

COLECCIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA



# Materialismo, hedonismo y ateísmo

Nuevas discusiones sobre  
la filosofía de la Ilustración



Leandro Guerrero · Adrián Ratto  
Manuel Tizziani · Natalia Zorrilla  
compiladores

ediciones UNL



# Índice

## **Prefacio / 9**

Leandro Guerrero, Adrián Ratto, Manuel Tizziani y Natalia Zorrilla

## **Parte 1. La materia y sus problemas**

### **1. El replanteo de las causas finales y su impacto en el materialismo y el ateísmo del siglo XVIII / 19**

Silvia Manzo

### **2. Hume y Priestley: afinidades y tensiones en torno al materialismo / 33**

Sofía Calvente

### **3. Anthony Collins y el pensamiento como propiedad emergente del cerebro / 49**

Leandro Guerrero

### **4. El concepto kantiano de materia / 65**

Laura Pelegrín y Luciana Martínez

### **5. Concepciones de la atracción y la materia. La cuestión del materialismo en Schelling y Le Sage / 81**

Diego Molgaray

## **Parte 2. El materialismo y sus críticos**

### **6. El antimaterialismo de Ralph Cudworth y su recepción en algunos filósofos en el siglo XVIII / 95**

Natalia Strok

### **7. Voltaire lector de Spinoza: ¿un aliado en la lucha contra el materialismo ateo? / 109**

Adrián Ratto

### **8. La cruzada contra el materialismo: el propósito antiatео de George Berkeley / 121**

Juan Pablo Moreno

## **Parte 3. Ateísmo y política**

### **9. Vanini y Bayle. Consideraciones en torno a un enigma / 137**

Fernando Bahr

### **10. De «geógrafos del otro mundo» a «apóstoles de la razón».**

**El rol de los sacerdotes en la conjura del bon sens / 149**

Manuel Tizziani

### **11. Diderot y el problema de la desigualdad en De l'Homme de Helvétius / 167**

Esteban Ponce

**12. Anhelos, ateísmo y democratismo en Fichte. Fundamentación metafísica y derivas morales y políticas del Atheismusstreit / 179**

Lucas Damián Scarfia

**13. El ateísmo de la voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788–1860) / 193**

José González Ríos

#### **Parte 4. Hedonismo y libertinismo**

**14. Hedonismo e incredulidad en el Discurso sobre la felicidad de Émilie Du Châtelet / 209**

Natalia Zorrilla

**15. El estoicismo en La Mettrie: ¿es el Anti-Sénèque un anti-Séneca? / 223**

Alejandro Martín Gómez

**16. Felicidad natural y virtud. Sobre la posibilidad de un materialismo axiológico en La Mettrie / 237**

Paula Mazzuca

**Sobre las autoras y los autores / 249**

## 2. Hume y Priestley: afinidades y tensiones en torno al materialismo

SOFÍA CALVENTE

Las repercusiones de la filosofía de Hume han sido numerosas y variadas, y muchas de ellas han sido estudiadas en profundidad. Sin embargo, existe un tópico que no se ha investigado tan exhaustivamente, que es su postura acerca del debate en torno al materialismo.<sup>1</sup> Es cierto que lo que Hume tiene para decir al respecto no es evidente y resulta difícil de desentrañar. Mientras que en los textos publicados su postura es bastante ambigua y se enmarca en la crítica a la metafísica sustancialista, en ciertos textos que fueron publicados póstumamente se manifiesta una postura afín a explicaciones materialistas de los fenómenos mentales. En este trabajo me ocuparé de las resonancias que su modo de abordar la cuestión causó en uno de los materialistas más notables de las Islas Británicas del siglo XVIII, Joseph Priestley.

### Una influencia inesperada

La influencia que el enfoque humeano acerca del materialismo tuvo en la obra de Priestley no ha sido suficientemente puesta de relieve o ha sido desestimada (Popkin, 1980). En buena medida, esto se debe a que Priestley tiene una actitud crítica hacia las consecuencias escépticas y ateas que se desprenden de la filosofía de Hume, por lo que generalmente se tiende

---

<sup>1</sup> Con las notables excepciones de Russell (1995, 2008), Buckle (2007) y Wilson (2015).

a presentarlo como uno de sus adversarios (Harris, 2001; Tapper, 2020). Sin embargo, existen dos grandes puntos de contacto entre sus propuestas relativas a la materialidad de la mente. En primer lugar, ambos abordan la cuestión del origen del pensamiento en términos similares: haciendo a un lado la cuestión de la naturaleza de la sustancia de la que estaría compuesta la mente —por ser inaccesible a nuestro conocimiento— y preguntándose por la causa del pensamiento. En segundo lugar, Priestley se sirve de una concepción de la causalidad inspirada en buena medida por la de Hume y la emplea como uno de los pilares de su materialismo al sostener que la conjunción constante entre características mentales y organismos con un cerebro funcional nos da la mayor seguridad posible de que existe una relación causal entre ambos. Considero que estas son razones suficientes para caracterizar a Priestley no solo como un crítico más de la perspectiva humeana, sino también como un continuador de ciertos aspectos de su pensamiento hacia consecuencias metafísicas más radicales.

