<sup>11</sup> Afirmamos esto a pesar de que no compartimos la visión de la historia idealista que entiende a Hume como mero antecedente de Kant, como su alerta. La fuerza del pensamiento de Hume proviene precisamente de su carácter aislado y autónomo –sin estarlo completamente– respecto a las tradiciones del pensamiento occidental. Aunque en su obra se hallan numerosos reproches a los filósofos hobbessianos, su discurso no se construye en relación a ellos; aunque su teoría del conocimiento se alza sobre y frente a la de Locke y Berkeley, no es acoplable a la de éstos; aunque su pensamiento moral parta del de los filósofos del sentido moral, Hutcheson no lo reconoció como sucesor. Ya su punto de partida (las distintas percepciones) le confieren la forma de un *sistema* autosuficiente, un frondoso árbol con raíces propias que muestra sin embargo algunas ramas despobladas.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 27.

la distancia, una especie de «gemelidad de las cosas»<sup>14</sup>. En la *analogia* se superponen la *convenientia* y la *aemulatio*; como ésta, permite el juego de similitudes más allá del lugar; como aquélla, trata de ajustes y junturas entre los seres, aunque puede hacer referencia a aspectos más sutiles e invisibles. Por último, en la *sympathia*, «no existe ningún camino determinado de antemano, ninguna distancia está supuesta, ningún encadenamiento prescrito»<sup>15</sup>. Esta simpatía juega con libertad en las profundidades, «su poder es tan grande que no se contenta con surgir de un contacto único y con recorrer los espacios; suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes»<sup>16</sup>. Es la forma de semejanza más vehemente, «es un ejemplo de lo Mismo tan fuerte y tan apremiante que no se contenta con ser una de las formas de lo semejante; tiene el peligroso poder de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad [...]». La simpatía transforma. Altera, pero siguiendo la dirección de lo idéntico, de tal manera que si no se nivelara su poder, el mundo se reduciría a un punto, a una masa homogénea, a la melancólica figura de lo Mismo»<sup>17</sup>. De ahí la importancia de la antipatía como fuerza que contrarresta su poder. El juego de ambas permite la identidad de las cosas, y el hecho de que puedan acercarse entre ellas sin engullirse, manteniendo su singularidad. La primacía de la pareja simpatía-antipatía sobre las otras tres relaciones de semejanza es clara hasta el punto de ser su génesis. Esta adherente descripción, este absorto inventario en el que Foucault desatiende su cáustica palabra, define el estado anterior a la *episteme clásica*. Es el universo de conocimiento de Paracelso, Cardano, Crollius, Campanella o Porta, en el que la relación *identidad-diferencia* no se ha segregado aún del nivel de la semejanza, en el que la simpatía no se explica *después* de la identidad, sino antes o al mismo tiempo<sup>18</sup>. Esta noción de simpatía, empero, seguirá constituyendo la base del concepto moderno.

Con la ayuda de las tesis de Foucault, hemos visto de qué manera la idea de *identidad*, como herramienta de la nueva *episteme*, está vinculada a la renovada idea de *naturaleza humana*. Esta unión es claramente perceptible en los ilustrados de las Islas: las diferentes referencias de Shaftesbury a la «índole natural» (*Natural Temper*), o de Hutcheson y Hume a la «naturaleza humana» están filtradas por la *relación de identidad* (o mejor, por una semejanza precoz que quiere darse como identidad, según Foucault), y poco tiene que ver esta nueva idea con la idea aristotélica de la naturaleza humana. La relación ha empezado a sustituir a la *substancia* (ya antes de Kant). Si no fuera así, el planteamiento *empirista* de Hume sería incongruente, y las morales y religiones *naturales* de Shaftesbury y Hutcheson, una quimera.

### 3. Fundar la identidad en la imaginación.

La identidad se asocia a la idea de naturaleza humana, que ya no se explica por una Ley externa (y eterna) sino por una ley interna. Pero también es el fundamento de la persona, de eso que llamamos identidad personal<sup>19</sup>. En qué

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Gómez Pereira, médico español de mediados del siglo XVI, usó este concepto pre-moderno de simpatía y antipatía. Véase Rodríguez Donis, Marcelino (2008) "Sobre la inteligencia animal. Crítica a Aristóteles y anticipación del mecanicismo cartesiano en Gómez Pereira", en *Fragmentos de filosofía*, n. 6, pp. 3-57.

<sup>19</sup> Entendemos por «identidad personal» la identidad del «yo» tal y como la define Hume en el *Tratado*, no el conjunto de cualidades y

medida la identidad de la especie y la identidad del individuo se asocian es un problema que nace resuelto precisamente porque la *naturaleza* es pregunta y respuesta al mismo tiempo.

La principal traba para esa identidad personal, que en Locke se basa en la «identidad de conciencia», está en la discontinuidad de las percepciones. Ante esto sólo cabe para Hume la *creencia* en la existencia continua tanto del sujeto como del objeto:

«Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción [...], no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad, desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa; de acuerdo, pues, con el razonamiento anterior, la esencia misma de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción»<sup>20</sup>.

La identidad, como recurso del entendimiento humano, confiere consistencia tanto al objeto como al sujeto, porque el entendimiento, al unir impresiones, concede unidad y constancia a cada uno de ellos, aunque no podamos llegar a comprender jamás la conexión entre el mundo interior y el exterior, ni a tener certeza de la existencia *real* ni de la invariabilidad de este último. Por eso Hume asocia la identidad, por una parte, a la mente, en tanto que relación ejercida por ella y, por otra, a la *existencia*, en tanto que las diferentes impresiones se dan en un tiempo, el tiempo del individuo y el supuesto tiempo del objeto<sup>21</sup>.

Además, Hume hermana el *principium individuationis* con el principio de identidad. Para él individuación e identidad son casi la misma cosa (a diferencia de lo que explicamos antes). En su exposición se advierte quizás un fallo metodológico del joven filósofo, una *petitio principii* basada en una ingenua confianza en el lenguaje: «Podemos observar que la contemplación de un objeto no basta para proporcionar la idea de identidad. En efecto, si en la proposición *un objeto es igual a sí mismo* la idea expresada por la palabra *objeto* no se distinguiera en absoluto de la expresada por *sí mismo*, en realidad no daríamos nada a entender, ni contendría la proposición un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación. Un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la de identidad»<sup>22</sup>. Para Hume, como hemos adelantado ya, es el tiempo el que da la clave de la

---

circunstancias que conforman a un determinado individuo y que lo diferencian de los demás. Evidentemente, la complejidad del problema de la identidad y la diferencia desborda el ámbito en el que se sitúa Hume, que en la mayor parte de los casos reduce el «yo» a la «mente», al menos de forma metodológica.

<sup>20</sup> *Tratado*, op. cit., I, IV, II, § 199, pp. 290-291.

<sup>21</sup> Para un extenso análisis sobre las relaciones del *Self* y la idea de naturaleza humana véase Pitson, A. E. (2002) *Hume's Philosophy of the Self*, Londres, Routledge.

<sup>22</sup> *Tratado*, op. cit., I, IV, II, §200, p. 291.

identidad, que implica una permanencia, una invariabilidad e imposibilidad de interrupción, a pesar de la discontinuidad de nuestras percepciones. En este sentido, la identidad está también relacionada con la existencia.

Es nuestra *naturaleza* la que parece disponer una inclinación hacia la ilusión de la existencia continua de un objeto del que sólo tenemos noticias intermitentes. Esta ilusión se produce con «el paso suave de la imaginación»<sup>23</sup> desde la idea de semejanza captada en las distintas percepciones hasta la idea de identidad. Para Hume, la contradicción entre la noción de identidad de percepciones-objetos semejantes y la interrupción de su aparición es una incomodidad que la mente intenta resolver *naturalmente*. En este ejercicio vence la ficción de la identidad, *opinión* o *creencia* necesaria para la vida. Hume no se propone desterrar esta creencia, sino traerla a un primer plano para hacer patente los dogmatismos de la razón en los que incurre la filosofía que intenta unir en vano aquella existencia continua, fruto de la imaginación, con una razón formal y eterna. Éste es su escepticismo moderado. Así lo resume Hume:

«[...] la opinión a favor de su identidad no podrá surgir nunca de la razón, sino de la imaginación. La imaginación se ve inducida a sostener tal opinión solamente en virtud de la semejanza de ciertas percepciones, pues hemos visto que sólo por lo que respecta a nuestras percepciones semejantes tenemos inclinación a suponer que son idénticas. Esta inclinación a conferir identidad a nuestras percepciones semejantes origina la ficción de una existencia continua, dado que tal ficción, igual que la identidad, es en realidad falsa, como reconocen todos los filósofos, y que no tiene otro objeto que el de remediar la interrupción de nuestras percepciones, única circunstancia contraria a su identidad»<sup>24</sup>. En el *Tratado*, Hume pasa de definir la identidad como una relación filosófica genuina a tratarla como una quimera de la fantasía. Ésta es una aparente contradicción que no ha sido suficientemente tratada por sus intérpretes.

Advertimos claramente de qué manera se entrelazan sus ideas de naturaleza y de identidad, aunque pertenezcan a dos ámbitos diferentes y posean dos estatutos distintos. La una no se explica sin una referencia a la otra. Seguiremos ahondando en su idea de *naturaleza* antes de exponer su concepción de la *identidad personal* y la *naturaleza humana*.

