

De la voluntad y las pasiones directas

Sección I

LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD ⁸⁴

Pasamos ahora a explicar las pasiones *directas*, o impresiones surgidas inmediatamente del bien o el mal, del dolor o el placer. De esta clase son *el deseo y la aversión, la tristeza y la alegría, la esperanza y el miedo*.

De todos los efectos inmediatos producidos por el dolor y el placer no hay ninguno más notable que la VOLUNTAD; y aunque en rigor no pueda ser incluida entre las pasiones, dado que el completo entendimiento de su naturaleza y propiedades resulta necesario para explicar aquellas pasiones, deberá ser ahora objeto de nuestra investigación. Debe advertirse que por *voluntad* no entiendo otra cosa que *la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*. ⁸⁵

⁸⁴ Sobre el tema puede encontrarse un estudio más cuidado y detallado en la *Enquiry*, sec. VIII.

⁸⁵ Salvo la consideración de la voluntad como *impresión*, y no como facultad (cf. nota 41), la llamada «descripción» tiene resonancias claramente *racionalistas* (véase la repetición de los términos: *conscious of y knowing*), lo que no deja de ser extraño en el sistema general de Hume (cf. *infra*, página 616: «la sola razón no puede dar origen a la *volición*»). Compárese con la definición clásica de *appetitus qui-*

Como en el caso de las impresiones de orgullo y humildad, amor y odio, resulta imposible definir esta impresión, e innecesario describirla más ampliamente; por esta razón, prescindimos de todas esas definiciones y distinciones con que los filósofos tienden más a embrollar el asunto que a dilucidarlo. Por el contrario, para entrar desde el primer momento en materia, examinare esa cuestión disputada durante tan largo tiempo, relativa a la libertad y la necesidad, que se presenta de modo tan natural al estudiar la voluntad.

Se admite universalmente que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que ni en la comunicación de su movimiento, ni en su atracción y cohesión mutua existe el menor rasgo de indiferencia o libertad. Todo objeto está determinado de un modo absoluto en un cierto grado y dirección de movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve, como de convertirse en un ángel, un espíritu o cualquier sustancia superior. Por tanto, las acciones de la materia tienen que ser consideradas como ejemplo de acciones necesarias, y todo lo que en este respecto se encuentre al mismo nivel que la materia deberá considerarse como necesario. A fin de poder conocer si esto sucede con las acciones de la mente, comencaremos por examinar las cualidades de la materia, considerando en qué se fundamenta la idea de necesidad de sus operaciones, y por qué inferimos que un cuerpo o acción es causa infalible de otro.

Ya se ha señalado que no existe un solo caso en que pueda descubrirse la conexión última de los objetos, ni mediante nuestros sentidos ni por la razón, y que nunca podremos penetrar tan profundamente en la esencia y composición de los cuerpos como para

dum rationalis (*Summa theol.* 1-2, q. 8, a. 6, ad 1). En cualquier caso, el estatuto de la voluntad en Hume no es claro: por considerarse impresión simple (de reflexión), debería tratarse de una *pasión* (y de hecho se habla de ella como de una pasión directa: II, III, 9; *infra*, pág. 646). Sin embargo, se dice que tanto las pasiones apacibles como algunas volutas tienen «gran influencia sobre dicha facultad» (*on that faculty*) (II, III, 3; *infra*, pág. 621).