El carácter radical de esas consecuencias se vincula con el hecho de que Priestley da un paso más allá en la comprensión de la conexión causal al articular la noción humeana, que la entiende en términos de conjunciones constantes observadas, con la noción de necesidad. Priestley considera que las conjunciones son evidencia de conexiones necesarias en la realidad, lo que se expresa en la existencia de leyes naturales universales e invariables. Es decir, que hace a un lado el carácter escéptico y probabilista de la epistemología de Hume para abrazar una teoría del conocimiento realista, aunque sustentada en una explicación a posteriori de la conexión causal, de inspiración humeana. Sin embargo, esta propuesta no logra ser consumada exitosamente.

## **Convergencias y divergencias**

En principio, teniendo en cuenta que ambos eran británicos y fueron contemporáneos por más de cuarenta años, podemos preguntarnos qué conocimiento tenían el uno del otro. Hume no se refiere en sus textos publicados a los trabajos de Priestley, cuya obra filosófica pertenece al último cuarto del siglo XVIII. Solo alude a uno de sus primeros trabajos, *The Theory of Language and Universal Grammar*, en su correspondencia (Hume, 1932, 2:215 y 1954:186), expresando su enfado por las observacio-

nes que Priestley hacía sobre su estilo de escritura.<sup>2</sup> Por su parte, Priestley conocía la obra filosófica de Hume con bastante profundidad, ya que menciona varios de sus escritos más importantes, como *Discursos Políticos*, *Investigación sobre el entendimiento humano*, *Investigación sobre los principios de la moral*, *Cuatro disertaciones* y *Diálogos acerca de la religión natural* (Priestley, 1780:14; Popkin, 1980:215).

Las numerosas alusiones a Hume que encontramos en la obra de Priestley las más de las veces no son elogiosas porque le atribuye una actitud escéptica y atea de la que busca distanciarse. Los aspectos que merecen sus críticas son dos. Por un lado, si bien Priestley es partidario, al igual que Hume, de la perspectiva asociacionista para explicar el funcionamiento de la mente, considera que Hume no hizo avances significativos en este campo, en comparación con los logros de David Hartley (Priestley, 1780, IX:107; XIV:208, 209). Por otro lado, critica la actitud atea que está presente en los *Diálogos*, en particular el ataque al argumento del designio que hace el personaje de Philo, a quien considera portavoz de Hume (IX; Tapper, 2020). Priestley es un ministro protestante que defiende la posibilidad de la religión natural y, a diferencia de Hume, considera que el argumento del designio es una prueba concluyente de la existencia de Dios.

A pesar de sus diferencias en materia religiosa, Priestley está interesado en defender explícitamente el enfoque que Hume tiene sobre la causalidad. Al respecto, afirma:

Como algunas personas han imaginado que la causa del ateísmo ha obtenido ventajas considerables de las ideas del señor Hume acerca de la naturaleza de la causa y el efecto, me voy a esforzar (...) por mostrar que ese temor es infundado. (Priestley, 1780, XIII:180)<sup>3</sup>

Luego veremos de qué manera Priestley emplea esta concepción humeana de la causalidad para sustentar su interpretación materialista de la mente humana y de qué manera busca eximirla de las consecuencias escépticas que conlleva.

---

2 Norton y Norton (1996:40, 43, 123) señalan que en la biblioteca de la familia Hume no solo había un ejemplar de la *Universal Grammar*, sino también otras obras de Priestley.

3 Todas las traducciones de las citas de Priestley son nuestras.

Más allá de estas diferencias, ambos adhieren al programa general de la nueva filosofía experimental inaugurado por Francis Bacon y desarrollado por Isaac Newton. A grandes rasgos, ese programa consiste en conocer los fenómenos mediante inferencias extraídas de la experiencia y la observación (Hume, 2007a:7, 10; Priestley, 1774:57; Priestley, 1777, v:119), en respetar ciertos principios fundamentales como el rechazo de las hipótesis de carácter especulativo, y en circunscribir el conocimiento a los fenómenos antes que en buscar causas finales. Asimismo, comparten la perspectiva lockeana de abordar el estudio la mente desde la perspectiva experimental, lo que supone considerar que en su funcionamiento es posible observar regularidades y formular principios generales (Hume, 2007b:2; Priestley, 1774, IX:2–6; 1777a:7, 125, 126, 145; Harris, 2001:23).