#### 4. Lo natural y lo moral.

Son muchas las acepciones de «naturaleza» que aparecen en el *Tratado*, y esta polisemia o indefinición hace que tal concepto sea el más irresuelto y problemático de todo su pensamiento. Por eso Foucault se refiere a esta idea como «inasible embrollamiento de la representación» que «se aloja en este mínimo desbordamiento de la representación que le permite representarse»<sup>25</sup>.

El mismo Hume, en el Libro III, al preguntarse si hay que buscar los principios morales en la naturaleza, reconoce que esto dependerá de la definición de la palabra «Naturaleza», «pues no existe término más ambiguo y equívoco»<sup>26</sup>. Por naturaleza podemos entender, dice Hume, lo opuesto a milagros, lo opuesto a raro y poco habitual

<sup>23</sup> *Ibid.*, I, IV, II, §205, p. 298.

<sup>24</sup> *Ibid.*, §209, p. 302.

<sup>25</sup> Ver nota 2.

<sup>26</sup> *Ibid.*, III, I, II, §474, p. 640.

–sentido normal–, lo contrario a lo artificial, e incluso, en ocasiones, lo que se opone a *civil* o a *moral*. En el *Tratado* aparecen todas estas acepciones dispersas y adheridas a la identidad de diferentes formas. Lo que resulta evidente es que cualquiera de estas ideas ha sido despojada de su valor teológico, de su vinculación con Dios (en el origen) y con la Providencia (en su finalidad). Por eso, la naturaleza no es moral, es la moral la que aparece como *natural*. En esta determinante inversión Hume se apoya en Hutcheson, pero va más lejos que su antecesor al reducir la constancia de la naturaleza a la moral: «Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad»<sup>27</sup>. Hume intenta borrar todo vestigio de unión entre Ley Divina y Ley Natural, *des-moralizando* la naturaleza, porque esa moral de la naturaleza guardaba vestigios de aquellas Leyes: «Hasta este momento puede que, partiendo de esas definiciones de *natural* y *no natural*, no esté de más observar que nada puede ser menos filosófico que esos sistemas según los cuales la virtud es algo idéntico a lo natural, y el vicio, a lo no natural»<sup>28</sup>. La naturaleza se muestra pues despojada de todo valor *moral-ético*<sup>29</sup>. En esto avanza el joven Hume más allá de Hutcheson y Rousseau, y es un hecho tremendamente importante para entender su idea de simpatía, algo a lo que nos dedicaremos pronto.

Esta ausencia de carácter moral en la naturaleza aparece expresada en varios momentos y con respecto a diferentes asuntos. En una de las ocasiones Hume afirma: «Si la naturaleza lo hubiera querido, el amor podría haber tenido el mismo efecto que el odio, y el odio que el amor. No veo contradicción alguna en suponer que el deseo de que se produzcan desgracias vaya unido al amor, y el de la felicidad al odio. Si la sensación de la pasión y la del deseo fueran opuestas, la naturaleza podría haber modificado la sensación sin alterar la tendencia del deseo, haciendo de esta forma que ambas fueran compatibles entre sí»<sup>30</sup>. Lo que percibimos aquí es que quizás al *des-moralizar* la naturaleza, en este orden de pensamiento del que habla Foucault, termina inevitablemente Hume *des-naturalizando* la moral, quizá porque ambos conceptos habían sido forjados con la misma aleación.

En otras ocasiones presenta la naturaleza como perniciosa o desventajosa para el hombre: «De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades»<sup>31</sup>. O transforma la naturaleza de algunas virtudes: «la justicia es una virtud artificial y no natural»<sup>32</sup>. Algunas veces incluso, esa ausencia del valor moral se extiende al carácter de *verdad* de la naturaleza, como aparece expresado cuando trata sobre la ficción de la existencia continua: «A pesar de que esta opinión es falsa, es la más natural de todas y la única que se impone desde el principio a la

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 641.

<sup>29</sup> Es preciso tener en cuenta que este vaciado moral de la naturaleza y de la naturaleza humana es sólo una de las herramientas de su método y una consecuencia del desplazamiento de la razón. En el nivel de la *creencia* y de la *naturaleza*, la cualidad moral sigue vigente. Este aspecto aparecerá frecuentemente en sus obras morales posteriores. Por ejemplo, en 1757, en la *Disertación sobre las pasiones*, afirma: «[...] cuando uno nace con una constitución mental tan perversa, con una disposición tan cruel e insensible, como para no tener inclinación ninguna por la virtud y la humanidad, ninguna simpatía por sus prójimos, ningún deseo de estima y aplauso; tal individuo debe ser reconocido como enteramente incurable, y no existe remedio alguno en la filosofía». Hume, David (2004) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, est. prelim. y trad. de J. L. Tasset, Barcelona, Anthropos, p. 249.

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, II, V, §368, p. 503.

<sup>31</sup> *Ibid.*, III, II, II, §484, p. 653.

<sup>32</sup> *Ibid.*, III, II, VI, §526, p. 704.

fantasía»<sup>33</sup>. La idea de naturaleza está vinculada, pues, a la costumbre. El hábito mismo «no es otra cosa que uno de los principios de la naturaleza, y deriva toda su fuerza de ese origen»<sup>34</sup>.

También es posible, basándonos en algunos pasajes del *Tratado*, llegar a identificar la naturaleza humana con la *existencia interna* y la naturaleza general con la *existencia externa*, en una visión adaptada del cartesianismo a través de Malebranche. La «naturaleza humana» es reducida en muchos casos incluso a la «naturaleza de la mente»: «Como hemos encontrado tantas contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a objetos externos, así como en la idea de materia, que tan clara y determinada creíamos que era, sería natural que esperásemos dificultades y contradicciones aún mayores en toda hipótesis relativa a nuestras percepciones internas y a la naturaleza de la mente, que nos inclinamos a imaginar como algo mucho más oscuro e incierto. Pero en esto nos engañaríamos: aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza. Lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así»<sup>35</sup>.

La naturaleza, tanto la general como la humana, parece presentarse pues como una realidad conformada *de hecho* en la que Hume reconoce que no es posible hurgar, reproduciendo así el «*hypotheses non fingo*» de Newton y alejándose, como él, de la *filosofía natural* aristotélica<sup>36</sup>. Esta idea no es incompatible con la de la existencia de unos principios naturales<sup>37</sup> y de unas leyes fundamentales de la naturaleza<sup>38</sup>. El orden que imponen estos principios y leyes es simultáneo al carácter flexible de la naturaleza humana: «demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad»<sup>39</sup>. La mutabilidad es posible a pesar del principio de simplicidad de la naturaleza (*la naturaleza nada hace en vano*<sup>40</sup>, unos pocos principios naturales producen la inmensa variedad que observamos), o quizás, gracias a él, porque no hay cualidades *originales* ni constituciones *primarias* para cada sentimiento particular, por ejemplo<sup>41</sup>.

Lo natural no es por tanto lo originario ni lo primario. Es revelador el hecho de que Hume defina siempre la naturaleza como «lo opuesto a», que la delimite a partir de otras ideas que han formado nuestra imaginación y nuestra costumbre *naturales*. El «embrollamiento» del que habla Foucault se debe a que tal idea no puede definirse sin remitirse a sí misma: *naturaleza es aquello que determinan las inclinaciones o fuerzas naturales*. Hume no hace problemática la idea de naturaleza, no denuncia abiertamente que se trata de una idea que no corresponde a ninguna impresión, porque, para él, tal concepto es una herramienta; lo importante es que tal idea no exceda los límites de la *creencia*, que, siendo coherente con su propio planteamiento, debe ser su matriz. Es decir, la naturaleza o la naturaleza humana no pueden ser ideas relacionadas con la de sustancia ni proceder de la razón. Son parte de la *creencia* impulsada por la imaginación y –como veremos más tarde, por las pasiones–. Es una idea utilitaria que se

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, IV, II, §213, p. 308.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I, III, XVI, §179, p. 265.

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, IV, V, §231, p. 330.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, I, IV, §13, p. 57.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, II, I, IV, §282, p. 398.

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, III, II, VI, §526, p. 704.

<sup>39</sup> *Ibid.*, II, I, IV, §283, p. 399.

<sup>40</sup> *Ibid.*, II, I, III, §282, p. 397.

<sup>41</sup> *Ibid.*, III, II, II, §473, p. 639.

ha despojado casi de todo rango ontológico y de todo rasgo moral.

Félix Duque afirma que algunos de los principales intérpretes de Hume (Norman Kemp Smith, John Laird o Harold Taylor) han destacado su *naturalismo*, que se manifiesta en la primacía de las flexibles pasiones sobre la rígida razón como expresión máxima de la adaptabilidad del organismo humano a las cosas, tanto en la actividad física como en la mental. La naturaleza humana se define pues por esa flexibilidad y esa adaptabilidad en una Naturaleza general que también se le ofrece fragmentada.

La imaginación opera, dice Duque, como un principio trascendental de posibilidad de la experiencia en tanto que ella fundamenta la creencia (*belief*), mientras que la razón la socava: «Sólo la naturaleza, con las necesidades vitales, nos hace olvidar esta labor de zapa. Pero, ¿para qué es necesaria entonces esta labor negativa de la razón? Fundamentalmente, para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo»<sup>42</sup>.

La idea de naturaleza de Hume remitiría en este sentido a la *vida*, un valor que quizá convoca en nosotros de forma precipitada los nombres de algunos pensadores posteriores. No sería exagerado dirigir su *utilitarismo*<sup>43</sup> –término más discutible– hacia un cierto *vitalismo*, expresado en su más conocida máxima: «Que se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu 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»<sup>44</sup>.