percibir el principio de que depende su influencia mutua. Con lo único que estamos familiarizados es con su unión constante, y es de esta constante unión de donde surge la necesidad. Si los objetos no tuvieran entre sí una conexión uniforme y regular, jamás llegaríamos a idea alguna de causa y efecto. Y, después de todo, hasta la necesidad incluida en esa idea no es sino una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, así como a inferir la existencia del uno a partir de la del otro. Hay aquí, pues, dos puntos que debemos considerar como esenciales para la necesidad: la unión constante y la *inferencia* de la mente; dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad⁸⁰. Como las acciones de la materia no tienen otra necesidad que la derivada de estas dos circunstancias, y no se debe a intuición alguna de la esencia de los cuerpos el que descubramos su conexión, mientras la unión y la inferencia continúan existiendo ninguna falta de intuición⁸¹ suprimirá nunca la necesidad. Es la observación de la unión lo que produce la inferencia, y por esto deberá considerarse suficiente que nos permitamos a probar la existencia de una constante unión en esas acciones para establecer la inferencia, y también la necesidad de las acciones de la mente. Sin embargo, y a fin de conferir mayor fuerza a mi razonamiento, examinaré esos dos puntos por separado, y probaré primero por experiencia que nuestras acciones tienen una unión constante con nuestros motivos, carácter y circunstancias, antes de pasar a considerar las inferencias que de ello obtenemos.

Nos bastará a este respecto con una panorámica ligera y general del curso común de los quehaceres humanos. No existe ángulo alguno de observación por el que podamos cerciorarnos de este principio.

⁸⁰ Cf. I, III, 14: «De la idea de conexión necesaria», *passim*.

⁸¹ *Intuición*. No tiene el sentido de intuición sensible, sino el de comprensión íntima de la esencia de algo. Recuérdese la *Wesensschau* de los fenomenólogos.

Podremos discernir la misma uniformidad y regularidad en la actuación de los principios naturales lo mismo si consideramos a los hombres según la diferencia de sexos o según la edad, gobierno, condición o modo de educación. Causas similares siguen produciendo efectos similares, igual que sucede en la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza.

Hay diferentes árboles, que regularmente producen frutos y cuyo sabor es diferente del de los otros; habrá que admitir esta regularidad como ejemplo de necesidad y causalidad en los cuerpos externos. ¿Pero acaso son los productos de *Guyena* y de la *Champaña* más regularmente diferentes que los sentimientos, acciones y pasiones de los dos sexos, cuando en uno de ellos se distinguen por su fuerza y madurez, y en el otro por su delicadeza y suavidad?

¿Son los cambios de nuestro cuerpo desde la infancia a la vejez más regulares y ciertos que los de nuestra mente y conducta? ¿Acaso por esperar que un niño de cuatro años levante un peso de trescientas libras será alguien más ridículo que quien espere de otro niño de la misma edad un razonamiento filosófico o una acción bien planeada?

Debemos ciertamente admitir que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea cual fuere la dificultad que podamos encontrar en explicarlos. Y por similar razón tendremos que admitir que la sociedad humana se basa en principios similares; además, en este último caso nuestra razón es incluso más poderosa que en el primero, porque no sólo observamos que los hombres buscan *siempre* la compañía de los demás, sino que podemos también explicar los principios en que se basa esta inclinación universal. ¿Acaso es más seguro que dos placas de mármol se acoplarán que el que dos salvajes de distinto sexo copularán? Se engendrarán por esta copulación los hijos con más uniformidad que el cuidado que tendrán sus padres por su seguridad y conservación? Y después de haber

Llegado gracias a los cuidados de sus padres a la edad en que se les deja libres, ¿serán los inconvenientes que acompañan a su separación más ciertos que su previsión de estos inconvenientes y su cuidado para evitarlos mediante una estrecha unión y asociación?

La piel, los poros, los músculos y nervios de un jornalero son distintos de los de un hombre de calidad; del mismo modo lo son sus sentimientos, acciones y maneras ⁸⁸. Las diferentes posiciones sociales influyen en la estructura total de la vida, externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, por hacerlo uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad, ni asociarse sin gobierno. El gobierno establece la diferencia en la propiedad, ordenando así las diferentes clases de hombres, lo que a su vez ocasiona la industria, el comercio, las manufacturas, el derecho, la guerra, las ligas y alianzas, los viajes, la navegación, las ciudades, los barcos, los puertos y todas las demás acciones y objetos que producen una tal diversidad y, al mismo tiempo, mantienen una tal uniformidad en la vida humana ⁸⁹.