### **Argumentos a favor del materialismo**

En la introducción señalé que hay dos aspectos en los que se puede observar la influencia de Hume sobre el enfoque materialista de Priestley. El primero tiene que ver con el modo en que se aborda el tema, y el segundo, con el modo de comprender la relación causal y emplearla para justificar la interpretación materialista. En cuanto al primer aspecto, Hume establece una distinción entre dos cuestiones: la primera es la relativa a la sustancia de la mente, y la segunda, a las causas del pensamiento. El tema, nos dice en la sección del *Tratado de la naturaleza humana* llamada «De la inmaterialidad del alma» (2007a:1.4.5.30), debe abordarse en términos causales mediante la pregunta: ¿puede la materia ser causa del pensamiento?, antes que en términos sustanciales: ¿es la mente de naturaleza material o espiritual? La pregunta por la relación causal entre la materia y el pensamiento puede responderse a partir de la observación y la experiencia, como toda cuestión de hecho, y por eso es el modo adecuado de tratar la cuestión, mientras que la pregunta por la sustancia del alma resulta ser «absolutamente ininteligible» (1.4.5.33). Priestley sigue de cerca a Hume en el modo de plantear la cuestión y comparte con él y con Locke (1975:2.23.2, 3) la creencia en la imposibilidad de acceder epistémicamente a la naturaleza de la sustancia (Hume, 1987:590; Priestley, 1777a:112, 139). Veamos en primer

lugar cuáles son los argumentos que Hume ofrece para explicar cuál es la causa del pensamiento, para luego revisar los de Priestley.

## El materialismo humeano

Esquemáticamente, el argumento de Hume es el siguiente: las relaciones causales se determinan por medio de la experiencia, y la experiencia nos muestra que la acción causal puede darse tanto desde la mente hacia el cuerpo, como desde el cuerpo hacia la mente. Sin embargo, la analogía con la naturaleza nos sugiere que la existencia del cuerpo es determinante para la existencia de estados mentales y, por lo tanto, un requisito previo para la consecuente interacción entre ambos. Veamos este argumento con más detalle.

Como es bien sabido, Hume ubica tanto los fenómenos naturales como los humanos bajo la categoría epistémica de «cuestiones de hecho» (1999:4.1). Por ese motivo, señala que para saber si la materia es o no causa del pensamiento debemos guiarnos solo por la experiencia, al igual que lo hacemos cuando juzgamos acerca de cualquier cuestión de hecho (1987:591). La observación nos muestra que existe una influencia causal entre cuerpos y mentes en ambos sentidos. Por un lado, «es una cuestión de experiencia común que el movimiento de [nuestros miembros] sigue el mandato de la voluntad, como otros movimientos naturales» (1999:7.15). Por el otro, «todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos». Entonces, «podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción» (2007a:I.4.5.30.33).

¿Por qué Hume considera que es lícito emplear la misma explicación causal tanto en la interacción mente-cuerpo como en la de cuerpo-cuerpo? Porque sostiene que no tenemos evidencia respecto de un poder activo que sea inherente a la mente, ni tampoco de uno que le pertenezca al cuerpo. Incluso en el caso de la relación entre la volición y el movimiento de un miembro del cuerpo, relación a la que podría pensarse que tenemos un acceso más directo e inmediato que en el caso de las relaciones entre objetos externos, solo percibimos que el movimien-

to sucede a la volición, pero no tenemos acceso epistémico a la energía mediante la cual la voluntad incide sobre ese movimiento corporal (1999:7.10.25). Por lo tanto, el único conocimiento que podemos tener de esta relación es la de su conjunción constante, que constatamos por observación: «En pocas palabras: las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan solo su conjunción constante, siéndonos imposible razonar más allá» (2007a:1.3.14.12). Es decir que el poder causal en virtud del cual se da esa conjunción resulta «desconocido e inimaginable» (1999:7.15), y eso ocurre no solo en el caso de la interacción entre cuerpos y mentes, sino respecto de toda relación causal (2007a:1.4.5.30).