Es la «obstinada»<sup>45</sup> naturaleza la que nos permite y nos obliga a *vivir* a pesar de la oposición entre la razón y la creencia natural<sup>46</sup>, no la filosofía cuando intenta unificarlas engendrando sistemas monstruosos<sup>47</sup>. Ni siquiera el escepticismo ejercido es el camino definitivo, por eso «hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento. Si tuviésemos que aguardar primero a su completa autodestrucción, ello no podría suceder hasta que hubieran subvertido toda convicción y destruido por completo la razón humana»<sup>48</sup>. Así, su idea de naturaleza, y de naturaleza humana especialmente, terminan remitiendo siempre a la *vida*<sup>49</sup>.

Si recuperamos ahora la idea de identidad vemos más claramente su conexión con la naturaleza: la identidad ha sido definida a partir de la continuidad e invariabilidad imaginadas en la forma de una existencia permanente, como una relación *filosófica* a la que ha precedido una operación de la imaginación y, en el fondo, como una ficción que la *inclinación natural* nos insta o nos obliga a asumir para poder vivir.

Es notable, no obstante, que, a pesar de sus numerosas referencias, la idea de *naturaleza humana* aparece en Hume

<sup>42</sup> *Ibid.*, Estudio preliminar, p. XXXII.

<sup>43</sup> Que Hutcheson, y sobre todo Hume, inspiraran el utilitarismo de Bentham no debería implicar que las motivaciones de éste sean las mismas que las de aquéllos. Para Hutcheson y Hume, la utilidad no es tanto el principio que rige su filosofía moral o social, como un rasgo o, incluso, una consecuencia. Cuando Hutcheson proclama en términos *cuantitativos* que el mayor bien es la búsqueda de la felicidad del mayor número, lo que le mueve es la conciencia *cuantitativa* de la Humanidad. Aquella cantidad es mejor en tanto que se acerca a esta cualidad. El cálculo no legitima ningún número sino en su acercamiento a la totalidad.

<sup>44</sup> Hume, David (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, I, p. 41.

<sup>45</sup> Cf. *Tratado, op. cit.*, I, IV, II, §215, p. 310.

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, I, IV, VII, §269, p. 377.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, I, IV, II, §215, p. 310.

<sup>48</sup> *Ibid.*, I, IV, I, §187, p. 276.

<sup>49</sup> Lo *natural*, en el fondo, se asocia al ámbito del *sentir*, frente a lo *filosófico*, esfera del *pensar*. Lo natural se manifiesta en la urgencia inmediata de los afectos y de la imaginación, frente al carácter correctivo y mediato de la razón. Una *vida* plena implicaría el ejercicio de los dos ámbitos. Hablando de la causalidad, por ejemplo, diferencia Hume entre dos acepciones de ésta según se considere una relación *filosófica* o una relación *natural*. La primera es la comparación entre dos ideas efectuada como por una ley; la segunda, la asociación entre ellas efectuada por nuestra mente y sentida como una necesidad. Cf. *Ibid.*, I, III, XIV, §170, p. 253.

de soslayo –aun figurando en el título de la obra–. No la encara como Shaftesbury y Hutcheson, asumiéndola como una base incuestionable e identificada con una Ley. Por supuesto, tampoco sigue a Butler ni la entiende como un sistema semejante a un reloj. Lo que se ha perdido en Hume es el carácter de brújula de la virtud. En aquéllos, el hombre es un sistema adaptado a ésta. Ésta determina su orden interno y su orden externo, une la naturaleza humana con la Naturaleza. Es la garantía de su buena colocación. Pero en Hume la virtud ha extraviado su *carta de naturaleza* y ya no es más que una idea dependiente de la utilidad y del principio de simpatía: «la virtud es considerada como medio para un fin. Los medios son valiosos sólo en tanto que el fin lo sea también. Pero la felicidad de las personas ajenas nos afecta únicamente por simpatía. Luego será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud. Además, estas virtudes constituyen la parte más importante de la moral»<sup>50</sup>. Llamamos virtud a la cualidad que otro ser tiene para obtener con sus acciones su provecho y el de otros, cualidad que le reporta un placer que nosotros experimentamos por simpatía.

La naturaleza humana ha dejado de ser lugar, recipiente o sustrato identificado con una norma moral, sea ésta la virtud o el interés propio, de la misma forma que la identidad personal no se identifica ya con el alma o la sustancia, ni siquiera con la conciencia *lockeana*. Ya no podemos estar seguros del *lugar*, porque toda colocación es obra de nuestra imaginación: «Todos los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes»<sup>51</sup>. Este aspecto es importante en nuestro discurso porque implica que la conciencia de uno mismo y la de los demás ha perdido su carácter *espacial* en Hume. El tiempo es mucho más decisivo en su teoría que el espacio (Kant recuperará la unión de ambos en relación con la individuación). De hecho, la identidad personal depende en gran medida de la memoria, que, «no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos consideramos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros»<sup>52</sup>. Es revelador que al preguntarse qué relaciones producen el curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia continuada de una mente o persona, asuma la semejanza y la causalidad y rechace la contigüidad, relación temporal con connotaciones más *espaciales*<sup>53</sup>.

### 5. La simpatía como base de la identidad.

En Hume la simpatía también pierde su relación con la objetividad moral y con la sustancia. No es un fenómeno que dependa de una situación compartida, ya sea en el espacio imaginario de la virtud, ya en el real de un territorio geográfico. No es la colocación compartida la que genera la simpatía, es ésta la que hace surgir el sentimiento compartido: «A esto se debe la gran uniformidad que puede observarse en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación; y es mucho más probable que esta semejanza haya sido ocasionada por la simpatía que por la influencia del suelo y el clima, que, aunque continúen siendo siempre iguales, son incapaces de

<sup>50</sup> *Ibid.*, III, III, VI, §618, p. 818.

<sup>51</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, §252, p. 356.

<sup>52</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, §260, p. 367. Más tarde matiza diciendo que la memoria no *produce*, sino que solamente *descubre* la identidad personal.

<sup>53</sup> No obstante, sí la considera decisiva en el caso de la simpatía.

conservar idéntico el carácter de una nación durante todo un siglo»<sup>54</sup>. No es la igualdad, la semejanza observada, el germen de la simpatía. Simpatizar no significa en Hume reconocimiento o aprobación surgidos de una semejanza (moral, por ejemplo) como en el lenguaje ordinario actual<sup>55</sup>. La simpatía no se basa en la identidad, sino al revés. Y esto es así hasta tal punto que el simpatizar con los demás, nos lleva a «recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros»<sup>56</sup>.

No es el conjunto el que hace surgir siempre el sentimiento de co-pertenencia, de identidad o de igualdad, sino un principio que nos insta a *comunicar* con los demás inclinaciones y sentimientos. Al menos no es el conjunto en cuanto cualidad sustancial, sino en tanto que juego de relaciones: la simpatía depende de la relación existente entre los objetos y nosotros. Esa relación puede tomar una forma concreta basada en las relaciones básicas de causalidad, semejanza o contigüidad. 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»<sup>57</sup>. Hay personas cuyo sentimiento hacia nosotros nos importa más que el de otras porque la relación que tenemos con ellas lo fomenta. Así, la debilitación de las relaciones implicaría una disminución de la simpatía y por tanto una menor capacidad de afectarnos por esas personas de las que nos alejamos. Ahora bien, las relaciones no son el fundamento de la simpatía, sino su complemento, porque esta simpatía de Hume no es la *sympathia* anterior de la que habla Foucault, esa en la que «no existe ningún camino determinado de antemano, ninguna distancia está supuesta, ningún encadenamiento prescrito»<sup>58</sup>. La simpatía de Hume *ve* las relaciones, porque no se produce en aquel fondo indeterminado de la semejanza de la *episteme* renacentista, surge en el mundo ordenado en el que la semejanza ya se ha hecho presente de forma prematura en la forma de identidad, como una invitada que se anticipa.

Por otro lado, al igual que en el ámbito interno de la mente, también en la simpatía la relación sustituye a la sustancia. No es posible entonces esa simpatía *universal* de los primeros filósofos del *sentido moral*. Toda simpatía está determinada por la relación porque «Todo lo que existe en este mundo es juzgado en comparación con otra cosa»<sup>59</sup>.

La simpatía es entonces una *tendencia a la comunicabilidad de los deseos y sentimientos*, ajena ya a toda cualidad moral, a toda cualidad compartida. No se concibe como un sentimiento natural cercano a la benevolencia, ni como virtud generosa alguna. La simpatía no surge, según Hume, por el *reconocimiento* de la virtud en el otro. Es una tendencia natural que refuerza la identidad de nuestra mente en la confirmación de la analogía con las demás mentes y consolida nuestras afecciones. La simpatía no se encuentra, como en Shaftesbury y en Hutcheson, en ese lugar originario de la naturaleza y la moral. Ya hemos visto que la idea de naturaleza de Hume no guarda vestigios de aquella naturaleza aristotélica, revestida de Dios (*natura naturans*) y de moral (*natura naturata*). La simpatía es

<sup>54</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §316, p. 439.

<sup>55</sup> Hay que hacer notar, no obstante, que Hume utiliza con mucha frecuencia el término «sympathy» con su acepción más corriente de acercamiento o sincronía, pero esto es diferente de cuando habla del «principio de simpatía», que es la disposición natural a la comunicabilidad de los afectos.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §322, p. 446.

<sup>58</sup> *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>59</sup> *Tratado*, II, I, XI, §323, p. 447.

una tendencia natural, pero propia de una naturaleza que se hace en su manifestación, de esa naturaleza-vida que concibe Hume.

