

D

avid Hume (1711-1776) viene siendo considerado, justamente, como el representante máximo de la *Enlightment* y el empirismo inglés. Pero no fue solamente esto; y, seguramente, tampoco fueron sus hallazgos gnoseológicos los que le convirtieron en la figura más admirada de su tiempo. "San David de Escocia", como le llamaron sus contemporáneos, quiso ser, desde el inicio mismo de su filosofar, el delador de todo dogmatismo, tanto religioso como político, erigiendo la *tolerancia* como virtud fundamental, sino sólo en el orden social, sino también en el cognitivo. El *Tratado de la naturaleza humana* mantiene a lo largo de sus páginas, vigorosas y frescas, esta tensión crítica y dismitificadora, tan cercana a las inquietudes de nuestra época. La atención universal que hoy merece el *Tratado* contrasta fuertemente, en cambio, con los primeros pasos dados por esta obra "maldita", anónima hasta el año mismo de la muerte de Hume.

La traducción, introducción y notas han sido realizadas por Félix Duque, profesor de Antropología en la Universidad de Valencia. Estudioso de la filosofía crítica y el pensamiento de la Ilustración, ha obtenido en 1974 el Premio "Luis Vives" del C.S.I.C. por su obra *Experiencia como sistema* en torno a...

BIBLIOTECA
Y EL PENSAMIENTO

UNAM - Inst. de Inv. Filosóficas



54019



B1485
.EB
D85

U
22-II

DAVID HUME

tratado de la
naturaleza humana / 2

DAVID HUME

tratado de la naturaleza humana / 2

Dear Sir, is the last correction I shall print
- Black has promised me, that all shall
This Promise he makes by his power
ation. And indeed I consider it as good
a few weeks, my Infirmities have no more
a Brother to me. Adieu, then, my

David Hume

EDICION PREPARADA POR
FELIX DUQUE

MOTIVOS QUE INFLUYEN EN LA VOLUNTAD

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre la pasión. La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda⁹⁶. A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero*: que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo*: que la razón no puede o-

mente con la actitud conciliatoria del final de la sec. VIII en la *Enquiry*: «No pretendo haber librado o alejado de toda objeción a esta teoría de la libertad y de la necesidad. Puedo prever otras objeciones, que proceden de argumentos que aquí no han sido tratados» (ed. esp. cit., pág. 155). Sólo podemos conjeturar las razones que llevaron a Hume a este cambio de actitud entre las dos obras: aparte de los problemas de la teodicea (con los que se ocupa inmediatamente después del pasaje citado), cabe pensar en el vacilante estatuto de la *voluntad*, y en la fragilidad de la identificación necesidad física/necesidad moral.

⁹⁶ Los argumentos son de Clarke. Cf. el excelente estudio de R. D. BROILES: *The moral Phil. of David Hume*, La Haya, 1969². II, B.: «The rationalists».

nerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad.

El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información⁹⁷. Creo que difícilmente podrá afirmarse que la primera especie de razonamiento es por sí sola causa de una acción. Dado que su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo. Es verdad que las matemáticas son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética lo es en casi todo oficio y profesión, pero no es por sí mismas por lo que tienen influencia. La mecánica es el arte de regular los movimientos de los cuerpos *para algún fin-o propósito intencionados*, y la razón de que empleemos la aritmética para determinar las proporciones numéricas está solamente en que, con ella, nos es posible descubrir las proporciones de la influencia y operación de los números. El comerciante desea conocer la suma total de sus cuentas con alguien. ¿Por qué? Porque así podrá saber qué suma, al pagar su deuda e ir al mercado, tendrá los mismos efectos que todos los

⁹⁷ Este es uno de los pocos pasajes del *Tratado* donde se enuncia con toda claridad lo que FLEW ha denominado «The Great Divide» (*Hume's Philosophy of Belief*. Londres, 1969³, capítulo 3): la división entre relaciones de ideas (*relations of ideas*) y cuestiones de hecho (*matters of fact*), *Leitmotiv* de la *Enquiry* (en el *Tratado*, cf. también II, III, 10: *infra*, página 659; y III, I, 1; II, pág. 675). Esta es otra clara muestra de la negligencia expositiva del *Tratado*. La fundamental distinción *epistemológica* aparece formulada en términos explícitos sólo cuando puede ser utilizada para solventar un problema específico. Su empleo en este caso es claro: todos convienen en que los juicios morales nos empujan a la acción; pero los juicios que señalan una verdad o falsedad (analítica o sintética, diríamos hoy) no empujan a la acción; luego nada tienen que ver con los juicios morales.

artículos particulares tomados en conjunto. Por tanto, el razonamiento abstracto o demostrativo no influirá nunca en ninguna de nuestras acciones, sino solamente en cuanto guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos, lo que nos lleva a la segunda operación del entendimiento.

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. Y estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia. Nunca nos concerniría en lo más mínimo el saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descurrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos.

Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción. Esta consecuencia es inevitable. Es imposible que la razón pueda tener este último efecto de impedir la volición sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión; y si tal impulso hubiera

actuado solo, debería haber sido capaz de producir la volición. Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficiencia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un momento. Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas⁹⁸. Como esta opinión puede parecer algo inusual, puede que no esté de más confirmarla mediante algunas otras consideraciones.

⁹⁸ Este es el famoso «slave passage» (cf. nota 114 del libro I). Sobre esta concepción: servidumbre de la razón con respecto a la pasión, gira según KEMP SMITH toda la filosofía humeana (*op. cit.*, «Prefacio»; y págs. 155 y ss.; y en general toda la obra está encaminada a defender esta tesis). Sin embargo, parece más correcta la posición de GLATHE (*op. cit.*, págs. 1-26). Que la razón sea «esclava de las pasiones» no implica que ésa sea su *referencia*, sino sólo que, en el discurso riguroso, el término «razón» debe ser *usado* de esa forma. En otras palabras, que esa esclavitud sea «función» de la razón, no implica que sea la *sola* función: es verdad que «no puede pretender otro oficio», pero sólo cuando está relacionada con las pasiones. De lo contrario, se caería en un absoluto *naturalismo*, difícilmente distinguible del irracionalismo extremado. Con un ejemplo tosco: cuando un matemático está despejando ecuaciones, el objeto de sus operaciones mentales (no los móviles del agente; ello es otra cuestión) no es el de obedecer una pasión, sino el de analizar un complejo algébrico. Lo que Hume parece querer decir (de forma harto ambigua, ciertamente) es que, si pasión y razón se dirigen juntamente hacia un objeto, entonces la razón debe plegarse a las exigencias de la pasión.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación⁹⁹. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto. Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos a que representan.