Pero ¿es posible establecer si la causa mental o la física es la determinante? Al momento de investigar cuál es el origen del pensamiento, Hume sostiene que los argumentos de orden físico «a partir de la analogía con la naturaleza son marcadamente favorables a la mortalidad del alma» (1987:596),<sup>4</sup> lo que indica que la existencia del cuerpo es determinante para la existencia del pensamiento. Si se admite que el pensamiento puede ser causado por la materia, entonces, al momento de la descomposición de la materia, el pensamiento correrá la misma suerte. Hume sostiene que el funcionamiento regular de la naturaleza es el mismo en todo lo que está comprendido por las cuestiones de hecho: «existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima» (2007a:2.3.1.10). Ese funcionamiento uniforme en los distintos órdenes del universo nos permite transponer, por analogía, las conclusiones alcanzadas en un ámbito a otros. Y la analogía indica que no existen indicios que favorezcan la inmortalidad del alma. Entre otros ejemplos, Hume dice que se admite que el alma de los animales es mortal, y el alma humana se asemeja a la animal, por lo tanto, la analogía entre ambas «constituye un muy firme argumento» para afirmar que es igualmente mortal (1987:597). También agrega que en el mundo nada es firme y perpetuo, sino que todo está sujeto a cambio, entonces, sería «contrario a la analogía (...) imaginar que

---

4 La analogía con la naturaleza es un recurso que aparece frecuentemente en los textos de la época, mediante el cual se propone que dado que constatamos la existencia de regularidades en un orden del universo —por ejemplo, en el natural—, tenemos razones para suponer la misma clase de regularidades en otro orden —por ejemplo, el moral— (Wolf, 2018).

una sola forma, que parece ser la más frágil de todas (...) es inmortal e indisoluble» (597).

En el ensayo «Of the Immortality of the Soul» —publicado póstumamente— fundamenta su creencia en la naturaleza mortal del alma por la negativa, es decir, que para establecer cuál es la causa del pensamiento, analiza qué es lo que determinaría su extinción:

Cuando dos objetos cualesquiera están tan estrechamente relacionados que toda alteración que hayamos podido observar en uno de ellos va unida a una alteración proporcional en el otro, tendríamos que concluir, según todas las reglas de la analogía, que, cuando se producen alteraciones todavía mayores en el primero, y su total disolución, seguirá una total disolución del segundo. (1987:596)

Como vimos, Hume sostiene que tenemos evidencia empírica de que el cuerpo y la mente están estrechamente relacionados, ya que hay interacción mutua entre ambos. Pero en este pasaje de «Of the Immortality of the Soul» sugiere además que no solo hay interacción sino dependencia entre ambos. Esta interdependencia se constata por experiencia, cuando observamos que el desarrollo del cuerpo es acompañado por un desarrollo mental equivalente: debilidad en la infancia, vigor en la madurez y decadencia en la vejez. Así, concluye: «Todo es común al alma y al cuerpo. Los órganos de una son todos ellos órganos del otro. Por lo tanto, la existencia de la una debe depender de la existencia del otro» (1987:596). No podemos suponer que, dada la estrecha correlación que existe entre ambos, una alteración tan importante como la disolución del cuerpo no pueda tener repercusión alguna en el alma, la que, al quedar desprovista de las condiciones originales en las que se desarrollaba su existencia, termina disolviéndose igualmente (596). Eso nos inclina a pensar, entonces, que la relación entre alma y cuerpo es más bien de dependencia causal de lo mental respecto de lo material, antes que de mutua dependencia.

## El materialismo de Priestley

Al igual que Hume, Priestley no cree que podamos acceder a la naturaleza de la sustancia. Entonces, su creencia en la naturaleza material del ser humano se sustenta sobre la misma base que la de su antecesor: la experiencia y la observación de regularidades naturales. Sin embargo, Priestley entiende que esas regularidades son evidencia suficiente para afirmar que existe un orden natural que se comporta necesariamente, cuestión que veremos en profundidad en el próximo apartado.

Priestley aborda el tema de la misma manera que Hume, es decir, preguntándose por la causa del pensamiento. Sostiene que observamos una conjunción constante entre características mentales y corporales, lo que nos da las mayores razones para creer que existe una relación causal entre ambas (1777a:106, 107, 120; Wunderlich, 2020:50, 51): «hasta donde podemos juzgar, la facultad de pensar y cierto estado del cerebro siempre se acompañan y corresponden el uno con el otro» (Priestley, 1777a:47, 48). Este correlato puede probarse a partir de ciertos fenómenos empíricos de carácter general, similares a los mencionados por Hume. El primero es que no hay ningún caso de un ser humano que haya conservado la capacidad de pensar una vez que su cerebro se destruyó, y a la inversa, cuando el pensamiento está deteriorado, hay razón suficiente para creer que el cerebro está igualmente dañado. En segundo lugar, podemos constatar que la facultad de pensar madura con el cuerpo y decae con él y, en tercer lugar, así como la mente es afectada a consecuencia de los dolores y placeres corporales, el cuerpo es susceptible de ser afectado por las pasiones, temores y demás estados de la mente (1774:36, 339, 1777a:47, 48).