Si un viajero regresara de un país lejano, y nos dijese que había visto un clima en los cincuenta grados de latitud norte, donde todos los frutos maduran y alcanzan su sazón en invierno y se secan en verano, de la misma manera que en *Inglaterra* se producen y secan en las estaciones contrarias, encontraría pocas personas tan crédulas que le prestasen fe. Me inclino a pensar que tampoco encontraría mucho crédito el viajero que nos hablase de un pueblo que tuviera exactamente el mismo carácter que el de la *República de Platón*, por una parte, o el de *Leviatán* de *Hobbes*, por otra. Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay

⁸⁸ Sobre la posición ideológica y política de Hume, véase *nota 27 de la Autobiografía, y supra, nota 55.*

⁸⁹ El tema está estudiado con mayor detalle en la parte II del libro III (espec. sec. 7).

403 en las operaciones del sol o del clima. Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que existe un carácter común a la especie humana. El conocimiento de estos caracteres está basado en la observación de la uniformidad en las acciones que fluyen de ellos, y de esta uniformidad se forma la esencia misma de la necesidad.

Solamente veo un modo de eludir este argumento: negar la uniformidad de las acciones humanas, que es el principio en que se funda. En tanto que las acciones tengan una unión y conexión constantes con la situación y carácter del agente, por mucho que de palabra podamos negarnos a reconocer la necesidad, tendremos en realidad que admitir la cosa. Pero quizá haya alguien que pueda encontrar un pretexto para negar esta unión y conexión regular. ¿Qué hay, en efecto, más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué otra criatura se aparta más ampliamente, no ya de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un instante es suficiente para hacer pasar a un hombre de un extremo a otro, y para que subvierta lo que tanto esfuerzo y trabajo cuesta establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana, irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra.

A esto replico que al juzgar las acciones de los hombres deberemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos sobre los objetos externos. Cuando dos fenómenos se hallan en constante e invariable conjunción mutua, adquieran una conexión tal en la imaginación que ésta pasa del uno al otro sin la menor duda ni vacilación. Pero por debajo de esto existen muchos grados inferiores de evidencia y probabilidad; tampoco refuta todo nuestro razonamiento un experimento aislado. La mente sopesa los experimentos en contra, y, deduciendo el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia restante; y aunque haya el mismo número de experimentos en contra que a

favor, no por ello hacemos desaparecer las nociones de causa y necesidad, sino que suponemos que esta oposición habitual se debe a la actuación de causas contrarias y ocultas, y concluimos que el azar o indiferencia está sólo en nuestro juicio, por nuestro imperfecto conocimiento, y no en las cosas mismas, que en todo momento son idénticamente necesarias, aunque no se manifiesten idénticamente constantes o ciertas⁹⁰. No existe unión que pueda ser más constante y cierta que la que algunas acciones muestran con algunos motivos y caracteres; y si hay casos en que la unión no es segura, no ocurre otra cosa en las operaciones de los cuerpos, de modo que no podemos concluir nada de la irregularidad primera que no se deduzca también de la otra.

Se admite comúnmente que los locos no tienen libertad. Sin embargo, a juzgar por sus acciones, éstas muestran menos regularidad y constancia que las acciones de los cuerdos, y en consecuencia están más alejadas de la necesidad. Por tanto nuestra forma de pensar es en este punto absolutamente inconsistente, pero resulta una consecuencia natural de esas ideas confusas y términos no bien definidos que tan corrientemente utilizamos en nuestros razonamientos, y especialmente en este tema.

Debemos mostrar, ahora, que así como la *unión* entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza, así la influencia de dicha unión sobre el entendimiento es también la misma, al *determinarnos* a inferir la existencia de las unas de la de los otros. Si esto es así, no habrá circunstancia conocida e interviniente en la conexión y producción de las acciones de la materia que no pueda encontrarse en todas las operaciones de la mente, y por consiguiente no podremos, sin un absurdo manifiesto, atribuir necesidad a las unas y negársela a las otras.