El problema fundamental de la simpatía surge en relación con la identidad personal. Ya cuando hablaba Hume de ésta al final del Libro I distinguía «entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos»<sup>60</sup>. En el segundo caso encontramos la contradicción, porque el principio de simpatía confiere gran importancia a la experiencia ajena y eso deja en un lugar incierto al yo: «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»<sup>61</sup>.

## 6. Comunicabilidad mediante ideas e impresiones.

La comunicabilidad implica influencia, integración de las pasiones de unos en las de otros. El proceso se produce así: «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 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»<sup>62</sup>. El fallo de Hume, en su primera exposición, está en no distinguir la afección del objeto asumida por el sujeto, del sentimiento particular de simpatía que sólo tiene el segundo. No se centra en ese afecto específico que nos acerca a los demás tras hallar en ellos una conexión (aunque sí use esta acepción corriente en muchas ocasiones, como hemos visto); para él la simpatía es fundamentalmente la comunicabilidad de los afectos, por eso no se preocupa en determinar eso otro que se manifiesta como *sentimiento simpático*. Los fenomenólogos, especialmente Edith Stein, se ocuparán de separar eso que llamarán sentimientos *originarios* de los *no originarios*: la simpatía sería un sentimiento *originario*, específico y diferenciado claramente del sentimiento ajeno al que se dirige intencionalmente y que nosotros reproducimos como *no originario* porque es actualizado por nosotros sólo imaginariamente. Pero Hume sí defiende que en nosotros se produce una «emoción idéntica» a la ajena, lo cual nos hubiera llevado a sospechar que su idea de simpatía es cercana a la de contagio que aparece en Shaftesbury, si no fuera por el proceso de metamorfosis que describe: «una idea que se convierte en impresión».

Esta descripción es a nuestro entender la mayor genialidad de su teoría y la que más rentabiliza su distinción entre impresiones e ideas. La comunicación de los afectos no se produce de manera directa, eso sería simple contagio o remitiría a aquella idea *mágica* de Porta o Cardano; no se da únicamente en el nivel del *sentir*, sino mediada necesariamente por el *pensar*. En suma, el conocimiento permite la comunicabilidad de las pasiones. Ésta es la idea en la que insistirá la Fenomenología (Husserl y Stein respecto a la empatía, Scheler respecto a la simpatía). Como en las termas romanas, es necesaria esa estancia de *enfriamiento* para permitir la tonificación en el posterior caldeo.

<sup>60</sup> *Ibid.*, I, IV, VI, §253, p. 357.

<sup>61</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §317, pp. 439-440.

<sup>62</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §317, p. 440.

Y al igual que en la danza, sólo la contracción puede liberar el movimiento de expansión.

La simpatía no es una transferencia de sentimientos, eso supondría un proceso ajeno a la mente, lo cual excede el planteamiento de Hume; se trata más bien de un fenómeno con un componente gnoseológico por el que una percepción intensa es provocada por otra más débil, al contrario de lo que suele suceder. Es la vía por la que los sentimientos ajenos entran en nuestro ámbito de manera *comprensiva* y a la vez *viva*. Una especie de hegelianismo invertido a pequeña escala en el que el momento de *negatividad* fuera la idea situada entre dos impresiones.

Como hemos afirmado ya, para el filósofo escocés, la simpatía no depende del lugar ni del contenido. No implica el situarnos imaginariamente en el lugar de otros ni imaginar a los demás en nuestro lugar, porque esta idea imaginaria de *lugar* como recipiente se acerca a la de sustancia. Interesan las relaciones, toda comunicación de afectos depende de las relaciones. Por esto su idea de simpatía es una especie de *empatía externa*, de empatía en el aire, porque no se trata de que entremos imaginariamente en el interior (*endo-*) del otro y una vez allí actualicemos –también en la imaginación– su afecto, sino de que la idea de una afección ajena se transforme en impresión y en pasión *dentro* de nosotros. No tenemos acceso al *interior* de los demás, sólo percibimos los signos exteriores de su estado, pero esos cables invisibles que nos unen a ellos –las relaciones– hacen que la idea se transforme en impresión de una determinada manera. Hablamos, no obstante, de *empatía (endopatía) externa*, evidente contrasentido, porque, para Hume, en esa comunicación de afectos, se refuerzan las identidades (ilusorias) del objeto y del sujeto. Esto es una consecuencia de su inicial atomismo psicologista, de su afirmación de la mente como única referencia, aunque ilusoria, identificada casi siempre con el «yo».

Las pasiones y sentimientos con los que simpatizamos avivan nuestra autoconciencia, la idea ficticia de nuestra persona, porque avivan nuestra imaginación. Ésta, al verse implicada en la conversión de la idea en impresión, refuerza nuestro «yo» captando la analogía de la mente ajena con la nuestra: «Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones. Ésta es la naturaleza y la causa de la simpatía; y de esta forma es como participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos»<sup>63</sup>.

Esta fuerza de la imaginación puede llevar al surgimiento de afectos basados en la ilusión, como el que se sabe indigno de elogios y no obstante se regodea en la alegría de la alabanza; al surgimiento efectivo de sentimientos que no tienen otra justificación que su origen simpático: «la imaginación se divierte con sus propias figuraciones, y se esfuerza por hacerlas firmes y estables mediante una simpatía con los sentimientos de los demás»<sup>64</sup>. Es decir, la simpatía no nos muestra necesariamente siempre la verdad de los sentimientos ajenos y de los propios porque la imaginación puede desviarla hacia otro lugar. Aunque su valor gnoseológico sea fundamental, no garantiza que en la transferencia el sentimiento ajeno no se haya desfigurado. Quizá por esta razón Husserl confiará más en la empatía que en la simpatía.

<sup>63</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §319, p. 442.

<sup>64</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §324, p. 448.

## 7. Simpatía y apertura.

Esto último implica también que no simpatizamos tanto con los demás como con sus pasiones y sentimientos. En las primeras alusiones a la simpatía por parte de Hume parece haberse perdido el movimiento de vuelta, el *feedback*, por el que el sentimiento insertado en el sujeto generaba otro distinto devuelto al objeto. Por eso, en un principio, su idea de simpatía se parece más a una especie de *introyección*, porque el movimiento principal se produce desde el exterior hacia la propia mente. Casi todas sus primeras referencias así lo expresan. Se podría llegar a pensar incluso que la simpatía no es más que un elemento que refuerza su descripción «anatómica» de la mente: «la simpatía corresponde punto por punto a las operaciones de nuestro entendimiento»<sup>65</sup>.

Pero, progresivamente, Hume va abriendo esta idea de simpatía al sacarla de su peligroso atomismo. Ahora la simpatía aparece como el fenómeno «en donde la mente pasa con facilidad de la idea de nuestro propio yo a la de cualquier objeto que nos esté relacionado. [...] 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 [...]. Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada. Ésta 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»<sup>66</sup>. Esta progresiva importancia del objeto mitiga el excesivo solipsismo que Hume había dibujado respecto a la mente y el yo en el primer Libro del *Tratado*.

A partir de aquí, su planteamiento se mueve en el complejo juego de fuerzas centrípetas y centrífugas de la mente, en el movimiento de acercamiento o alejamiento respecto a las propias impresiones. La introyección de la que hablábamos antes se ve completada en ocasiones con una proyección de los afectos. En este extenso apartado, uno de los más farragosos de su teoría de las pasiones, Hume empieza a parecerse parcialmente a Spinoza, aunque es sabido que nunca leyó directamente su obra y que sólo conocía su teoría de la sustancia por referencias indirectas.

Para Hume parece haber una contradicción entre las inclinaciones de la imaginación y la pasión. La primera accede más fácilmente de lo pequeño a lo grande, mientras que la segunda lo hace al revés. Por ejemplo, desde el punto de vista de la imaginación, ésta suele dirigir su atención al objeto que causa mayor influencia y que se advierte mejor partiendo del objeto menor: «la idea del criado [lo *menor*] nos hace pensar en su amo [lo *mayor*]»<sup>67</sup>; sin embargo, desde el punto de vista de la pasión, «nos resulta más natural amar al hijo [lo *menor*] en razón del padre [lo *mayor*] que al padre en razón del hijo; al criado [lo *menor*] a causa de su señor [lo *mayor*], que al señor a causa de su criado»<sup>68</sup>. Y esta contradicción entre imaginación y pasión en la relación entre *mayor* y *menor* se puede observar también respecto a la contigüidad: a la imaginación le resulta más fácil ir de lo remoto a lo contiguo, mientras que la pasión accede mejor al contrario. Así, «cuando sentimos amor u odio por alguna persona, raramente permanecen las pasiones dentro de sus primitivos límites; por el contrario, se extienden a los objetos contiguos, llegando a incluir a los amigos y conocidos de la persona amada u odiada»<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §320, p. 443.

<sup>66</sup> *Ibid.*, II, II, II, §340, p. 470.

<sup>67</sup> *Ibid.*, II, II, II, §342, p. 472.

<sup>68</sup> *Ibid.*, II, I, XI, §341, p. 471.