416 Lo que puede suceder en un primer momento con este asunto, es que, como nada puede ser contrario a la verdad o razón sino aquello que tiene una referencia con ella, y como sólo los juicios de nuestro entendimiento tienen esta referencia, deberá seguirse que las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es tan obvio y natural, solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni con-

⁹⁹ «Existencia original» es un nombre extraño para una pasión (a pesar de la concesión: «modificación de existencia»). Sin embargo, recuérdese que, para Hume, las impresiones sensoriales son dignificadas con el título de *realidades* (I, III, 9; I, pág. 221). Y como las pasiones son impresiones de reflexión, conectadas con las sensoriales, merecen también el título de *existencias*.

denarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso; no hay en esto nada más extraordinario que lo hay en mecánica, cuando vemos que una libra de peso levanta otras cien gracias a lo ventajoso de su situación. En breve, una pasión deberá estar acompañada de algún falso juicio para ser irrazonable; e incluso, para hablar con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio¹⁰⁰.

Las consecuencias de esto son evidentes. Dado que una pasión no puede ser nunca en ningún sentido llamada irrazonable, excepto cuando está basada en una falsa suposición, o cuando elige medios insuficientes para el fin previsto, es imposible que la razón y la pasión puedan nunca oponerse entre sí, ni disputarse el gobierno de la voluntad y las acciones. En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna. Yo puedo desear un fruto por creer que tiene un excelente sabor, pero en cuanto me convenzo del error cesa mi deseo. Puedo realizar ciertos actos como medios para obtener algún bien deseado; pero como la volición de estas acciones es sólo secundaria y se basa en el supuesto de que son causas del efecto previsto, tan pronto como descubro la falsedad de tal supuesto las acciones tienen que hacerse indiferentes.

¹⁰⁰ Con estas fuertes expresiones se prepara el camino para una ética basada en el *sentimiento moral*, y meramente auxiliada por la razón. Cf. III, III, 1 *passim*.

*De la virtud y el vicio en general*³

Sección I

LAS DISTINCIONES MORALES NO SE DERIVAN
DE LA RAZON

A todo razonamiento abstruso le acompaña un inconveniente: puede, en efecto, hacer callar al adversario, pero no convencerle; y además, para que lleguemos a ser conscientes de su fuerza probatoria, necesita del mismo estudio intenso que el que al principio hizo falta para su invención. Cuando dejamos nuestro cuarto de trabajo y nos ocupamos en los quehaceres

³ En realidad, si entendemos por *Ética* (como hoy tiende a hacerse) el análisis descriptivo y reductivo de la valoración de acciones y caracteres, la moral de Hume se encontrará tan sólo en las tres primeras secciones de II, III y en estas dos secciones de III, I. El grueso de la obra (Parte II) debería adscribirse más bien a la Filosofía Política y del Derecho, siguiendo las huellas de obras como el *Leviathan*, de HOBBS, o los *Two Treatises on Civil Government*, de LOCKE. De hecho, ésta es la opinión de A. H. BASSON, para quien la discusión de virtudes y vicios podrá ser interesante psicológicamente, pero sin importancia filosófica (*David Hume*, Harmondsworth, Mssx., 1958, pág. 17), y, sobre todo, de R. D. BROILES, que estudia las secciones citadas y, consecuentemente, denomina su obra *The moral philosophy of David Hume* (La Haya, 1969²). Contra esta opinión (que estimo, en general, correcta) véase PALL S. ARDAL: *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo, 1966. Una cosa es que las pasiones (espec. las indirectas) estén causalmente conectadas con virtudes y vicios, y otra que estos elementos morales (espec. las virtudes artificiales) no tengan una temática propia.

normales de la vida, sus conclusiones parecen desvanecerse, como fantasmas nocturnos ante la aparición de la mañana: nos resulta difícil retener incluso esa convicción que con tanta dificultad habíamos alcanzado⁴. Esto puede advertirse con mayor claridad en el caso de una larga cadena de razonamientos, en la que nos es preciso conservar hasta el final la evidencia de las proposiciones primeras, perdiendo de vista frecuentemente las máximas mejor establecidas, sean de la filosofía o de la vida ordinaria. No me falta, sin embargo, la esperanza de que el presente sistema de filosofía irá adquiriendo nuevas fuerzas según avance, y espero igualmente que nuestros razonamientos acerca de la *moral* confirmen lo ya dicho acerca del *entendimiento* y las *pasiones*. La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás⁵. Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad; y es evidente que esta preocupación deberá hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y consistentes que cuando el asunto nos resulta casi completamente indiferente. Si
456 algo nos afecta, en ningún caso concluimos que se trata de una quimera, y si nuestra pasión se aferra a un lado u otro de alguna cuestión, pensamos naturalmente que esta última se halla dentro de los límites de la comprensión humana, mientras que en otros casos de esta naturaleza abrigamos alguna duda sobre ello. Si no contara con esta ventaja, nunca me habría

⁴ Cf. la conclusión del libro I (I, IV, 7; espec. I, págs. 423 y ss.).