⁹⁰ Sobre el azar como «causa oculta», y el determinismo metodológico humeano, cf. I, III, 11 y 12. También nuestra nota 13 del libro I.

No existe filósofo al que ese fantástico sistema de la libertad haya sorbido el juicio de tal modo que no reconozca la fuerza de la *evidencia moral*, y que tanto en la teoría como en la práctica no se gule por ella, aceptándola como razonable fundamento. Ahora bien, la evidencia moral no es sino una conclusión referente a las acciones de los hombres y derivada de la consideración de sus motivos, carácter y situación. De este modo, cuando vemos ciertos caracteres y figuras descriptos sobre el papel deducimos que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos: la muerte de *César*, el triunfo de *Augusto* o la crueldad de *Nerón*; y, recordando muchos otros testimonios coincidentes, sacamos en conclusión que aquellos hechos existieron realmente, y que tan gran número de hombres, a los que no guiaba interés alguno en ello, no podrían conspirar para engañarnos, especialmente porque si lo hubieran intentado hablarían tenido que exponerse a la burla de sus contemporáneos, en una época en que aquellos hechos estaban confirmados por ser recientes y universalmente conocidos. El mismo tipo de razonamiento es válido en política, guerra, comercio o economía, y de hecho está imbricado de tal modo en la vida humana, que no hay posibilidad de actuar o subsistir ni siquiera un instante sin recurrir a él. El príncipe que impone un impuesto a sus súbditos espera verse obedecido. El general que conduce un ejército cuenta con un cierto grado de valor por parte de éste. El comerciante confía en la lealtad y pericia de su agente o delegado. El hombre que da orden de que se le sirva la cena no duda de la obediencia de sus criados. En pocas palabras, como no hay nada que nos toque más de cerca que nuestras propias acciones y las de los demás, la mayoría de nuestros razonamientos se emplean en juicios referentes a ellas. Sostengo que todo el que razone de este modo tendrá que creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad, y que si niega tal cosa no sabe lo que dice.

Considerados en sí mismos, todos esos objetos a los que denominamos *causa* al uno y *efecto* al otro son tan distintos e independientes entre sí como otras dos cosas cualesquiera de la naturaleza, de modo que ni siquiera por el más cuidadoso examen podremos inferir nunca la existencia del uno de la del otro. Sólo por la experiencia y por la observación de su unión constante somos capaces de hacer esa inferencia y, además, la inferencia misma no es otra cosa que el efecto de la costumbre sobre la imaginación. No podemos conformarnos ahora con decir que la idea de causa y efecto surge de objetos constantemente unidos; tenemos que afirmar que esa idea es exactamente la misma cosa que la idea de estos objetos, y que la *conexión necesaria* no se descubre por una conclusión del entendimiento, sino que es simplemente una percepción de la mente. Por consiguiente, allí donde observemos la misma unión, y esta unión actúe de la misma forma sobre la creencia y la opinión, tendremos la idea de causa y de necesidad, aunque quizá podamos evitar el uso de estas expresiones. En todos los casos pasados que hemos podido observar, el movimiento de un cuerpo es seguido, al chocar con otro, por el movimiento de este último. A la mente le resulta imposible ir más allá. A partir de esta unión constante, la mente se *forma* la idea de causa y efecto, y mediante esa influencia *siente* la necesidad. Y como en aquello que denominamos evidencia moral existe la misma constancia y la misma influencia, ya no me haré más cuestión de ello. Si algo queda, no podrá ser más que una disputa sobre palabras.