<sup>69</sup> *Ibid.*

Estas distinciones encierran numerosos problemas «gramaticales», como los llamaría Hume (*analíticos*, diríamos ahora). La distinción entre *mayor* y *menor*, en realidad, tiene que ver con diferentes factores: no es comparable la relación padre-hijo con la relación señor-criado, ni ninguna de las relativas a los demás ejemplos que aduce el filósofo. La figura *mayor-menor* hace referencia fundamentalmente a la relación entre el objeto que condiciona la relación y el objeto condicionado por esa relación. Es decir, el padre determinaría más que el hijo la relación familiar, de la misma forma que sin señor no habría criados (ya sabemos hacia dónde lleva Hegel este punto). En otras palabras, la imaginación procedería de lo consecuente a lo causante, y la pasión a la inversa.

En cuanto a la contigüidad, la imaginación se guiaría por una fuerza centrípeta que iría de lo remoto a lo contiguo, en tanto que la pasión aparece como fuerza centrífuga y expansiva que va de lo contiguo a lo remoto. Si analizamos más detalladamente estas comparaciones observamos que la imaginación siempre se mueve desde un punto débil (menor, remoto) a otro fuerte (mayor, contiguo), y la pasión, desde el fuerte (mayor, contiguo) al débil (menor, remoto).

Las pasiones son, pues, fuerzas extensivas que se despliegan y tienden a la reduplicación: «En general podemos decir que las mentes de los hombres son 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»<sup>70</sup>. Las pasiones, por medio de la simpatía, hacen que la comunicación entre las mentes no sea sólo un asunto *especular*, un reflejo o analogía que la imaginación capta al descubrir los paralelismos. La simpatía permite el surgimiento de lo intersubjetivo –aunque no es éste un término propio de Hume, sino de Husserl–.

La simpatía surge de manera fácil porque la asociación operada por la imaginación lo permite y la mente encuentra «satisfactoria la contemplación de objetos a los que está acostumbrada»<sup>71</sup>. Es el elemento agradable común a las diferentes relaciones que un sujeto puede tener con un objeto, ya sea de parentesco, de contacto eventual o continuado, o de semejanza. La imaginación realiza su labor principal de convertir una impresión en idea, y es la simpatía la que transforma esta idea de nuevo en impresión haciendo que actualicemos las afecciones de los demás. Esta transformación suele ser placentera –incluso cuando los sentimientos no los son– por dos razones: por el placer del reconocimiento y porque la mente escapa de su soledad. Según esto, si la simpatía es una tendencia natural, también lo son las asociaciones ejercidas por la imaginación y, aunque afirmáramos al principio que la semejanza hallada por la imaginación depende de la simpatía, también tenemos que asumir lo contrario. La imaginación hace posible la simpatía porque ésta necesita que aquélla extraiga primero la idea de la impresión, pero, por eso, también la controla encerrándola en el marco de posibilidades de las relaciones.

Por otra parte, la simpatía, como en Hutcheson, es «el alma o principio de todas las pasiones», aunque enseguida se aleja Hume del valor moral que le concedía aquél aceptando indiscriminadamente las pasiones usualmente consideradas como buenas y malas: «cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la

<sup>70</sup> *Ibid.*, II, II, V, §365, p. 499.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, II, IV, §355, p. 487.

ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía»<sup>72</sup>. Asimismo, la simpatía está en la base del sentimiento de la belleza, aunque se trate del concepto utilitario de belleza que tiene el joven escocés: «La observación de la conveniencia produce placer, pues la conveniencia es algo bello. ¿Pero de qué modo produce placer? La verdad es que nuestro propio interés no está implicado en ello en lo más mínimo; y como ésta es una belleza interesada y, por así decirlo, no puramente formal, tendrá que deleitarnos simplemente por comunicación y simpatía [...]»<sup>73</sup>. Y, sobre todo, la simpatía constituye «la fuente principal de las distinciones morales, [...] hasta el mismo bien común nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos por él»<sup>74</sup>, hasta tal punto que «será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud»<sup>75</sup>.

Por la simpatía accedemos pues a la determinación de lo bueno y de lo malo, a la idea de belleza y a muchos de los valores o cualidades que la filosofía ha entendido como *objetivos* porque podían ser extraídos por la razón o eran innatos. Ahora, la razón es «esclava de las pasiones», una función correctora pero no fundante, porque ha roto su cordón umbilical con la naturaleza. La naturaleza es más apreciable, como en Shaftesbury y Hutcheson, en los sentimientos. Ahora bien, a diferencia de estos pensadores, Hume no entiende que el aislado sentimiento propio sea el lugar propicio para buscar el *orden moral*. Para sus antecesores, el interior de la propia afectividad era fiable porque estaba atado a la naturaleza; todos los sentimientos (morales) de los individuos estaban igualmente atados entre sí en virtud de su naturaleza. Pero, teniendo en cuenta que en ellos la idea de naturaleza está unida desde un principio a la Providencia y a la moral, su búsqueda de fundamento moral en el sentimiento sigue remitiendo a una fuente, a una *Naturaleza*. Hume se aleja del sentimiento propio de cada individuo (porque los individuos no están conectados por esa Naturaleza) y centra su atención en el hecho del intercambio y comunicación de afectos, en el *no-espacio* que une y separa a las diferentes mentes. La naturaleza está en el aire. No hay que mirar las pasiones sólo en el *interior* de cada mente confiando en que todos esos interiores participan de una misma esencia o forman parte de una misma naturaleza presupuesta. El método introspectivo se le hace insuficiente a Hume para la teoría de las pasiones y la de la moral precisamente por la destrucción de la identidad personal que ha realizado en el primer Libro. Por eso recurre a la simpatía. Hay que considerar las relaciones que determinan las percepciones de los individuos y hay que observar cómo las pasiones se codifican y descodifican, se transforman de impresiones ajenas a ideas y de ideas a impresiones propias en un tráfico permanente. La simpatía es la manera en que esto se produce, es la ciudad sin calles, la hacedora de llaves que abre todas las puertas. La simpatía es la Red.

### 8. Limitaciones de la idea humeana de simpatía.

Esta idea de simpatía, no obstante, sólo hace referencia a las pasiones que se relacionan por semejanza, cuando la pasión asumida es *idéntica* a la original, pero eso no explica el surgimiento de todas las afecciones del yo. Es el escollo que detectábamos antes, al final del primer Libro del *Tratado*, porque la comunicabilidad sólo parece

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, II, V, §363, p. 497.

<sup>73</sup> *Ibid.*, II, II, V, §364, p. 498.

<sup>74</sup> *Ibid.*, III, III, VI, §618, p. 818.

<sup>75</sup> *Ibid.*, III, III, VI, §619, p. 818.

afectar a una misma pasión que pasa de una mente a otra, pero no contempla los afectos generados como *reacción* distinta al sentimiento ajeno o los que son *originarios*. Cuando Hume aborda la idea de compasión se encuentra con el caso más claro de este tipo de *reacciones*. Para él, tanto la piedad como la malicia son pasiones *secundarias* que «se deben a afecciones originales modificadas por alguna particular inclinación del pensamiento o imaginación»<sup>76</sup>. La imaginación es la que «modifica» la aflicción o tristeza del objeto en el sujeto. Entendiéndola como «modificación», elude en parte el problema de la génesis de un afecto nuevo, del afecto específico de compasión. Por eso Hume la iguala a otro tipo de afecciones que no son simétricas a la impresión original, como la congratulación con quien no valora realmente su bien, la vergüenza por quien no la siente, o el temor por el mal que acecha a quien no es consciente de ello. Éstos son afectos que se deben a la simpatía, pero ésta se produce aquí de forma «unilateral, sin atender al otro lado de sus objetos, que tiene un efecto contrario y podría destruir por completo la emoción surgida ante la primera aparición»<sup>77</sup>.

En estos casos, la transición se realiza «desde afecciones que no existen» y es la imaginación la que pone de su parte hallando semejanzas con las afecciones que tendríamos si nos encontráramos en su caso; es la imaginación la que activa la alegría, la vergüenza o la aprehensión porque nosotros tendríamos esos afectos de estar en las condiciones del objeto. De la misma manera, en la piedad, nuestra imaginación hace surgir el pesar de determinadas impresiones, y nuestro hábito hace surgir determinadas ideas que la simpatía transforma en impresiones de nuevo, porque –imaginamos– son las impresiones que tendríamos. Aunque suele darse el caso de que sintamos compasión por quien realmente no está triste, porque imaginamos que su situación le lleva a la tristeza. Es la tendencia de la imaginación a la relación de semejanza y contigüidad la que pone lo que no hay, la que hace surgir la idea vivaz de una impresión ajena que el objeto realmente no tiene. Por eso concluye Hume que «es de la imaginación de quien depende la piedad»<sup>78</sup>.

Ahora bien, lo extraño es que Hume sitúe esa congratulación, vergüenza ajena o temor aprehensivo, como casos de piedad. Esto puede tener su explicación en el vaciado moral que Hume hace de la pasión que fuera considerada por muchos *virtud*. Para él, la piedad no es más que una «modificación» de la tristeza ajena, y sólo se diferencia de la malicia por la perspectiva con la que la imaginación considere su objeto<sup>79</sup>. Hume depura definitivamente el concepto de compasión al eliminar su intencionalidad naturalmente benevolente y al borrar una de sus dos acepciones clásicas. En efecto, la confusión básica de la idea de compasión y piedad en todo el pensamiento occidental desde Platón y Aristóteles había procedido siempre de un doble sentido: el mismo Aristóteles la usaba como tristeza del objeto asimilada por el sujeto en su misma cualidad, o como pesar sufrido por el sujeto en referencia al mal del objeto, es decir, como afecto simplemente duplicado o como afecto específico del sujeto contemplador diferente del pesar primero. Esta doble acepción es desterrada por Hume, que aclara en los términos de su pensamiento la especificidad de la piedad, a pesar de ser ésta otra pasión debida a la simpatía.