⁵ El interés constante de Hume por problemas morales (o, más exactamente, por lo que hoy denominaríamos cuestiones socio-políticas) se revela con sólo hojear superficialmente cualquiera de sus obras. Sin embargo, quizá resulte exagerada la posición de KEMP SMITH (*The Philos. of David Hume*, Londres, 1931, págs. 12-14, y en muchos otros pasajes), según la cual la moral es el eje central —y la génesis— de toda la filosofía humeana. Sobre el tema remito a mi *Estudio preliminar*. En este pasaje particular (como en la *Advertencia*, cf. nota 2) veo más bien el fuerte anhelo por —dicho crudamente— procurarse lectores.

aventurado a publicar el tercer volumen de una filosofía tan abstrusa, y menos en una época en que la mayoría de los hombres parecen estar de acuerdo en convertir la lectura en una diversión y rechazan todo aquello que exija para ser comprendido de un grado considerable de atención⁶.

Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente a la mente que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación⁷. En ningún caso puede la mente ejercerse en una acción que no pueda ser incluida en el término *percepción*; en consecuencia, dicho término es susceptible de aplicación a los juicios por los que distinguimos el bien y el mal morales, con no menor propiedad que a cualquier otra operación de la mente. Aprobar un determinado carácter, y condenar otro, no consiste sino en tantas otras percepciones diferentes.

Dado que las percepciones se dividen en dos clases: *impresiones e ideas*, esta misma división da lugar al problema con que iniciaremos nuestra presente investigación sobre la moral: *¿Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones?* Con esta pregunta nos separamos inmediatamente de todos los vagos discursos y declamaciones al uso, haciendo que nos limitemos a algo preciso y exacto dentro del presente tema.

⁶ Compárese este desengañado pasaje con aquella frase de la *Introducción* (I, pág. 82) sobre la atención que el público inglés dispensaba a quienes ponían las bases de la nueva ciencia del hombre, y, sobre todo, con la afirmación de que «en estos últimos años en Inglaterra... todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares» (I, IV, 6; I, pág. 408). Entre el pasaje comentado y esta optimista declaración media el desgraciado nacimiento abortivo de los dos primeros libros del *Tratado* (cf. *Autobiografía*, I, página 53 y la correspondiente nota 15).

⁷ Cf. I, II, 6; I, pág. 169 y la correspondiente nota 60.

Quienes afirman que la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta a la misma Divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas, por su yuxtaposición y comparación⁸. Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales en base a la sola razón, o si resulta necesaria la intervención de otros principios para poder realizar dicha distinción.

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica*. Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento. Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias.

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral

⁸ CUDWORTH, PRICE y, sobre todo, CLARKE y WOLLASTON. Confróntese *nota* 96 del libro II.

suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón.

Creo que nadie negará la validez de esa conclusión; y no existe tampoco otro medio de escapar a ella sino negando el principio en que está basada. En tanto se admita que la razón no tiene influencia alguna sobre nuestras pasiones y acciones, es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la sola base de una deducción racional. Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya examine el poder de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.

Sería aburrido repetir ahora todos los argumentos por los que he probado ya * que la razón consiste en algo perfectamente inerte y que nunca puede evitar o producir una acción o afección. Sería fácil recopilar todo lo dicho entonces sobre el tema, pero en esta ocasión me limitaré a recordar uno de los argumentos, que me esforzaré por hacer ahora todavía más concluyente y aplicable al asunto presente.

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones reales de ideas, o con la existencia y los hechos reales. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible,

* Libro II, parte III, sec. 3.

por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón.

Este argumento presenta una doble ventaja para nuestro propósito presente. En efecto, prueba *directamente* que las acciones no derivan de una oposición a ella; y prueba esta misma verdad de un modo más *indirecto* al mostrarnos que, puesto que la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediatamente una acción por condenarla o aprobarla, no podrá ser el origen del bien y el mal morales, que se ha visto tienen esa influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. Por tanto, laudable o censurable no es lo mismo que razonable o irrazonable. El mérito y demérito de las acciones contradice frecuentemente, y a veces domina a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene esa influencia. Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral.

459 Sin embargo, quizá se diga que, aunque no haya ninguna volición o acción que pueda contradecir inmediatamente a la razón, podemos encontrar con todo una contradicción tal en algunos de los acompañantes de la acción, esto es, en sus causas o efectos. La acción puede ser causa de un juicio o ser una pasión, y por medio de un abuso del lenguaje, que la filosofía difícilmente admitirá, esa misma contrariedad puede ser atribuida por esto a la acción. Será ahora conveniente que examinemos hasta qué punto puede ser esta verdad o falsedad la fuente de la moralidad.

Ya se ha señalado⁹ que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo

⁹ Cf. II, III, 3; II, págs. 618 y sigs.

DD's model of action

la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión. Estos son los únicos tipos de juicios que pueden acompañar a nuestras acciones, o que puede decirse que de algún modo las producen. Y es necesario admitir que estos juicios pueden ser muchas veces falsos y erróneos. Una persona puede verse afectada por una pasión al suponer dolor o placer en un objeto que no tiene la menor tendencia a producir ninguna de estas sensaciones, o que las produce al contrario de como se imaginaba. Una persona puede tomar también falsas medidas para alcanzar su fin, y puede dificultar por su conducta estúpida la ejecución de algún proyecto en vez de favorecerlo. Puede pensarse que estos juicios falsos afectan a las pasiones y acciones conectadas con ellos, y puede decirse que las convierten en irrazonables, siguiendo un modo de hablar figurativo e impropio. Pero, aunque se reconozca tal cosa, es fácil darse cuenta de que estos errores están tan lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que comúnmente resultan muy inocentes y no arrojan la menor sombra de culpabilidad sobre la persona que ha sido tan infortunada que ha caído en ellos. Estos errores no van más allá de una equivocación de *hecho*, que por lo general no es considerada por los moralistas como criminal, en cuanto que es totalmente involuntaria. Más tengo que ser compadecido que censurado cuando me equivoco con respecto a la influencia que los objetos tienen de producir daño o placer, o cuando ignoro los medios adecuados para satisfacer mis deseos. Nadie puede considerar tales errores como si constituyeran un defecto de mi carácter moral. Por ejemplo, veo a lo lejos un fruto que en realidad es desagradable, y erróneamente me imagino que debe ser agradable y delicioso. He aquí un error. Escojo ciertos medios para alcanzar esta fruta que no son adecuados para el fin propuesto. He aquí un segundo error. Pero ya no hay posibilidad ninguna de que pueda intervenir un tercero en nuestros razonamientos concernientes a errores. Mi pregunta

es, pues, si un hombre que se halla en esta situación y es culpable de esas dos equivocaciones deberá ser considerado como vicioso y criminal, por inevitables que pudieran resultar dichos errores. ¿O acaso es posible imaginar que tales errores sean la fuente de toda inmoralidad?