De hecho, si advertimos de qué forma tan adecuada se refrendan entre sí la evidencia *natural* y la *moral*, y cómo en lo referente a ellas nos formamos una sola cadena de argumentos, no podremos sentir ya reparo alguno en admitir que ambas son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. El prisionero que no tiene ni dinero ni alguien que se interese por él, descubre la imposibilidad de escapar a causa tanto de la obstinación de su carcelero

Sección II

CONTINUACION DEL MISMO ASUNTO

como de los muros y rejas que le rodean. Y en todos sus intentos por alcanzar la libertad, antes prefiere romper la piedra y el hierro de éstos que torcer la inflexible naturaleza de aquél. Y si este mismo principio es conducido al patíbulo, prevé su muerte con igual certeza por la constancia y fidelidad de sus guardianes que por la acción del hacha o de la rueda. Su mente pasa por una cierta serie de ideas: la negativa de los soldados a dejarle escapar, la acción del verdugo, la separación de la cabeza del tronco, la efusión de sangre, los movimientos convulsivos y la muerte. Esta es una cadena en que están conectadas causas naturales y acciones voluntarias; la mente, sin embargo, no encuentra diferencia alguna entre ellas, cuando pasa de uno a otro eslabón: lo que va a suceder no es menos cierto que si estuviera conectado con las impresiones presentes de la memoria y de los sentidos por una cadena causal enlazada por lo que solemos llamar *necesidad física*. Si se experimenta un mismo tipo de unión, ello tiene el mismo efecto sobre la mente, tanto si los objetos unidos son movimientos, voliciones y acciones, como si son figuras y movimientos. Podemos cambiar el nombre a las cosas, pero su naturaleza y su operación sobre el entendimiento no cambiará jamás.

Me atrevo a afirmar que nadie intentará refutar estos argumentos sino alterando mis definiciones, y asignando un diferente significado a los términos de *causa, efecto, necesidad, libertad y azar*. De acuerdo con mis propias definiciones, la necesidad juega un papel esencial en la causalidad y, por consiguiente, como la libertad suprime la necesidad, suprime también las causas, de modo que es exactamente lo mismo que el azar. Y como se piensa comúnmente que el azar implica contradicción o, al menos que es directamente contrario a la experiencia, estos mismos argumentos son válidos contra la libertad y el libre albedño. Si alguien altera las definiciones, no puedo pretender disputar con él hasta conocer el significado que asigna a estos términos.

Creo que el predominio de la doctrina de la libertad, por absurda que pueda ser en un sentido, es ininteligible en cualquier otro, puede atribuirse a las tres siguientes razones. Primera: después de haber realizado una acción, a pesar de reconocer que estábamos influidos por consideraciones y motivos particulares, nos resulta difícil convencernos de que era la necesidad quien nos gobernaba, por lo que nos habría sido absolutamente imposible actuar de otra forma; y es que parece como si la idea de necesidad implicara algo forzoso, violento y constitutivo, cuando de hecho no tenemos conciencia de nada de esto. Pocas personas son capaces de distinguir entre la libertad de *espontaneidad*, como es llamada en las escuelas, y la libertad de *indiferencia*; esto es, entre lo que se opone a la violencia, y lo que significa una negación de necesidad y de causas. El primer sentido de la palabra es precisamente el más común; y como es ese tipo de libertad el único que nos preocupamos por preservar, nuestros pensamientos se han dirigido preferentemente hacia él, confundiéndolo casi universalmente con el otro.

Segunda: *Existe una falsa sensación o experiencia* aun de la libertad de indiferencia, y esa sensación se considera como prueba de la existencia real de ésta⁹¹. La necesidad de acción, sea por parte de la materia o de la mente, no es con propiedad una cualidad del agente, sino de algún ser pensante o inteligente que pueda examinar la acción, y consiste en la determinación del pensamiento de esta persona para hacerle inferir la existencia de la acción a partir de algunos

⁹¹ Cf. *Summa theol.* 1-2, q. 13, a. 6, c.: «Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere: potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud.»