En su análisis de la piedad y la malicia como afectos secundarios, Hume descubre un principio que opera de forma

<sup>76</sup> *Ibid.*, II, II, VII, §369, p. 504.

<sup>77</sup> *Ibid.*, II, II, VII, §371, p. 506.

<sup>78</sup> *Ibid.*, II, II, VII, §371, p. 507.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, II, II, IX, §381, p. 518.

contraria a la simpatía y que se extiende a muchos tipos de afectos: la *comparación*. Cuando la imaginación atiende a los sentimientos ajenos nos hace sensibles a esas pasiones, que surgen entonces por simpatía en nosotros. Sin embargo, cuando hacemos una comparación entre nuestros sentimientos y los ajenos, experimentamos una sensación directamente opuesta a la original. En el caso de la piedad o compasión, la comparación se produce entre la idea extraída de las manifestaciones externas del objeto y la idea de nuestro estado actual o posible, y de esa comparación surge el afecto compasivo.

Este principio de la comparación, unido al de simpatía y a otros procesos, le sirve para definir la génesis de todas las pasiones y las relaciones entre ellas en una serie de pasajes de extrema sutileza. A partir de aquí, sus perspicaces derivaciones son tan excesivas, es tan turbio el entramado de pasiones, relaciones y principios, que el segundo Libro del *Tratado* se vuelve en ocasiones impracticable<sup>80</sup>. De hecho, la crítica que se le ha hecho más frecuentemente, especialmente al segundo Libro, aduce que muchas de sus argumentaciones no son más que parcheados y remiendos a las objeciones que el propio Hume encuentra en cada uno de los puntos, traicionando el principio de simplicidad que el mismo autor se autoimpuso, de tal forma que la impresión general de la obra se asemejaría a un *patchwork*, de fuertes costuras pero variopintos materiales. Y, aún así, necesitaríamos seguirlo página a página, argumento a argumento para no desbaratar tan cuidada costura. Pero, con ello, corremos el peligro de perder el hilo de nuestra investigación, algo que ha empezado a ocurrir. Renunciaremos, por tanto, a una exposición completa de su *sistema*, teniendo en cuenta que contamos ya con los elementos fundamentales para extraer una serie de conclusiones sobre su aportación a la idea de simpatía y para preguntarnos después en qué medida la idea de identificación (psíquica) sigue operando como el hipogeo de esta *tradición*.

### 9. El singular estatuto de Hume en la tradición filosófica.

Antes de recuperar el concepto de simpatía será necesario, no obstante, extraer alguna conclusión general sobre la teoría de Hume. Para ello miraremos distanciadamente no sólo su contenido, sino también la forma de sus inferencias. En primer lugar, como hemos podido advertir, su método *experimental-fenomenista* le hace describir las diferentes pasiones sin tener que rendir cuentas a un núcleo de naturaleza moral, porque la naturaleza ya no está *antes*, presente como una instancia vigilante, sino que se va descubriendo precisamente en las constantes atisbadas mediante la observación y la inducción. Si Spinoza sorteó la moral normativa delineando su *Ética* como un *disegno*, Hume elude la idea tradicional de naturaleza y se entrega a una indagación *fenoménica* del comportamiento unida a la búsqueda de una *física* humana análoga a la de Newton. Por eso Hume no es un genuino geómetra<sup>81</sup>, formalista o idealista, ni aplica una mentalidad tan abstracta como la de Spinoza. Aunque sea al margen de la *sustancia* de los racionalistas y de las *cualidades* de Locke, quiere presentar sus principios tan efectivos como los de la nueva ciencia. Su teoría de las relaciones no es una teoría *trascendental*, para él las distintas relaciones son mecanismos

<sup>80</sup> Su descripción de la simpatía, sin embargo, en el Libro III es mucho más diáfana: «Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo 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» (*Ibid.*, III, III, I, §576, p. 766), así como su explicación del principio de comparación (*Ibid.*, III, III, II, §593, p. 787).

<sup>81</sup> Hume se acercó a la geometría en el *Tratado de la naturaleza humana*, en la *Investigación sobre el conocimiento humano* de 1748, e intentó completarla con una disertación que no publicó por recomendación de su amigo Lord Stanhope, matemático.

*naturales*, principios y fuerzas que mueven el mundo mental como tendencias efectivas, de la misma manera que los principios de Newton mueven lo físico, con independencia de su carácter *cierto* (la relación de causalidad lo evidencia más que ninguna otra). A estos «principios» del Libro I, se le añaden las «reglas generales» del segundo Libro o el «punto de vista estable y general» del tercero. Además, su escepticismo, como hemos visto, le remite constantemente a los fenómenos sensibles, desconfiando de toda aseveración dogmática de la razón.

Este estatuto incierto de Hume, ni sustancialista ni trascendental, le ha colocado en un lugar *relativo* dentro de la historia escrita de la filosofía, un lugar definido por lo que se había dado antes y por lo que se daría después, pero indefinido en sí mismo, un lugar que no tiene nombre, porque las etiquetas de *fenomenismo* y de *naturalismo* que se le han concedido habitualmente no circundan su pensamiento<sup>82</sup>. Esto también afecta a las tradiciones que están vinculadas con nuestra investigación. ¿En qué medida se inserta Hume en la tradición de la compasión? ¿Y en la de la simpatía? ¿Qué tiene que ver su acepción de compasión con las de Aristóteles, Cicerón, Descartes o Spinoza? Su idea de simpatía, ¿realmente engarza con la de sus compatriotas, antecesores o coetáneos? Hay algo en Hume que rompe con todo lo anterior aunque aparentemente use el mismo lenguaje. Hay una ruptura *epistémica*, a pesar de la tesis de Foucault. Hume no está entre Hutcheson y Kant, aunque las *influencias* sucesivas entre ellos sean reconocidas. Ni Hume siguió a Hutcheson, ni Kant siguió a Hume. Hutcheson le dio la clave del sentimiento y de la simpatía, pero Hume la utilizó de una manera absolutamente distinta<sup>83</sup>. Kant despertó con él de su «sueño dogmático», pero no siguió a Hume en ninguna de sus ideas. Puede que ésta sea una de las razones de la primera indiferencia que sufrió el *Tratado*. Aparentemente, en su primera obra se reconoce a Ockham, a Bacon, a Grocio, a Hobbes, a Locke, a Berkeley, a Shaftesbury, a Hutcheson, pero ninguno de ellos está realmente allí, porque sus ideas han sido transformadas por un nuevo juego de relaciones declaradamente antifilosófico. Hume había practicado la *taxidermia* de todos sus términos filosóficos, tanto de los clásicos (naturaleza), como de los modernos (identidad), y eso hacía que su discurso fuera opaco e inanimado para la mayor parte de sus colegas<sup>84</sup>.

## 10. Creencia y ficción.

Hay otro aspecto concreto en el pensamiento de Hume que nos interesa especialmente: el de la relación entre *creencia* y *ficción*. *Creencia* en el sentido de *conjunto* de ideas generadas o asociadas por la imaginación y que conforman la base de nuestro conocimiento práctico, de nuestro desenvolvimiento, o también de *tendencia* natural que nos permite funcionar en la vida a partir de una conciencia permanente y de una experiencia de un mundo

<sup>82</sup> La tendencia a resituar a Hume sigue vigente. Kenneth P. Winkler, por ejemplo, pretende recuperar su realismo causal: «One reason the history of philosophy is so often rewritten is that later developments sometimes broaden our view of what earlier philosophers could have meant by what they said. A second reason is that later developments sometimes narrow our view of what earlier philosophers should have said. Something like this has happened, I think, in the case of Hume. According to an influential wave of recent scholarship, Hume is a causal realist—a more or less firm believer in objective necessary connections». Winkler, Kenneth P. (2000) “The New Hume”, en Read, Rupert y Richman, Kenneth A. eds., *The New Hume Debate*, Londres, Routledge, p. 52.

<sup>83</sup> «There may well be important differences between sympathy as found in Hutcheson’s moral theory and as found in Hume’s, but there also appear to be some equally important similarities. In any event, the mere fact that Hume’s theory makes use of sympathy is not evidence that his theory is incompatible with Hutcheson’s». Norton, David Fate (2005) “Hume and Hutcheson: The Question of Influence”, en Garber, Daniel y Nadler, Steven, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, p. 255.

<sup>84</sup> Aunque Hume criticaría abiertamente muchas de las instituciones ideológicas de su época, en su juventud, él mismo reconocía ser más delicado y hasta cobarde. Sobre este asunto véase Mellizo, Carlos (2005) “Hume y la teoría institucional”, en López Sastre, Gerardo, coord., *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Cuenca, Eds. de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 135-148.

exterior igualmente permanente<sup>85</sup>. *Ficción* en tanto que construcción artificial producida para un receptor, aunque tal receptor sea el propio sujeto generador de la ficción. Hay, pues, en Hume una analogía clara entre nuestro *conocimiento* y la construcción de la fantasía. Ambos se rigen por los mismos principios, algo que se debe sin duda a la importancia que el filósofo concede a la imaginación dentro del entendimiento<sup>86</sup>.