Hasta aquí, Priestley solo ofrece evidencia para afirmar que existe un correlato o conjunción constante entre estados corporales y mentales. Sin embargo, agrega:

Si admitimos todo lo que se puede conocer mediante *experiencia o intuición*, puedo pensar que es más probable que todos los poderes o propiedades del hombre inhieran en *una clase* de sustancia; y dado que todos acordamos en que el hombre consiste, al menos en parte, de materia, puedo concluir que es completamente material, y me niego a abandonar esta opinión hasta que me muestren que las propiedades que necesariamente le pertenecen a la materia, y las de la sensación y el pensamiento, son incompatibles. (135)

Priestley señala que el aspecto material del ser humano es aquello que resulta empíricamente indiscutible, mientras que no existe definición positiva alguna respecto de lo que podría ser la supuesta sustancia inmaterial. La postura que define como inmaterialismo «estricto» o «rígido» (147) y asocia con Descartes y los cartesianos (231, 257, 258) se limita a decir que lo inmaterial es algo que no tiene nada en común con la materia (131, 143). Pero Priestley sostiene que hasta que no podamos decir algo positivo de la sustancia inmaterial sobre la base de alguna evidencia concreta y no solo que no es materia, todo lo que afirmemos de ella son meras quimeras (131). Desde su perspectiva, el agnosticismo sustancial, sumado a la falta de definiciones positivas acerca de la sustancia inmaterial, son razones de peso para inclinarnos hacia el materialismo. Mientras no se pruebe que el pensamiento y la sensación son incompatibles con las propiedades de la materia, no hay razón para no plantear que estos poderes puedan ser consecuencia de la organización de la materia (135; 1780, III:17).

La tesis que Priestley avanza a partir de estos argumentos consiste en que es necesario que exista un sistema material, específicamente un sistema nervioso y un cerebro, como prerrequisito para que pueda ejercerse la facultad de pensar (1777a:48, 49):

Lo que llamamos *mente*, o el principio de la percepción y el pensamiento, no es una sustancia distinta del cuerpo, sino el resultado de la organización corporal (...) porque sea lo que fuere la materia, pienso haber probado suficientemente que la mente humana no es más que una modificación de ella (IV).

El argumento de Priestley afirma la conexión, pero deja pendiente la explicación de cómo es posible que el pensamiento surja de un sistema viviente organizado (1774:35, 36; 1777a:151). Al igual que Hume (2007a:1.4.5.30), Priestley alega que el hecho de que no sepamos cómo se produce la capacidad de pensar a partir de la organización corporal no implica que esa conexión no exista, porque contamos con elementos suficientes que evidencian la dependencia de la primera respecto de la segunda. Así, afirma que esas conclusiones «no se vuelven en absoluto menos ciertas por el hecho de que no seamos capaces de avanzar un paso más para conocer de qué *manera* el cerebro o sus afecciones pueden ser los instrumentos o sujetos de la percepción» (Priestley, 1774:36).

Priestley considera que el poder por medio del cual lo material produce lo mental no nos está vedado en función de nuestras limitadas capacidades cognoscitivas, como propone Hume, sino que solo es cuestión de tiempo hasta que podamos llegar a comprender los distintos mecanismos causales que operan en la naturaleza (McEvoy y McGuire, 1975:343, 348, 366, 367). En algunas ocasiones, hemos logrado descubrir el mecanismo que explica esa conexión. Por ejemplo, observamos que el sonido de una cuerda musical hará sonar otra cuerda que sea unísona con ella. Esta conexión causal puede considerarse necesaria cuando descubrimos el mecanismo por el cual eso sucede: el sonido consiste en un movimiento vibratorio del aire, y una vez que es puesto en movimiento por la pulsación de la primera cuerda, el aire comunica ese movimiento a la segunda cuerda haciéndola vibrar también (Priestley, 1780, XIV:194). En otras ocasiones, no hemos podido acceder aún a ese mecanismo, como sucede con el magnetismo. Decimos que el imán atrae al hierro, y como eso se da invariablemente en todos los casos observados hasta el momento, afirmamos que el imán tiene el poder de atraer los metales, aunque no podamos explicar por el momento en qué consiste ese poder de atracción. Eso no quiere decir que el mecanismo no exista, sino que no podemos dar una razón satisfactoria de por qué ocurre (XIII, 183). En ese caso nos contentamos con considerar que la conjunción constante es evidencia de una conexión necesaria por analogía con otros casos donde sí contamos con la explicación correspondiente (XIV:195).