Puede que sea conveniente señalar a este respecto que, si las distinciones morales se derivaran de la verdad o falsedad de esos juicios, tendrían que presentarse siempre que realicemos tales juicios, siendo completamente indiferente que el problema se refiera a una manzana o a un reino, que el error sea evitable o inevitable. Pues como se ha supuesto que la esencia misma de la moralidad consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las demás circunstancias son totalmente arbitrarias y no pueden nunca conferir a una acción el carácter de virtuosa o viciosa ni privarla de ese carácter. A este respecto podemos añadir que, dado que este acuerdo o desacuerdo no admite grados, todas las virtudes y vicios tendrían que ser desde luego iguales.

Y si se dijera que, aunque un error de *hecho* no sea criminal, en cambio un error de *derecho* sí lo es frecuentemente y que éste puede ser la fuente de la inmoralidad, replicaría que es imposible que un error de tal índole pueda ser en ningún caso la fuente original de la inmoralidad, en cuanto que presupone lo que es realmente justo e injusto, esto es, una distinción real en la moral, con independencia de estos juicios. Por consiguiente, un error de derecho puede llegar a constituir una inmoralidad, pero sólo de especie secundaria y basada en alguna otra antecedente.

461 Por lo que se refiere a los juicios que son *efectos* de nuestras acciones y que, cuando son falsos, nos proporcionan la ocasión de juzgar las acciones de un modo contrario a la verdad y a la razón, podemos observar que nuestras acciones no producen jamás juicio alguno —sea verdadero o falso— en nosotros, y que es solamente en los demás donde tienen influencia. Es verdad que en numerosas ocasiones una acción puede

dar lugar a que otras personas realicen falsas inferencias, y que si alguien ve a través de una ventana alguna escena lasciva entre la mujer de mi vecino y yo puede ser tan simple que se imagine que ella es realmente mi propia mujer. En este caso mi acción se parece en algo a una mentira o falsedad, con la sola pero fundamental diferencia de que yo no estoy realizando la acción para originar en otra persona un juicio falso, sino para satisfacer mis deseos sensuales y mi pasión. Y aunque mi acción ocasione un juicio falso por accidente y lo falso de sus efectos pueda asignarse mediante una singular y figurada forma de hablar a la acción misma, sigo sin poder encontrar pretexto racional alguno para afirmar que la tendencia a causar un error tal sea un impulso primario o fuente originaria de toda inmoralidad*.

* Cabría pensar que resultaba totalmente superfluo probar tal cosa si un autor ya fallecido (Wollaston)¹⁰, que no ha tenido la buena fortuna de obtener alguna reputación, no hubiera afirmado seriamente que dicha falsedad es el fundamento de toda culpa y fealdad moral. Para descubrir la falacia de su hipótesis nos basta con tener en cuenta que cuando una conclusión falsa resulta inferida de una acción, esto se debe solamente a una oscuridad en los principios naturales, que hace que una causa sea ocultamente detenida en su operación por causas contrarias, haciendo de la conexión entre dos objetos algo incierto y variable. Ahora bien, dado que una similar incertidumbre y variedad de causas sucede también en los objetos naturales, produciendo un error similar en nuestro juicio, si esa tendencia a producir el error fuera la esencia misma del vicio y la inmoralidad, debería seguirse que hasta los objetos inanimados podrían ser viciosos e inmorales.

Es inútil argüir que los objetos inanimados actúan sin libertad ni capacidad de elección, pues como ninguna de estas cosas es necesaria para hacer que una acción produzca en nosotros

¹⁰ WILLIAM WOLLASTON (1659-1724). La afirmación se encuentra en *The Religion of Nature Delineated* (1722), sec. 1. Este apologeta del deísmo sostenía un radical racionalismo moral, lo que implicaría un vaciado de la ética en la lógica. La idea del bien se deduciría de la idea de la verdad. Es más, el bien no sería sino la verdad misma expresada en acciones. Las pintorescas (e incluso jocosas) consecuencias de esta doctrina son vigorosamente descubiertas por el criticismo de Hume.

En suma, es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esta clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la verdad o el vicio. Y por lo que respecta a los juicios

otros una conclusión errónea, tampoco podrán ser en absoluto esenciales a la moralidad, ni tampoco percibir fácilmente cómo en base a este sistema podrían llegar a ser objeto de tal consideración. Si la tendencia a causar error fuera el origen de la inmoralidad, dicha tendencia debería ser en todos los casos inseparable de la inmoralidad.

A esto hay que añadir que si yo hubiera tenido la precaución de cerrar la ventana mientras me entregaba a esas libertades con la esposa del vecino, no habría sido culpable entonces de inmoralidad alguna, porque al ser mi acción totalmente oculta, no habría tenido la menor tendencia a producir una conclusión falsa.

Por la misma razón, el ladrón que roba arrimando la escalera a una ventana, poniendo todo el cuidado imaginable en no causar ruido alguno, no resultaría criminal en absoluto. En efecto, sea descubierto o no, es imposible que pueda dar origen a error alguno: nadie le tomará en esas circunstancias por otra persona distinta a la que realmente es.

Es bien sabido que los bizcos hacen equivocarse fácilmente a los demás, y que nos figuramos que saludan o hablan a una persona cuando en realidad se dirigen a otra. ¿Serán entonces inmorales por esa razón?