En este asunto es revelador el capítulo de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, de 1748, dedicado a las relaciones. Allí, Hume trata de las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad como la base de la *unidad* de la obra épica o dramática. El paralelismo es evidente: de la misma manera en que el entendimiento opera en la creencia de la permanencia del yo y del mundo exterior, la ficción poética necesita de la persistencia del espectador y de su visión de la obra; es decir, la *unidad* de la obra es reflejo de la *identidad* del yo. Y como nuestra imaginación funciona naturalmente mediante el juego de relaciones antes citado, esas relaciones deben regir la ficción<sup>87</sup>. Ésta ha de construirse, pues, mediante los mismos mecanismos que nuestro conocimiento. Esto puede parecer obvio, pero no lo es en absoluto, porque no se refiere Hume al conocimiento como ejercicio básico de asociación de ideas o impresiones, sino como hecho fundamentalmente afectivo. Lo que debe fomentar la ficción es el sentimiento concreto hacia un determinado personaje, sentimiento que surge por simpatía<sup>88</sup>: «La fuerte conexión de los eventos, dado que facilita el paso del pensamiento o de la imaginación de uno a otro, facilita también la transfusión de las pasiones, manteniendo las afecciones en el mismo cauce y en la misma dirección. Nuestra simpatía e interés por Eva prepara el camino para una simpatía similar por Adán; la afección se preserva casi entera en la transición, y la mente toma inmediatamente el nuevo objeto como fuertemente relacionado con aquel que previamente centró su atención. Pero si fuera el poeta a hacer una digresión completa de su tema, introduciendo un nuevo actor de ninguna manera conectado con los personajes, la imaginación, sintiendo una quiebra en la transición, entraría fríamente en la nueva escena, sólo se avivaría lenta y gradualmente, y cuando se retomara el tema principal del poema, pasaría como si fuera a un terreno extraño y habría que excitar nuevamente su interés

<sup>85</sup> «Following Patrick Maher, I think Hume has both an absolute and a relative notion of belief. On the absolute notion, a belief is a sufficiently infixed or steady disposition, one whose steadiness meets or exceeds a specified threshold (§ III.2). On the relative notion, there are degrees of belief that consist in degrees of steadiness. In the sections on probability, a conception of belief that admits of degrees takes center stage». Loeb, Louis E. (2002) *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Nueva York, Oxford University Press, p. 101. Cf. Maher, Patrick (1981) «Probability in Hume's Science of Man», en *Hume Studies*, vol. 7, no. 2, pp. 137-153.

<sup>86</sup> De hecho, el mismo Hume identifica en muchas ocasiones imaginación y fantasía.

<sup>87</sup> Ya en el *Tratado* utiliza Hume la escena como alegoría de la mente: «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». I, IV, VI, §253, p. 357.

<sup>88</sup> La inconcebible crítica de Hume a Shakespeare se debe a que, para el filósofo, el poeta no cumple estos requisitos que unen el entendimiento a la dramaturgia: «A striking peculiarity of sentiment, adapted to a singular character, he sometimes hits, as it were by inspiration; but a reasonable propriety of thought he cannot for any time uphold. Nervous and picturesque expressions as well as descriptions abound in him; but 'tis in vain we look either for continued purity of simplicity or diction. His total ignorance of all theatrical art and conduct, however material a defect; yet, as it affects the spectator rather than the reader, we can more readily excuse, than that want of taste which often prevails in his productions, and which gives way, only by intervals, to the irradiation of genius». Hume, David (1763) *The History of England*, Vol. VI, Londres, p. 131. Muy reveladora es la comparación de Hume entre los «dos lectores». Sobre esto comenta Roderick Graham: «The eighteenth century was the age of reason like no other, and if reason has no purpose, then as a race we are no better than vegetables. However, we do possess belief and Hume moves to define belief as a lively or vivid idea produced by relation to a present impression. He demonstrates this by the example of two people reading the same book, but one treating the work as true history, while the other regards it merely as fiction. The former, Hume says, will form a deeper conception of the incidents, while the latter will derive little entertainment from it. This seems to be a horrifying and priggish view, implying that Hamlet, read as Danish history, is more satisfying than when it is read as a poetic portrayal of human tragedy. In fact, it only tells us that Hume was concurring with the eighteenth-century abhorrence of violent emotion and its embracing of reasoned taste». Graham, Roderick (2006) *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Edimburgo, Birlinn, p. 72.

para que tomara partido por los actores principales»<sup>89</sup>. De esta manera, Hume recupera la idea de identidad como algo definido por la invariancia o la constancia en el tiempo en relación ahora con la simpatía, y adelanta la idea de Ricoeur de la identidad personal como *identidad narrativa*<sup>90</sup>.

### 11. La simpatía, generadora de sentimientos.

Esta visión de la ficción afecta a la creencia, en la que las pasiones cobran una importancia mayor. Ya no se trata de la creencia como conjunto de ideas, sino como vida afectiva. La simpatía no es sólo la forma de comunicación de las pasiones, no es sólo el gran flujo que hace que nuestros afectos surjan de los afectos ajenos, es decir, no es sólo un principio de la intersubjetividad, como hemos afirmado antes; la simpatía es también la alimentadora de sentimientos, la que aviva constantemente la hoguera de la mente con nuevas afecciones, porque, y a esto nos conducimos: los afectos son la clave de la identidad. Sin vida afectiva no hay tal vida, sin pasión no hay conocimiento<sup>91</sup>. La simpatía no es únicamente un principio de la naturaleza humana, de la identidad humana, lo es también de la identidad personal.

Hume, como Shaftesbury, Hutcheson y gran parte de los pensadores de su siglo, es un filósofo de la vida práctica, por eso, para él, la simpatía no puede ser sino un principio efectivo, constatable en la experiencia ordinaria. La simpatía, como portal a las pasiones, deseos y, sobre todo, placeres desplaza a la razón, que sigue cumpliendo una importante función pero que ha dejado de ser fundante. Así, en 1751, escribirá Hume: «La razón fría e independiente, no es motivo de acción y dirige sólo el impulso recibido del apetito o inclinación, mostrándonos los medios de lograr la felicidad y evitar la miseria. El gusto, en cuanto que da placer o dolor y, por tanto, constituye la felicidad o la miseria, se convierte en motivo de acción y es el primer impulso o resorte para el deseo y la volición»<sup>92</sup>.

La simpatía por tanto, no sólo está, como dice Norton, «centralmente implicada»<sup>93</sup> en su teoría moral y en su teoría

<sup>89</sup> Hume, David (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Vicente Sanfélix y Carmen Ors, epílogo de Barry Stroud, Madrid, Istmo, p. 77.

<sup>90</sup> «Affect produced by literature is still problematic. If belief arises out of a livelier impression, and we can know truth from falsehood by this means, why should poets, "liars by profession," yet "always endeavour to give an air of truth to their fictions" (1.3.10, p. 83)? Surely, if truth and fiction are so easily distinguishable, we should not, as spectators, invest in a continuance of belief--either we feel belief, or we don't, if we accept Hume's account. Looking back to Hume's reference to another kind of liar--out of which earlier discussion, his discussion of poets as liars seems inevitably to grow--we can see that the feeling Hume claims as a reliable indication of the truth of any external reality is not actually very stable at all: "As liars, by the frequent repetition of their lies, come at last to remember them; so the judgement, or rather the imagination, by the like means, may have ideas so strongly imprinted on it, and conceive them in so full a light, that they may operate upon the mind in the same manner with those, which the senses, memory or reason present to us" (1.3.9, p. 81, emphasis added). And this, says Hume, is the action of custom, habit, or education on the imagination». Tierney-Hynes, Rebecca (2007) "Hume, Romance and the Unruly Imagination", en *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 47, n. 3, pp. 641-658.

<sup>91</sup> Sobre esto afirma Rábade: «el sentimiento es una pieza clave de nuestro dinamismo cognoscitivo; el sentimiento no significa una concepción nueva, sino una manera distinta de concebir; esa manera distinta consiste en un aporte de fuerza, vivacidad, firmeza; surge de la naturaleza y no está sometido a nuestro arbitrio; es la piedra de toque para distinguir entre una simple ficción y el juicio que se hace acreedor a nuestro asentimiento. Resumiéndolo todo: el sentimiento es el responsable de las creencias o convicciones por las que nos guiamos en nuestro conocer; o sea, el sentimiento es el constitutivo esencial de la *belief* o creencia». Rábade, Sergio (1998) "Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer", en De Salas, Jaime; Martín, Félix, comp., *David Hume: perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense, p. 21.

<sup>92</sup> Hume, David (1968) *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar, Apéndice I, p. 177.

<sup>93</sup> «Without question, Hutcheson and Hume had different views of the role of sympathy in morals. Hume took sympathy to be centrally implicated in at least most forms of moral approbation and disapprobation, a view not shared Hutcheson». Norton, David Fate, "Hume and Hutcheson: The Question of Influence", *op. cit.*, p. 254. Sobre la relación entre la idea de simpatía en ambos autores véase también Turco, Luigi, (2001) "Hutcheson, Hume e la simpatía: le obiezioni e le riposte", en Santucci, A., ed., *Filosofía e cultura nel Settecento britannico*, Vol. II, Milán, Il Mulino, pp. 181-203.

de las pasiones, sino que cierra también su teoría del conocimiento, porque la simpatía ya aparece en las relaciones entre impresiones e ideas, ya está en el sentimiento de presencia íntima del propio yo. Por eso su concepto de entendimiento es un concepto *cálido* en el que las impresiones-pasiones, la imaginación y la simpatía han desplazado a la *fría* razón.