Esto se aplica en el caso de la causalidad material de los estados mentales: «nuestro razonamiento respecto de cómo la sensación resulta de la organización es exactamente similar a nuestro razonamiento acerca de la atracción del hierro mediante el magnetismo» (Priestley, 1777a:151, 152). Proponer que existe una sustancia inmaterial que reside en el cuerpo y que es la causa del pensamiento y la sensación por el solo hecho de no poder observar cómo surgen esos poderes a partir de la organización corporal es tan ridículo como afirmar que lo que produce la atracción del metal es una sustancia inmaterial que reside en el imán, por el solo hecho de no poder explicar en qué consiste el magnetismo (152). Priestley apela a la analogía porque, al igual que Hume, considera que existen regularidades en todos los órdenes del universo. Esas regularidades avalan la transposición de las conclusiones de un orden a otros.

Pero Priestley da un paso más allá y sostiene que esas regularidades evidencian la existencia de una necesidad natural, es decir, de una conexión real entre los fenómenos que observamos en conjunción constante. «Mantengo —dice Priestley— que hay una *ley fija de la naturaleza con respecto a la voluntad* como así también con respecto a los otros poderes de la mente, y todo lo demás en la constitución de la naturaleza,» y esa ley consiste en que «habrá una conexión necesaria entre todas las cosas pasadas, presentes y por venir, a la manera de una verdadera [*proper*] *causa y efecto*, tanto en el mundo intelectual como en el natural» (1777b:7, 8). Entonces, la analogía es respaldada por una ontología que plantea la existencia de una estructura legaliforme de tipo causal que atraviesa todos los órdenes de lo existente, diseñada y sostenida por Dios (1780, VI:71, 72).

### **De conjunción constante a conexión necesaria**

Priestley se sirve de la concepción de la causalidad de Hume para justificar su tesis materialista, pero no la circunscribe a una determinación psicológica surgida de la observación de regularidades, sino que la interpreta como evidencia de conexiones necesarias entre objetos extramentales. Para finalizar nuestro recorrido, veamos si Priestley logra sustentar adecuadamente esta interpretación.

La semejanza que existe en la noción de causalidad que proponen ambos autores fue advertida tempranamente por Thomas Reid, quien en *Essays on the Active Powers of Man* observa que algunos filósofos «sostienen que una causa es solamente algo anterior al efecto, y en conjunción constante con él. Esta es la noción de causa del señor Hume, y parece que el Dr. Priestley la ha adoptado» (2010:205). Reid considera a Priestley como un humeano sin más en lo que respecta a la concepción de la causalidad, y en ese sentido, sugiere que podría ser víctima de las consecuencias escépticas que Hume había extraído de su crítica a esa noción (Tapper, 1987:3.3). La apreciación de Reid no está tan errada, ya que, como hemos visto, el propio Priestley no solo defiende la noción humeana de causalidad, sino que además es consciente de las indeseables consecuencias que podía acarrear y considera que es posible eliminarlas (1780, XIII:180, 181). Para lograr este objetivo, Priestley traspasa los límites que Hume le impone a la validez de las asociaciones causales.

Antes de eso, cabe explicar brevemente en qué consisten las consecuencias escépticas que encierra la noción humeana de la causalidad. Tanto Hume como Priestley sostienen que la idea de poder causal no es innata, sino adquirida a partir de la experiencia y la observación (Hume, 1999:7.20; Priestley, III:xxxvii; 1780, XIII:181, 182). En segundo lugar, consideran que la conjunción constante es un elemento central para establecer la conexión causal. La conjugación de estos dos elementos resulta potencialmente peligrosa porque puede implicar que la conexión causal es arbitraria (181). Hume mismo indica en el *Tratado* que la conexión necesaria no es intuitiva ni demostrativamente cierta (2007a:I.3.3.9). No podemos justificar a priori la conexión entre causa y efecto, porque el examen del objeto que consideramos como causa no nos indica cuál podría ser su potencial efecto (1999:4.6–9). El vínculo entre un efecto y su causa se establece únicamente a partir de la experiencia, es decir, de la observación de conjunciones constantes entre ambos. La experiencia solo nos permite afirmar que ese vínculo ha sido así hasta el momento, pero no nos permite afirmar que será igual en el futuro. Por lo tanto, nada impide que aquello que consideramos como efecto pueda tener lugar sin aquello que lo acompaña frecuentemente como su causa (2007a:I.3.6.II; 1999:4.18). Esta consecuencia llevada a un plano general puede implicar que el universo mismo podría existir sin la necesidad de una causa suprema (1947, IV:9, 10, 14; Priestley, 1777b:15).