objetos precedentes ⁷². Mientras que, por el contrario, la libertad o azar no es otra cosa que la ausencia de tal determinación, esto es, una cierta soltura que sentimos para pasar o no pasar de la idea de la una a la de los otros. Ahora bien, podemos observar que aun- que al reflexionar sobre las acciones humanas es raro sentir tal soltura e indiferencia, sucede muy frecuen- temente, con todo, que una vez realizadas las acciones seamos conscientes de algo parecido. Y como todos los objetos relacionados o semejantes se toman fácil- mente unos por otros, se ha empleado esta confusión como prueba demostrativa —e incluso intuitiva— de la libertad humana. La mayor parte de las veces experimentamos que nuestras acciones están sometidas a nuestra voluntad, y creemos experimentar tam- bién que la voluntad misma no está sometida a nada, porque cuando al negar tal cosa se nos incita a ponerlo a prueba, sentimos que la voluntad se mueve fácilmente en todas direcciones, y que produce una imagen de sí misma incluso en aquel lugar en que no está situada. Esta imagen o movimiento débil nos conviene de que podría haberse realizado en la cosa misma, ya que, si se negara tal cosa, encontraríamos, mediante una segunda prueba, que puede hacerlo. Pero todos estos esfuerzos son en vano; por capri- chosa e irregular que sea la acción que podamos rea- lizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nunca nos vere- mos libres de las ligaduras de la necesidad. Podemos

⁷² Desde el momento en que Hume ha eliminado la no- ción de *poder* y examina la acción *desde fuera* (si se permite la expresión): «algún ser pensante... que pueda examinar la acción», no cabe otro medio sino contemplar ésta como cau- salmente determinada. Cf., sin embargo, la ambigua defini- ción de *Enquiry*, VIII: «Por libertad sólo podemos significar, pues, un *poder de actuar o de no actuar, de acuerdo a las determinaciones de la voluntad*, esto es, que si queremos quedarnos quietos, podemos; y si queremos movernos, tam- bién podemos» (*ed. esp. cit.*, pág. 148). Obsérvese que aquí no solamente se denomina «*poder*» a la *libertad indifferencia*, sino que se la somete a la voluntad, como si ésta fuera una facultad *normativa*.

imaginar que sentimos una libertad interior, pero un observador podrá inferir comúnmente nuestras accio- nes a partir de nuestros motivos y carácter. Y aunque no pudiera, la conclusión que él saca es que sí podría hacerlo, si conociera perfectamente cada particularidad de nuestra situación y carácter, y los resortes más secretos de nuestra complejión y disposición ⁷³. Pero ésta es la esencia misma de la necesidad, según la doctrina precedente.

Una tercera razón de que la doctrina de la libertad haya sido generalmente mejor admitida que su anta- gonista procede de la *religión*, que ha estado muy inte- resada por este asunto, aunque innecesariamente. No hay método de razonamiento más común, ni tampoco más censurable, que el de intentar refutar en las dis- putas filosóficas cualquier hipótesis con el pretexto de que tiene consecuencias peligrosas para la religión y la moralidad. Si una hipótesis nos lleva a conclu- siones absurdas es, ciertamente, falsa, pero no es cierto que una opinión sea falsa por tener consecuencias peligrosas. Por consiguiente, se deberá evitar absolu- tamente tal proceder, ya que en nada sirve para descubrir la verdad, pues lo único que logra es hacer odiosa la figura del adversario. Indico todo esto en general, sin pretender sacar ventaja alguna de ello.

⁷³ Desde el punto de vista de la *causalidad*, el argumento de Hume parece convincente. Así, aun el mismo Kant está de acuerdo con él, y utiliza un ejemplo análogo: «Puede concederse, pues, que si tuviésemos la posibilidad de penetrar en la manera de pensar de un hombre —tal y como se ma- nifiesta, por sus acciones, tanto internas como externas— con la profundidad suficiente para que cada uno de sus móviles, incluso el más ínfimo, nos fuera conocido, al igual que todas las circunstancias exteriores que actúan sobre él, nos sería pos- sible calcular su conducta futura con tanta certeza como si se tratara de un eclipse de luna o de sol, y, sin embargo, sos- tener que tal hombre es libre.» (*Crítica de la razón práctica*, «Explicación crítica de la analítica». Ak. V, 177.) Ya la úl- tima frase sugiere que, si lo anterior es verdad, no es *toda la verdad*. Una cosa es que toda acción tenga móviles, y otra las condiciones de posibilidad del ejercicio mismo de la vo- luntad para seguir esos móviles. Pero Hume no se plantea siquiera la pregunta por esas condiciones.