Además, es fácil darse cuenta de que en todos los argumentos hay un evidente razonamiento en círculo. La persona que se apodera de los bienes de otro y los utiliza como propios declara en cierto modo que esos bienes son suyos: esta falsedad es el origen de la inmoralidad de la injusticia. Pero ¿es inteligible la propiedad, el derecho o la obligación sin una moralidad antecedente?

El hombre desagradecido para con su benefactor afirma de alguna manera que nunca recibió favor alguno de éste. Pero, ¿de qué manera? ¿No será porque tiene el deber de estar agradecido? Pero esto supone que existe alguna regla antecedente sobre el deber y la moral. ¿Será porque la naturaleza humana es por lo general agradecida y nos lleva a concluir que un hombre que hace daño a alguien no recibió jamás favor alguno de esa persona? Pero la naturaleza humana no

causados por nuestros juicios¹¹, menos aún pueden conferir esas cualidades morales a las acciones, que son sus causas.

Sin embargo, para ser más precisos, y mostrar que esas adecuaciones e inadecuaciones eternas e inmutables de las cosas no pueden ser mantenidas en una filosofía correcta, podemos examinar las siguientes consideraciones.

Si el pensamiento y el entendimiento fueran capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de lo virtuoso y lo vicioso, esto último debería: o encontrarse en alguna relación de objetos, o ser una cuestión de hecho descubierta por nuestro razonamiento. Es evidente la consecuencia; como las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en cuestiones de hecho, si la virtud fuera

es tan generalmente agradecida como para justificar dicha conclusión. Y si lo fuese, ¿es una excepción a una regla general criminal en todos los casos por la sola razón de ser una excepción?

Pero lo que puede bastar para destruir por completo este extravagante sistema está en que con él nos vemos en la misma dificultad para aducir una razón de que la verdad sea virtuosa y la falsedad viciosa que para dar cuenta del mérito o demérito de cualquier otra acción. Admitiré, si queréis, que toda inmoralidad se deriva de esta supuesta falsedad en la acción, siempre que podáis darme alguna razón plausible de por qué tal falsedad es inmoral. Con que consideréis como es debido la materia, os encontraréis en la misma dificultad que al principio.

Este último argumento es sobremanera concluyente, porque si no existe un evidente mérito o demérito unido a esta especie de verdad o falsedad no podrá tener nunca influencia alguna sobre nuestras acciones. ¿Quién pensarla, en efecto, en evitar una acción por el hecho de que otras personas podrían sacar quizá falsas conclusiones de ella? ¿Y quién realizarla nunca una acción con el fin de dar lugar a conclusiones verdaderas?

¹¹ Esta es una clarísima errata, que, aunque no señalada en las ediciones del texto original, ha sido ya indicada por GLATHE: *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley, Cal., 1950 (pág. 90, n. 9). En efecto, debe leerse *nuestras acciones* en lugar de «nuestros juicios».

descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera descubrirla. Ha sido una opinión muy activamente propagada por ciertos filósofos la de que la moralidad es susceptible de demostración¹², y aunque nadie haya sido nunca capaz de dar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se da por supuesto que esa ciencia puede ser llevada a la misma certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deberán consistir en algún tipo de relación, dado que todo el mundo admite que no hay ninguna cuestión de hecho que sea susceptible de demostración. Comencemos, pues, por examinar esta hipótesis e intentemos fijar, si es posible, esas cualidades morales que durante tan largo tiempo han sido objeto de nuestras infructuosas investigaciones. Describamos con precisión las relaciones que constituyen la moralidad y obligación, a fin de poder saber en qué consisten y de qué manera tenemos que juzgarlas.

Si se asegura que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, habrá que limitarse a las *cuatro* únicas relaciones que admiten tal grado de evidencia, y en ese caso se llegará a absurdos de los que nunca se podrá salir. Pues si haces que la esencia misma de la moralidad se encuentre en las relaciones, como no existe ninguna de estas relaciones que no sea aplicable, no sólo a un objeto irracional, sino también a un objeto inanimado, se sigue que aun objetos de tal clase tienen que ser susceptibles de mérito o demérito. *Semejanza, contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número*¹³: todas estas relaciones pertenecen con tanta propiedad a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Por tanto, es incuestionable que la

¹² Aparte de Wollaston, Hume debía tener presente a Locke: *Essay*, III, XI, § 16; IV, III, §§ 18-20.

¹³ Cf. I, III, 1; I, pág. 170.

moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas*.

Y si se afirmase que el sentimiento moral consiste en el descubrimiento de alguna relación distinta de éstas y que cuando incluimos todas las relaciones demostrables bajo cuatro géneros no es completa nuestra enumeración, ya no sabría qué replicar hasta que alguien tuviese la bondad de señalarme esta nueva relación. Es imposible refutar un sistema que hasta el momento jamás se ha explicado. Luchando de este modo en la oscuridad se dan golpes en el aire y se los coloca con frecuencia donde el enemigo no está presente.

Por tanto, tendré que conformarme de momento con exigir a todo el que desee tomar parte en la dilucidación de este sistema las dos condiciones siguientes. *Primera*: dado que el bien y el mal morales pertenecen tan sólo a las acciones de la mente y se derivan de nuestra situación con los objetos externos, las relaciones de que surjan estas distinciones morales de-

* Como prueba de lo confuso que resulta por lo común nuestro modo de pensar en este asunto, podemos observar que, quienes aseguran que la moralidad es demostrable, no dicen que la moralidad se encuentre en las relaciones y que las relaciones sean distinguibles por la razón. Estas personas dicen únicamente que la razón puede descubrir que una acción determinada, en determinadas relaciones, es virtuosa, y que tal otra es viciosa. Parece como si pensaran que les bastaba con poder colocar la palabra relación en la proposición, sin hacerse mayor problema de si venía a cuento o no. Sin embargo, yo creo que el argumento está claro. La razón demostrativa descubre únicamente relaciones. Pero, según la hipótesis, esa razón descubre también el vicio y la virtud. Luego esas cualidades morales deben ser relaciones. Cuando en una situación cualquiera censuramos una acción, todo el objeto complejo de acción y situación deberá formar ciertas relaciones, en las que consiste la esencia del vicio. De otra manera no resulta inteligible la hipótesis. Pues ¿qué es lo que la razón descubre cuando juzga viciosa una acción? ¿Descubre una relación o una cuestión de hecho? No cabe eludir estas preguntas, que son decisivas.