¿De qué manera busca Priestley evitar estas consecuencias? Hemos visto en el apartado anterior que considera que los argumentos acerca del origen corporal de los estados mentales son «incontestables». Para Hume no es posible sostener esta conclusión respecto de las conexiones causales. Lo único que podemos garantizar es la conjunción constante que la experiencia nos muestra, pero la experiencia concierne únicamente al pasado (2007a:I.4.7.3). Lo que suceda en el futuro cae en el terreno de la especulación, aunque tenemos la tendencia a esperar, a partir del principio del hábito, que las cosas se comporten de la misma manera que lo han hecho anteriormente (1999:5.5). De esta manera, sostiene que las conexiones necesarias no son más que determinaciones psicológicas que surgen de la regularidad de la experiencia (7.28).

Esta interpretación de la causalidad expresa la actitud escéptica de Hume, que Reid ciertamente advirtió. Priestley busca evitar el escepti-

cismo considerando que la invariabilidad —es decir, cuando las mismas consecuencias se siguen sin excepción de las mismas circunstancias—, es indicio de necesidad causal. A los ojos de Priestley, la invariabilidad nos permite trascender la mera regularidad porque indica la existencia de un orden natural necesario: «La constancia del resultado nos lleva a concluir que debe haber una razón suficiente, en la naturaleza de las cosas, para que se produzca en esas circunstancias» (1777b:11; 1780, XIV:193). Por lo tanto, considera que podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la observación de conjunciones constantes es signo de una efectiva necesidad natural (XIII:182; Tapper, 1987:3.3, 4; Harris, 2001:37).

Esta confianza en que la conjunción constante es indicio de necesidad está avalada por el cristianismo de Priestley. Hume no niega que existan leyes naturales, pero las comprende como regularidades observadas (2007a:1.3.9.7, 1.3.11.2). Para Priestley, las leyes naturales son de carácter inmutable porque expresan la inmutable voluntad de Dios y no una mera regularidad (McEvoy y McGuire, 1975:370; Harris, 2001:41, 42; Mudroch, 2005:61).

Sin embargo, los argumentos mediante los cuales Priestley pretende inferir necesidad a partir de las conjunciones constantes no son del todo concluyentes. Revisemos la estructura de esa argumentación: la necesidad de las conexiones causales se apoya en la existencia de un orden natural necesario establecido por Dios. Para esto necesitamos garantizar, por un lado, el acceso epistémico a ese orden ontológico, lo que es posible a partir del monismo sustancial de Priestley: dado que todo lo que existe es material, solo existe un único tipo de causalidad que atraviesa todos los órdenes (1777b:7–11); entonces la causalidad que conecta las ideas en nuestra mente es la misma que conecta entre sí los objetos en el mundo, y la acción de esos objetos sobre nuestro aparato perceptual es la causa de nuestras ideas (1774, LVI, LVII:337). Por otro lado, necesitamos garantizar también que Dios existe, ya que es quien creó y sostiene ese orden causal necesario. Priestley señala que es inconcebible pensar que causas y efectos no están necesariamente conectados porque eso implicaría que pueden existir efectos sin causas, «lo que elimina completamente el único argumento a favor de la existencia de un Dios» (1777b:15). Esto se debe a que no apela a la revelación ni al argumento a priori para demostrar la existencia divina, sino al argumento del designio (1777a:187, 191; 1780:II, IV),

que se apoya en analogías entre la conexión causal de los artefactos con la inteligencia humana, y del universo con la inteligencia divina (Tapper, 2020). Ahora bien, el ser cuya existencia buscamos demostrar mediante la conexión necesaria entre efectos y causas es justamente el que garantiza la necesidad de esa conexión.<sup>5</sup> Por consiguiente, la fundamentación que Priestley ofrece se vuelve circular y las consecuencias metafísicas que pretende extraer de la noción de causalidad humeana no quedan debidamente justificadas.

## Conclusión

Tanto la postura de Hume como la de Priestley se sirven de argumentos causales a posteriori para sostener tesis materialistas sobre el origen del pensamiento. Esos argumentos tienen, además, varias similitudes: la imposibilidad de acceder a la naturaleza de la sustancia en general, la observación constante de fenómenos mentales correlacionados con sistemas y mecanismos corporales, y la existencia de evidencia empírica que prueba la dependencia causal de lo mental respecto de lo material.

En el caso de Priestley existe además la intención de mostrar que una postura materialista puede ser compatible con el cristianismo. Por ese motivo intenta despojar a la noción humeana de causalidad del peligro del escepticismo, articulándola con una ontología realista. Esa articulación se hace apelando a argumentos teológicos que plantean que existe una legalidad natural instaurada por la divinidad. Sin embargo, esos argumentos teológicos también buscan establecerse a posteriori a partir de la invariabilidad de las conjunciones y del argumento del diseño, pero esto no es suficiente para eliminar la arbitrariedad implícita en la noción de causalidad de Hume. Si bien la combinación de una metodología experimentalista con una metafísica realista es una propuesta muy sugerente, desafortunadamente Priestley no logró establecerla de manera concluyente.