Por mi parte, me someto francamente a un examen de esta clase, y aun me atrevo a afirmar que, según yo la explico, la doctrina de la necesidad no es sólo inocente, sino incluso provechosa para la religión y la moralidad²⁴.

Defino la necesidad de dos maneras, de acuerdo con las dos definiciones de *causa*, de la que constituye un elemento esencial. Sirvió la necesidad, o en la unión y conjunción constante de objetos similares, o en la inferencia de la mente para pasar del uno al otro. Ahora bien, en estos dos sentidos la necesidad ha sido universalmente admitida como perteneciente a la voluntad del hombre, aunque lo mismo en las escuelas que en el púlpito y la vida ordinaria se haya hecho esto de un modo tácito: nadie ha pretendido negar nunca la posibilidad de realizar inferencias acerca de las acciones humanas, ni que estas inferencias estén basadas en la experiencia de la unión de acciones similares con motivos y circunstancias similares. En lo único en que puede disentir alguien de mí es en que, quizá, se niegue a denominar a esto necesidad. Sin embargo, si se entiende el sentido de lo que quiero decir, espero que la palabra misma no ocasione problemas. También puede estar en desacuerdo si mantiene que hay alguna otra cosa en las operaciones de la materia. Ahora bien, sea así o no, ello no tendrá consecuencia alguna para la religión, aparte de la que pueda tener en filosofía natural. Puedo haberme equivocado al afirmar que no tenemos ninguna idea de que exista alguna otra conexión en las acciones de los cuerpos, y aun me alegraré de poder ser instruido más ampliamente en este asunto. Sin embargo, estoy seguro de no haber asignado nada a las acciones de

²⁴ El determinismo humano va fundamentalmente dirigido contra el llamado *libertarianismo*, defendido por Clarke y otros (cf. *nota* 66 del libro I). La idea central de Hume es que a ningún hombre se le puede imputar un acto (y ser merecedor de premio o castigo) si no es *responsable* de tal acto. En general, se perdería toda conexión entre carácter y conducta, base de los juicios valorativos, y, en definitiva, de toda la ética.

la mente que no deba admitirse con facilidad. Que nadie, pues, interprete mis palabras de forma capciosa, diciendo sin más que defiendo la necesidad de las acciones humanas y que las sirvió así al mismo nivel que las operaciones de la materia inanimada. Yo no atribuyo a la libertad esa ininteligible necesidad que se supone hay en la materia. Por el contrario, atribuyo a la materia esa inteligible cualidad —se la llame necesidad o no— que hasta la ortodoxia más rigurosa reconoce o debe reconocer como perteneciente a la voluntad. Por consiguiente, no introduzco cambio alguno en los sistemas admitidos por lo que respecta a la voluntad, sino sólo por lo que respecta a los objetos materiales.

Más aún, me atrevo a afirmar que esta clase de necesidad le es tan esencial a la religión y a la moralidad que, sin ella, se seguiría una absoluta subversión de ambas, y que cualquier otra suposición destruye por completo toda ley, tanto *divina* como *humana*. Es cierto desde luego que, en cuanto que todas las leyes humanas están basadas en premios y castigos, se ha supuesto como principio fundamental que estos motivos influyen sobre la mente, produciendo las buenas acciones y a la vez impidiendo las malas. A esta influencia la podemos llamar como nos guste; ahora bien, ya que habitualmente va unida a la acción, el sentido común exige que sea considerada como causa, y que se tenga como ejemplo de esa necesidad que deseo establecer.