465 |berán establecerse únicamente entre acciones internas y objetos externos, y no deberán ser aplicables, ni a acciones internas comparadas entre sí, ni a objetos externos situados en oposición a otros objetos externos. Como se supone, en efecto, que la moralidad acompaña a ciertas relaciones, si estas relaciones pertenecieran a acciones internas consideradas de modo aislado, se seguiría que podríamos ser reos de crímenes en nosotros mismos, con independencia de nuestra situación con el resto del universo. Y, de manera similar, si estas relaciones morales pudieran ser aplicadas a objetos externos, se seguiría que hasta a los seres inanimados se les podría imputar belleza o fealdad morales. Ahora bien, parece difícil imaginar que sea posible descubrir una relación entre nuestras pasiones, voliciones y acciones, comparadas con los objetos externos, que no pueda pertenecer a estas pasiones y voliciones o a estos objetos externos, comparados *entre sí*, dentro de cada grupo.

Pero aún más difícil de cumplir será la *segunda* condición requerida para justificar este sistema. De acuerdo con los principios de quienes mantienen una diferencia racional y abstracta entre el bien y el mal morales, y una natural adecuación de las cosas, no solamente se supone que, siendo eternas e inmutables estas relaciones, son las mismas al ser consideradas por cualquier criatura racional, sino que también sus *efectos* son —según la suposición— necesariamente los mismos; y de aquí se concluye que esas relaciones no sólo no tienen menor influencia, sino que su influencia es más bien mayor en dirigir la voluntad de la divinidad que en gobernar lo racional y virtuoso de nuestra propia especie. Estos dos extremos son evidentemente distintos. Una cosa es conocer la virtud, y otra, conformar la voluntad a ella. Por tanto, para probar que las medidas de lo justo y lo injusto son leyes eternas y *obligatorias* para toda mente racional, no es suficiente exponer las relaciones en que están basadas: tenemos que mostrar también la conexión en-

466 |tre la relación y la voluntad, y probar que esta conexión es de tal modo necesaria que debe manifestarse y ejercer su influencia en toda mente bien intencionada, a pesar de que en otros aspectos la diferencia entre estas mentes sea inmensa e infinita. Ahora bien, aparte de haber probado ya que, aun en la naturaleza humana, resulta imposible que una relación pueda por sí sola producir cualquier acción, aparte de esto, digo, se ha mostrado al tratar del entendimiento que no existe conexión de causa y efecto— tal como se ha supuesto que ésta era— que pueda descubrirse de otro modo que por la experiencia, y de la que podamos pretender tener la menor certeza por la simple contemplación de los objetos. Considerados en sí mismos, todos los seres del universo se manifiestan totalmente desligados e independientes unos de otros¹⁴. Sólo por experiencia llegamos a conocer su influencia y conexión, sin que podamos en ningún caso extender esta influencia más allá de la experiencia.

De esta forma resulta imposible cumplir la *primera* condición, exigida al sistema que defiende la existencia de medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto, dado que es imposible mostrar las relaciones en que pudiera estar basada dicha distinción. Y es igualmente imposible cumplir la *segunda* condición, dado que no podemos probar *a priori* que si estas relaciones existieran y fueran percibidas en la realidad tendrían que ser forzosas y obligatorias.

Pero con el fin de que estas reflexiones generales sean más claras y convincentes, podemos ilustrarlas mediante casos concretos en los que este carácter de bien o de mal moral resulta universalmente reconocido. El más horrendo y antinatural de los crímenes que un ser humano pueda ser capaz de cometer es el de la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los

¹⁴ Esta afirmación es consecuencia del fundamental «principio de atomismo psicológico»: lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable. Cf. I, I; I, I, pág 108 y la correspondiente *nota* 23.

padres. Y cuando se trata de los casos extremos de heridas o muerte, esto lo reconoce todo el mundo, tanto filósofos como gente corriente. Sólo entre los filósofos surge el problema de si la culpa o fealdad moral de esta acción se descubrirá mediante un razonamiento demostrativo o si se experimentará gracias a un sentido interno y por medio de algún sentimiento ocasionado de modo natural al reflexionar sobre esa acción. Y fácilmente se verá que si nos es posible mostrar las mismas relaciones en otros objetos sin que les acompañe noción alguna de culpa o maldad, la solución del problema invalida la primera opinión. La razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si 467 unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse evidentemente que este carácter no puede descubrirse meramente por la razón. Para probar esto elijamos como ejemplo cualquier objeto inanimado: sean un roble o un olmo. Supongamos ahora que la caída de las semillas sea causa de que brote un nuevo vástago, y que éste, al ir creciendo gradualmente, acabe sobrepasando y destruyendo al árbol padre. Me pregunto si falta en este ejemplo alguna relación que sea posible descubrir en el caso de parricidio o ingratitud. ¿No es acaso uno de los árboles causa de la existencia del otro? ¿Y no es este último causa de la destrucción del primero, de la misma forma que puede un hijo asesinar a sus padres? No basta con responder que en este caso de parricidio la voluntad no da lugar a relaciones *diferentes*, sino que es únicamente la causa de que se ha derivado la acción, y, en consecuencia, produce las *mismas* relaciones que —en base a otros principios— se han manifestado en el roble o el olmo. Es la voluntad o poder de elección lo que lleva a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que llevan al vástago a destruir el roble del que nació. Por tanto, unas mismas relaciones tienen aquí causas distintas, pero las relaciones siguen siendo las mismas,

y como su descubrimiento no viene acompañado en ninguno de los dos casos por una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no se debe a dicho descubrimiento¹⁵.