---

<sup>5</sup> Para una evaluación de los argumentos con los que Priestley intenta resolver estas dificultades, véase Tapper (2020). Harris (2001:44) ensaya una breve defensa contra el cargo de circularidad.

## Referencias bibliográficas

- Buckle, Stephen (2007).** Hume's Skeptical Materialism. *Philosophy*, 82, 553–578.
- Harris, James (2001).** Joseph Priestley and the «proper doctrine of philosophical necessity». *Enlightenment and Dissent*, 20, 23–44.
- Hume, David (1932).** *The Letters of David Hume* (Ed. J. Y. T. Greig, 2 Vols.). Clarendon Press.
- Hume, David (1947).** *Dialogues Concerning Natural Religion* (Ed. Norman Kemp Smith). Bobbs–Merrill. Traducción al español: Hume, David (1981). *Diálogos sobre la religión natural* (traducción de Carlos Mellizo). Aguilar.
- Hume, David (1954).** *New Letters of David Hume* (Ed. Raymond Klibansky y Ernest Mossner). Oxford University Press.
- Hume, David (1987).** Of the Immortality of the Soul. En *Essays Moral, Political, Literary* (Ed. Eugene Miller, pp. 590–598). Liberty Fund. Traducción al español: Hume, David (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios* (traducción de Carlos Martín Ramírez). Trotta.
- Hume, David (1999).** *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Ed. Tom Beauchamp). Oxford University Press. Traducción al español: Hume, David (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano* (traducción de Jaime Salas Ortueta). Alianza.
- Hume, David (2007a).** *A Treatise of Human Nature* (ed. David Fate Norton y Mary J. Norton). Oxford University Press. Traducción al español: Hume, David (1981). *Tratado de la naturaleza humana* (traducción de Félix Duque). Orbis.
- Hume, David (2007b).** An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, A Treatise of Human Nature, etc. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained. En *A Treatise of Human Nature* (pp. 407–417). Oxford University Press. Traducción al español: Hume, David (1999). *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* (traducción de José Luis Tasset). Literatura y Ciencia/Montesinos.
- Locke, John (1975).** *An Essay concerning Human Understanding* (Ed. P. H. Nidditch). Clarendon Press.
- McEvoy, John y McGuire, James E. (1975).** God and Nature. *Priestley's Way of Rational Dissent. Historical Studies in the Physical Sciences*, 6, 325–404.
- Mudroch, Vilem (2005).** Joseph Priestley's Eclectic Epistemology. *History of Philosophy Quarterly*, 22(1), 49–71.
- Norton, David Fate y Norton, Mary (1996).** *The David Hume Library*. Edinburgh Bibliographical Society.
- Popkin, Richard (1980).** Joseph Priestley's Criticisms of David Hume's Philosophy. En *The High Road to Pyrronism* (pp. 213–226). Austin Hill Press.
- Priestley, Joseph (1774).** *An Examination of Dr. Reid's Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense; Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth; and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*. J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1777a).** *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*. Pearson and Rollason.
- Priestley, Joseph (1777b).** *The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*. J. Johnson.
- Priestley, Joseph (1780).** *Letters to a Philosophical Unbeliever*. Cruttwell.
- Reid, Thomas (2010).** *Essays on the Active Powers of Man* (Ed. Knud Hakonssen y James Harris). Edinburgh University Press.

- Russell, Paul (1995).** Hume's Treatise and the Clarke–Collins Correspondence. *Hume Studies*, 21(1), 95–116.
- Russell, Paul (2008).** *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism and Irreligion.* Oxford University Press.
- Tapper, Alan (1987).** *Priestley's Metaphysics (tesis inédita de doctorado).* University of Western Australia, Perth.
- Tapper, Alan (2020).** Joseph Priestley and the Argument from Design. *Intellectual History Review*, 30(1), 65–85.
- Wilson, Catherine (2016).** Hume and Vital Materialism. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(5), 1–20.
- Wolf, Lukas (2018).** The analogy of nature (página web). Gröningen Centre for Medieval and Early Modern Thought, Gröningen. <https://www.rug.nl/filosofie/organization/departments/history/gcmemt/blog/the-analogy-of-nature?lang=en>
- Wunderlich, Falk (2020).** Priestley on Materialism and the Essence of God. *Intellectual History Review*, 30(1), 49–64.