Este razonamiento es igual de consistente cuando se aplica a las leyes divinas, ya que la divinidad es considerada como legisladora, y se supone inflige castigos y confiere recompensas con el designio de producir obediencia a sus mandatos. Sin embargo, mantengo igualmente que, aun en el caso de que no actúe en calidad de magistrado, sino que sea considerada como vengadora de crímenes simplemente en razón de lo odiosos y perversos que resultan, no sólo es imposible que sin la conexión necesaria de causas y efectos en las acciones humanas pudiera ser tal castigo com-

patible con la justicia o equidad moral, sino que ni siquiera podría haber en el pensamiento de un ser razonable el infligirlos. El objeto universal y constante del odio o la cólera es una persona o criatura dotada de pensamiento y conciencia; cuando algunas acciones criminales o injuriosas excitan tal pasión, lo hacen sólo por medio de su relación con la persona, o de su conexión con ésta. Pero, según la doctrina de la libertad o azar, esta conexión se reduce a nada: los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas y premeditadas más de lo que lo serían por las más casuales y accidentales. Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor—de ser buenas—o en su descrédito—de ser malas—. La acción misma puede ser censurable y contraria a todas las reglas de la moral y la religión, pero la persona no sería responsable de ella; en cuanto que no se debe a nada duro o constante en esa persona, ni deja tras de sí nada de esa naturaleza, es imposible que el agente pudiera ser por esa razón objeto de castigo o venganza. De acuerdo con la hipótesis de la libertad, pues, un hombre es tan puro e inocente tras haber cometido el más horrible de los crímenes como lo era en el momento mismo de nacer; tampoco su carácter interviene en absoluto en sus acciones, pues éstas no se derivan de aquél, de modo que la maldad de las unas jamás podría ser utilizada como prueba de la depravación del otro. Solamente sobre la base de principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos, por mucho que la opinión común pueda inclinarse a lo contrario.

Sin embargo, los hombres son tan inconsecuentes consigo mismos que, a pesar de asegurar frecuentemente que la necesidad destruye todo mérito o demérito para con la humanidad o con poderes superiores,⁴¹² continúan con todo razonando sobre estos mismos principios de necesidad en todos sus juicios relativos

a este asunto. Los hombres no son censurados por las malas acciones que puedan realizar ignorante y casualmente, sean cuales sean las consecuencias. ¿A qué se deberá esto, sino a que las causas de tales acciones son sólo momentáneas y terminan simplemente con la acción misma? Los hombres son menos censurados por las malas acciones que realizan precipitada e intencionalmente que por las cometidas conscientemente y con premeditación. ¿Por qué razón? Porque, a pesar de ser una causa constante, un temperamento agitado actúa en la mente únicamente a intervalos, de modo que no infecciona el carácter total. Por otra parte, el arrepentimiento limpia todo crimen, especialmente si viene acompañado por una evidente reforma de vida y costumbres. ¿Cómo es posible dar razón de tal cosa sino afirmando que las acciones convierten a una persona en criminal solamente en cuanto que prueban pasiones o principios criminales en la mente? De este modo, cuando mediante alguna alteración de estos principios dejan las acciones de ser pruebas válidas igualmente dejan de ser criminales. Pero, según la doctrina de la libertad o azar, nunca serían pruebas válidas, y en consecuencia nunca serían criminales.

Ahora me vuelvo a mi adversario, y le pido que libere su propio sistema de estas odiosas consecuencias antes de cargarlas sobre el sistema de otros. Y si él prefiere dilucidar esta cuestión por medio de argumentos imparciales ante filósofos, en vez de realizar declamaciones ante el pueblo, que atienda a lo que he propuesto ya como prueba de que libertad y azar son términos sinónimos, y también a lo relativo a la naturaleza de la evidencia moral y la regularidad de las acciones humanas. Si se revisan esos argumentos, no puedo dudar de una completa victoria; de modo que, habiendo probado que todas las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares, paso ahora a explicar qué son esas causas y cómo actúan.⁴¹³

⁴¹² Esta arrogante sensación de victoria contrasta fuerte-