No obstante, la simpatía como principio no es la única base de todas las pasiones. Ella sola no da cuenta de todas las pasiones directas e indirectas porque, en el *Tratado*, Hume la presenta como una potencia excesivamente *receptiva*. Es decir, la simpatía sólo atañe a las pasiones que surgen por una influencia del objeto sobre el sujeto, pero no a aquellas que el sujeto pone por su cuenta. Para esto último necesita Hume del principio contrario de la *comparación* que, mediante la «doble relación de ideas e impresiones» o la «conformidad en la tendencia y dirección de los deseos»<sup>94</sup>, hace surgir un nuevo afecto en el sujeto distinto del que tiene el objeto. Esta comparación es un principio generativo que completa en su *sistema* la insuficiencia de la simpatía. Pero esta comparación no es una operación *fría*, porque no procede de la razón, sino de la imaginación, y porque necesita de un primer movimiento de la simpatía.

Todo se explica mediante la relación entre simpatía e imaginación. Simpatía e imaginación se necesitan mutuamente, como también la investigación del entendimiento necesita la de las pasiones y viceversa.

La fuerza centrífuga de las pasiones y la centrípeta de la imaginación se dan en un juego alternado tanto dentro como fuera del sujeto, un juego infinito propiciado por la simpatía: la pasión propia se convierte por la imaginación y la simpatía de otro en su pasión, que a su vez se convertirá en la de otro en un proceso de encadenamiento o difusión imparable.

De esta manera se compensan y se consolidan las identidades. Es decir, la identidad, como percepción, sólo es posible si interviene el juego intersubjetivo provocado por la simpatía. Ésta, en su fluir de unas mentes a otras facilita la creencia de la identidad personal. Tal creencia sólo es posible mediante la relación con otras identidades que realiza la simpatía.

## 12. Conclusión: simpatía e identificación.

Por tanto, en Hume, no tendría sentido hablar de identificación (psíquica). Nunca usa este término, (es Rousseau quien alumbra el concepto en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, catorce años después de la publicación del tercer Libro del *Treatise*). La identificación, en principio, parece, frente a la simpatía, un proceso parcial y sesgado que paraliza o desvía el flujo inagotable de aquella vertiéndolo en un estéril dominio. La identificación, ya sea de un sujeto con otro o con una colectividad, se agota en su movimiento único, se paraliza en su finalidad. La simpatía, por el contrario, no posee finalidad, porque no existen callejones en su laberinto.

La simpatía es una parte importante de la creencia natural en la identidad personal, no implica la difuminación de esa percepción sino todo lo contrario, su refuerzo<sup>95</sup>. Por tanto, la simpatía no favorece la identificación, porque su

<sup>94</sup> *Tratado*, II, II, IX, §385, p. 523.

<sup>95</sup> Hume utiliza, en una ocasión al menos, el término «sympathy» en su acepción de *función que conecta las partes de un organismo*, eso que en

caudal necesita abrirse siempre por nuevas vías, nuevos cauces. La simpatía aparece, pues, en este planteamiento, como principio contrario a la unificación, a la asimilación completa de los individuos. Si Foucault, hablando de aquella *sympathia* anterior, afirmaba la función compensadora de la *antipatía*, que impedía la radical fusión de todos los seres en lo Mismo, ahora, en un contexto epistemológico racionalizador —a pesar de su anti-racionalismo—, es la simpatía misma la que ha asumido su antídoto e impide tal identificación, tal unificación. Porque esta simpatía, a diferencia de aquella *sympathia*, no es ya una fuerza indeterminada, etérea e imprecisa, que se mueva en las profundidades, sino un proceso (mental, no metafísico) de propagación que sólo puede operar como relevo de una individualidad a otra y que, por tanto, sólo existe en función de estas unidades. Por eso la simpatía, aunque une, fundamentalmente separa. Hume solucionaría así el problema de la diferencia entre la conciencia-identidad de la humanidad y la conciencia-identidad individual y personal.

La simpatía hace nuestra identidad adherente a las afecciones y deseos de los demás. Es el filtro por el que la vida de los otros se introduce en la nuestra de manera inmediata, pero también es la tendencia que convierte las ideas de la vida ajena en impresiones propias y, con esa fuerza, a la vez que confiere entidad a los demás, añade consistencia a nuestra idea del *yo*.

La identificación sería el proceso por el que esta idea del *yo* se anula o se debilita al *hacernos con otra identidad*. En términos de Hume, la identificación es el movimiento por el que sustituimos la creencia de nuestra identidad personal por otra creencia, la de que *somos otro*, pero sin tener conciencia de la transformación. Pero esto es absurdo para Hume porque, como vimos, la idea de identidad personal, la creencia en la propia conciencia, no se basa tanto en una cuestión *espacial* como *temporal*. La identificación es un proceso en el que parece no intervenir el tiempo como en la simpatía. La identificación implica una cierta suspensión, una fijación, algo que contradice el funcionamiento *humeano* de la mente. Además, la identificación elude el trabajo de la memoria, complemento importante de la imaginación en la creencia de lo subjetivo.

En la simpatía no se produce un cambio de identidades sino de afecciones. Por la simpatía sólo comunicamos impresiones. Si simpatizamos con *ideas* es porque éstas ya se han transformado en impresiones; simpatizamos con un ideal, por ejemplo, porque ya lo hemos convertido en afecto. La simpatía dificulta la suplantación porque de lo que se ocupa principalmente es de la *encarnación* de las pasiones en el propio sujeto<sup>96</sup>.

Que un sujeto se funda con un objeto supone la relajación de su conciencia, su debilitación primero y el reforzamiento luego, con la idea de la conciencia de otro como la propia. Identificarse sería sustituir la creencia de la conciencia propia por la creencia de que poseemos la conciencia de otro. Pero esa *sustitución* (imaginaria) de conciencias no es algo tan extraño teniendo en cuenta que la conciencia propia es una creencia práctica y vital.

Lo curioso es que, una vez que un sujeto se identifica con otro, *desde allí* puede seguir simpatizando. La

---

medicina llaman *funciones simpáticas*. Este sentido del término hace referencia pues a la afinidad y a la comunicación de partes en una unidad, es el significado que está en la base de la identidad de la unidad (personal), frente al uso principal del concepto en Hume como comunicación entre unidades. El mismo lenguaje, pues, contiene ya la doble vertiente endógena y exógena, centrípeta y centrífuga, de la que tratamos ahora.

<sup>96</sup> Algunos de los más notables estudiosos actuales de Hume y de la ilustración inglesa, como Luigi Turco, confunden simpatía con identificación. Cuando Turco expone las tres formas de simpatía que él ve en el pensamiento del siglo XVIII lo manifiesta: «first, sympathy as a mechanical communication of feelings and passions; second, sympathy as a process of imagination, or of reason, by which we substitute ourselves for others; third, sympathy as delight in the happiness and sorrow in the misery of other people». Turco, Luigi (1999) "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", en *British Journal for the History of Philosophy* 7, pp. 79-101.

identificación, en conclusión, no paraliza la simpatía porque ésta, como tendencia natural, necesita ejercitarse siempre, ya sea desde *esta* conciencia o desde *aquella*.

## Bibliografía

Foucault, Michel (1999) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.

Graham, Roderick (2006) *The Great Infidel: A Life of David Hume*, Edimburgo, Birlinn.

Hume, David (2004) *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, est. prelim. y trad. de J. L. Tasset, Barcelona, Anthropos.

Hume, David (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza.

Hume, David (2004) *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Vicente Sanfélix y Carmen Ors, epílogo de Barry Stroud, Madrid, Istmo.

Hume, David (1968) *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires, Aguilar.

Hume, David (1763) *The History of England*, Vol. VI, Londres.

Hume, David (2005) *Tratado de la naturaleza humana*, ed. prep. por Félix Duque, Madrid, Tecnos.

Hutcheson, Francis (2005) *A System of Moral Philosophy*, Londres, Continuum.

Loeb, Louis E. (2002) *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Nueva York, Oxford University Press.

Maher, Patrick (1981) "Probability in Hume's Science of Man", en *Hume Studies*, vol. 7, no. 2, pp. 137-153.

Mellizo, Carlos (2005) "Hume y la teoría institucional", en López Sastre, Gerardo, coord., *David Hume: nuevas perspectivas sobre su obra*, Cuenca, Eds. de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 135-148.

Norton, David Fate (2005) "Hume and Hutcheson: The Question of Influence", en Garber, Daniel y Nadler, Steven, eds., *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol. II*, Oxford, Oxford University Press, pp. 211-256.

Pitson, A. E. (2002) *Hume's Philosophy of the Self*, Londres, Routledge.

Rábade, Sergio (1998) "Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer", en De Salas, Jaime; Martín, Félix, comp., *David Hume: perspectivas sobre su obra*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 11-24.

Rodríguez Donís, Marcelino (2008) "Sobre la inteligencia animal. Crítica a Aristóteles y anticipación del mecanicismo cartesiano en Gómez Pereira", en *Fragmentos de filosofía*, n. 6, pp. 3-57.

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

Tierney-Hynes, Rebecca (2007) "Hume, Romance and the Unruly Imagination", en *Studies in English Literature, 1500-1900*, vol. 47, n. 3, pp. 641-658.

Turco, Luigi, (2001) "Hutcheson, Hume e la simpatía: le obiezioni e le riposte", en Santucci, A., ed., *Filosofía e cultura nel Settecento britannico*, Vol. II, Milán, Il Mulino, pp. 181-203.

Turco, Luigi (1999) "Sympathy and Moral Sense: 1725-1740", en *British Journal for the History of Philosophy* 7, pp. 79-101.

Winkler, Kenneth P. (2000) "The New Hume", en Read, Rupert y Richman, Kenneth A. eds., *The New Hume Debate*, Londres, Routledge.