Pero tomemos un ejemplo aún más apropiado: me gustaría preguntar por qué el incesto es algo considerado como criminal en la especie humana, cuando exactamente la misma acción y las mismas relaciones en los animales no presentan la menor depravación ni fealdad morales. Si se replicara que tal acción es inocente en los animales porque éstos no poseen suficiente inteligencia para descubrir la vileza de la acción, mientras que en el hombre se convierte instantáneamente en una acción criminal porque él sí está dotado con esa facultad, que le *debe* limitar a lo que es su deber; si se dijera tal cosa, replicaría que esto es evidentemente argüir en círculo. En efecto, antes de que la razón pueda percibir esa vileza, deberá existir esa misma vileza, y, en consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón; y por esto es, más propiamente, objeto de estas decisiones en vez de efecto suyo. De acuerdo entonces con este sistema, todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad —es decir, todo animal— tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos o censuramos a las criaturas humanas. La única diferencia estaría en que nuestra superior razón puede servirnos para descubrir el vicio o la virtud, aumentando así la censura o alabanza, pero este descubrimiento supone aún en estas distinciones morales un ser sepa-

¹⁵ Aunque el argumento puede tener toda su fuerza contra los intelectualistas (que es lo que Hume se propone aquí), cabe lamentar que no se haya distinguido entre *motivo* y *razón* para realizar una acción («razón»: cadena de causas y efectos). Y, dentro de motivo, cabría también distinguir entre *móvil* (motivo inductor) y *justificación*. Parece que quizá podría haberse subrayado con más fuerza que «las explicaciones motivadas no son explicaciones causales, sino más bien la subsunción de la acción bajo una determinada proposición de tipo legal» (BROILES: *op. cit.*, pág. 64).

rado: un ser que depende sólo de la voluntad y del apetito, y que tanto en el pensamiento como en la realidad tendría que poder considerarse como algo distinto de la razón. Los animales son susceptibles de tener las mismas relaciones entre sí que la especie humana, y, por consiguiente, deberían ser también susceptibles de la misma moralidad en el caso de que la esencia moral consistiera en estas relaciones. El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos. Este argumento merece tenerse en cuenta, ya que, en mi opinión, resulta totalmente concluyente.

No sólo prueba este razonamiento que la moralidad no consiste en relaciones —objeto de la ciencia—, sino que, si se examina con cuidado, probará con igual certeza que tampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento. Esta es la *segunda* parte de nuestra argumentación, y si logramos que resulte evidente, podremos concluir que la moralidad no es objeto de razón. Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de des-

aprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón¹⁶. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas, aunque —igual que el otro descubrimiento en física— tenga poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento.

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor

¹⁶ Adviértase el paralelismo con la doctrina de la *belief* en la causalidad. También allí es un *sentimiento* («feeling») surgido por la contemplación de una conjunción constante de hechos (cf. I, III, 14 *passim*). Quien mejor ha sabido destacar este paralelismo es KEMP SMITH (*op. cit.*, espec. páginas 143-147).

470 importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón¹⁷.

¹⁷ Este es el celebre *is-ought passage*, a quien antinaturalistas y emotivistas actuales han concedido tanta importancia. Por citar solamente algunos trabajos sobre el tema, véase A. C. MACINTYRE: «Hume on 'Is' and 'Ought'», *Philosophical Review*, LXVIII (1959), págs. 451-468; R. F. ATKINSON: «Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre», *Phil. Review*, XXXVII (1962), págs. 148-152. La controversia está recogida en el colectivo, editado por HUDSON: *The Is-Ought Question*, Londres, 1969. Y por último, pero no menor, J. MUGUERZA: «'Es' y 'debe'». En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Homenaje a Aranguren. Teoría y Sociedad*, Barcelona, 1970, págs. 141-175. La interpretación «standard» del pasaje es la antinaturalista: de aserciones factuales no podemos deducir aserciones morales. Sin embargo, si esto debiera ser tomado en sentido estricto, casi toda la moral de Hume contradiría sus propias posiciones en este pasaje (así, por ejemplo, en el «slave passage» (II, III, 3; II, pág. 617 y la correspondiente nota 98); la obligatoriedad de las promesas (III, II, 5; *infra*, pág. 751), y, en general, el problema básico del paso de la obligación natural a la moral por mediación de la simpatía). MACINTYRE critica acertadamente la interpretación «standard» arguyendo que «decir que debemos hacer algo es decir que existe una regla comúnmente aceptada, y la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión tal, que en él se encuentra nuestro común interés» (*op. cit.*, pág. 461). Pero si Hume no es «naturalista» (en el sentido de «deductivista» del mundo fáctico al moral), tampoco aceptaría una independiente «lógica deontica». El ámbito del ser y el del valor se encuentran conectados por medio de un *sentimiento*: sin embargo, ninguno de estos mundos es «traducible» en el otro por medios racionales. En este sentido puede decirse que

Sección II

LAS DISTINCIONES MORALES SE DERIVAN DE UN SENTIMIENTO MORAL

El curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones; y como todas nuestras percepciones, sean impresiones, o ideas, la exclusión de las unas constituye un convincente argumento en favor de las otras. La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa.

El problema siguiente es: ¿de qué naturaleza son estas impresiones y de qué modo actúan sobre nosotros? No nos es posible tener dudas a este respecto por mucho tiempo. Es preciso reconocer, en efecto, que la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable. La experiencia de cada momento nos convence de ello. No

«la operancia de la observación de Hume en la filosofía contemporánea es de envergadura difícilmente obvia. En cierto modo podría incluso utilizarse para trazar una línea de demarcación en la ética del siglo xx: entre quienes, como Scheler, buscan una dignidad ontológica especial para los valores, a los que alojan en un mundo platónico-trascendente sólo accesible por vía intuitiva, y quienes —desde Carnap, Stevenson o Ayer a R. M. Hare y otros herederos del último Wittgenstein— reducen la ética a meta-ética (o análisis del lenguaje moral) y se mantienen, a un tiempo, dentro de la más estricta observancia *antinaturalista*» (ANTONI DOMENECH: «Teoría, crítica y práctica», *Sistema*, 7 (1974), pág. 55).

471 existe espectáculo tan hermoso como el de una acción noble y generosa, ni otro que nos cause mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal. No hay placer comparable a la satisfacción que nos proporciona la compañía de aquellos a quienes amamos y apreciamos, de igual modo que no hay tampoco mayor castigo que el verse obligado a vivir con quienes odiamos o despreciamos. Una buena comedia o novela puede ofrecernos ejemplos de este placer proporcionado por la virtud, igual que del dolor producido por el vicio.

Ahora bien, dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un particular dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiado o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración¹⁸. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud

¹⁸ La adscripción humeana a los *sentimentalistas* es evidente en estos pasajes. Cf. SHAFESBURY: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (*British Moralists*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1897, I, pág. 7): «Dado que es meramente por *afeción* por lo que una criatura es considerada buena o mala, *natural* o *no-natural*, nuestra tarea consistirá en examinar qué son las *afecciones buenas y naturales* y qué las *malas y no-naturales*.» Y, sobre todo, HUTCHESON: *Illustrations upon the Moral Sense*, pág. 243: «La aprobación es meramente una percepción que surge sin volición o elección previa a causa de un placer concomitante.» Sobre la influencia, al respecto, de Hutcheson en Hume, véase KEMP SMITH: *op. cit.*, págs. 29-36.

de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan.

Al sistema que establece las medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto le hice antes la objeción de que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relación alguna que no se encuentre también en los objetos externos, por lo que, si la moralidad acompañase siempre a estas relaciones, también la materia inanimada sería susceptible de virtud o vicio. Sin embargo, ahora puede objetarse análogamente al presente sistema que si la virtud y el vicio vienen determinados por el placer y el dolor, entonces esas cualidades tendrán que surgir en todos los casos de las sensaciones, de modo que cualquier objeto —animado o inanimado, racional o irracional— podría llegar a ser moralmente bueno o malo por el solo hecho de poder producir satisfacción o malestar. Sin embargo, aunque esta objeción parezca ser de la misma clase que la anterior, no tiene en absoluto la misma fuerza. En primer lugar, porque es evidente que bajo el término placer comprendemos sensaciones muy distintas unas de otras y que guardan entre sí únicamente la lejana semejanza necesaria para poder ser expresadas por el mismo término abstracto. Lo mismo produce placer una buena composición musical que una botella de buen vino: más aún, la bondad de ambas cosas viene determinada simplemente por el placer que proporcionan. ¿Diríamos por ello, sin embargo, que el vino es armonioso o que la música sabe bien? De igual manera, lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o sentimientos de una persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y

es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar. Las buenas cualidades del enemigo nos resultan nocivas, y pueden, sin embargo, seguir mereciendo nuestro aprecio y respeto. Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo¹⁹. Es verdad que los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros. Así, nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza. Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones. De modo análogo, aunque sea verdad que una voz de timbre musical no es sino algo que proporciona naturalmente un *determinado* tipo de placer, nos resulta, sin embargo, difícil notar que la voz de un enemigo es agradable o admitir que es musical. En cambio, una persona de fino oído y con dominio de sí misma puede separar esos sentimientos y elogiar aquello que lo merece.

473 En *segundo* lugar podemos recordar ahora el precedente sistema acerca de las pasiones, con el fin de

¹⁹ Hume escapa así a la doctrina del egoísmo radical (en el *De Cives*, de HOBBS), anticipando de este modo las doctrinas, formuladas con más precisión, de ADAM SMITH (la teoría del *impartial spectator*) en su *The Theory of Moral Sentiments*. La diferencia entre ambos pensadores se encuentra en el énfasis que da Smith al «ponerse en el lugar de alguien» para explicar nuestra simpatía hacia otra persona agente. También Hume alude de pasada a ello (véase *infra*, pág. 700), pero insiste más en que son los sentimientos de orgullo o humildad que vemos surgir en nosotros (o en la persona juzgada) como resultado de la aprobación o desaprobación de los demás. Sobre el tema, ARDAL: *op. cit.*, cap. 6 *passim*, y LAIRD: *Hume's Philos. of Human Nature*, Hamden, Conn., 1967², pág. 220.

poner de relieve una diferencia aún más notable entre nuestros dolores y placeres. Las pasiones de orgullo y humildad, de amor y odio, se producen cuando se nos presenta algo que guarda relación con el objeto de la pasión y que a la vez produce por separado una sensación de la pasión. Pero la virtud y el vicio están acompañados por estas circunstancias: tienen que estar necesariamente situados o en nosotros mismos o en otros, así como excitar placer o desagrado; por tanto, deben originar una de las cuatro pasiones antes mencionadas. Lo que distingue a la virtud y el vicio del placer o dolor procedente de objetos inanimados consiste en que, a menudo, no están relacionados con nosotros. Este es, posiblemente, el efecto más notable que la virtud y el vicio tienen sobre la mente humana.

Puede ahora preguntarse *en general*, y con respecto a este placer o dolor distintivo del bien y del mal morales, *de qué principios se deriva y a qué se debe su manifestación en la mente humana*. A esto respondo: *primero*, que es absurdo imaginar que estos sentimientos hayan sido producidos en cada caso particular por una cualidad *original* y una constitución *primaria*; en efecto, dado que el número de nuestros deberes es de algún modo infinito, resulta imposible que nuestros instintos originales se extiendan a cada uno de ellos, y que desde nuestra primera infancia hayan impreso en la mente humana toda esa multitud de preceptos contenidos en el más completo sistema de ética. Tal modo de proceder no se aviene con las máximas que habitualmente rigen la actuación de la naturaleza, en donde unos pocos principios producen la inmensa variedad que observamos en el universo, y conducen todas las cosas del modo más sencillo y simple. Por tanto, es necesario reducir el número de esos impulsos primarios encontrando principios más generales que sean la base de todas nuestras nociones morales.

Pero en *segundo* término cabría preguntarse si es en la *naturaleza* donde debemos buscar estos principios o si hay que suponerles algún otro origen. A esto