

6. David HUME, *Tratado de la Naturaleza Humana* (trad. Félix Duque), Libro primero, Parte primera, Sección I y Parte tercera, Sección VI, Libro tercero, Parte primera, Sección I. Barcelona: Folio, 2000, versión pdf pp. 34-38, 101-107, 386-398.

1.1.01 SECCIÓN I DEL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS

[1.1.01.01] Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré IMPRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden sobre la mente y se abren camino en nuestro pensamiento o conciencia. A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por *ideas* entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase son todas las percepciones suscitadas por el presente discurso, por ejemplo, con la sola excepción del placer o disgusto inmediatos que este discurso pueda ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia⁶⁵.

[1.1.01.02] Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas

⁶⁵ Utilizo estos términos, *impresión e idea*, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra *idea* en su sentido original, del cual la había apartado el señor *Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones*. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término *impresión* la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay –que yo sepa– nombre particular, ni en *inglés* ni en ninguna otra lengua. [nota de Hume]

* LOCKE: *Essay*, I, I § 8: «Creo que es el término que mejor sirve para representar cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Lo he utilizado para expresar todo cuanto se designa como *fantasma*, *noción*, *especie* o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente cuando piensa.»

en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

[1.1.01.03] Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquellos. La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.

[1.1.01.04] Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta de que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples* y *complejas*, a fin de limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí*. Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén*, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto *París*, pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?

[1.1.01.05] Advierto pues que aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas *complejas*, con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquéllas. Podemos considerar a continuación qué ocurre a este respecto con nuestras percepciones *simples*. Después del examen más cuidadoso de que soy capaz, me atrevo a afirmar que en este caso la regla se mantiene sin excepción, y que toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hierne nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío –y es

seguro que no podrá hacerlo– no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones⁶⁶.

[1.1.01.06]Así, encontramos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Vamos a estudiar qué ocurre con respecto a su existencia, y qué impresiones e ideas son causas, y cuáles, efectos.

[1.1.01.07]El examen completo de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general *que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente*.

[1.1.01.08]Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los encuentro de dos clases, tan sólo; pero en cada una de estas clases son los fenómenos palmarios, numerosos y concluyentes. Primero, mediante un nuevo examen me cercioro de lo que ya he asegurado: que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, y hayo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño la idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello. Encontramos, por otra parte, que toda impresión –sea de la mente o del cuerpo– es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que

⁶⁶ Hume utilizará este «método de desafío» en numerosas ocasiones a lo largo del *Tratado*. Sin embargo, en muchas de ellas se desliza la llamada *falacia convencionalista*: se toma como tautología lo que no debería ser sino una generalización inductiva efectuada sobre la base de una convención. Así, dado que Hume fija de antemano el *sentido*, puede replicar a cualquiera que presente la excepción que ésta no es tal, precisamente por no convenir con los términos prefijados. Por ejemplo, supongamos que alguien afirma que todos los usureros son avaros, y desafía a quien sea a que le presente un usurero generoso; pero, cuando se hace esto, se le replica que éste no es un verdadero usurero, ya que antes se convino en que todos los usureros son avaros.

difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causa de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

[1.1.01.09]Para confirmar esto consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondiente, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras. Y esto es verdad no sólo en el caso en que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino también cuando no han sido puestos nunca en funcionamiento para producir una impresión determinada. No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

[1.1.01.10]Existe, con todo, un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de los colores, que entran por los ojos, o de los sonidos, que proporciona el oído, son realmente diferentes unas de otras, a pesar de que a la vez sean también semejantes. Ahora bien, si esto es verdad de colores diferentes, no menos deberá serlo de los distintos matices que hay en un mismo color: cada uno de estos matices produce una idea distinta e independiente de las demás. Porque, si se negara esto sería posible pasar insensiblemente, mediante una continua gradación de matices, de un color al que estuviera más alejado de él; y si no concedéis que uno cualquiera de los tonos intermedios es diferente, no podréis negar sin caer en lo absurdo que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de vista durante treinta años y llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color –salvo ese matiz– estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es posible a ese hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general⁶⁷.

⁶⁷ El mismo ejemplo, presentado en forma más concisa y no, desde luego, como objeción, se encuentra en los comentarios a la *Reg. XIV* de las *Regulae ad directionem ingenii*, de DESCARTES. A pesar de que pueda parecer escandaloso que Hume quite toda importancia a

[1.1.01.11] Ahora bien, puede que –aparte de esta excepción– no esté de más notar en este tema que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe entenderse con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que sean imágenes de las primarias, tal como se ve en este mismo razonamiento que estamos ahora realizando sobre ellas. Claro que, hablando con propiedad, ésta no es tanto una excepción a la regla cuanto su explicación. Las ideas producen imágenes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se supone que las ideas primarias derivan de impresiones, sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples proceden mediata o inmediatamente de sus correspondientes impresiones.

[1.1.01.12] Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciarlo a causa de su aparente simplicidad. Es notable, en efecto, que el presente problema de la precedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay *ideas innatas* o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión⁶⁸. Podemos observar que los filósofos, con el fin de probar que las ideas de extensión y color no son innatas, no hacen sino mostrar que éstas nos son transmitidas por los sentidos; mientras que para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos una experiencia previa de esas emociones. Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho.

esta excepción, no ha faltado quien ha defendido esta postura: la objeción no merece ser tomada en cuenta, pero no por ser «particular y singular», sino porque ese color puede ser definido «contextualmente», utilizando otras palabras de color (cf. A. FLEW: *Hume's Phil. Of Belief*, Londres, 1961, pág. 30).

⁶⁸Cf. LOCKE, *Essay I, I passim*.

1.3.06 SECCIÓN VI DE LA INFERENCIA DE LA IMPRESIÓN A LA IDEA

[1.3.06.01] Es fácil notar que, al seguir esta relación, la *inferencia* que realizamos de la causa al efecto no se deriva simplemente de un examen de dichos objetos en particular, ni de una intuición en su esencia capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto al otro. No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber una

imposibilidad de tal clase. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto, podemos haber separado quizá la idea de la impresión y puesto otra en su lugar.

[1.3.06.02] Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.

[1.3.06.03] Así, al avanzar en el tema hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCIÓN CONSTANTE. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa *conexión necesaria*, que constituye una parte tan esencial de aquella relación. Tenemos la esperanza de poder llegar por este medio al fin que nos habíamos propuesto, aunque, a decir verdad, no parece que esta relación de conjunción constante, recién descubierta, nos haga avanzar sino muy poco en nuestro camino. Y ello porque esa relación implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero no aumentar los objetos de nuestra mente. Es factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto. Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades en determinadas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de *conexión necesaria*; el

número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una. Sin embargo, aunque este razonamiento parece correcto y evidente, no sería razonable que desesperásemos tan pronto, por lo que tomaremos de nuevo el hilo de nuestros razonamientos. Por ello, habiendo encontrado que, luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera 'hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro, examinaremos ahora la naturaleza de esta inferencia y la de la transición de la impresión a la idea. Es posible que en última instancia se vea que la *conexión necesaria* depende de la inferencia, en lugar de depender la inferencia de la *conexión necesaria*.

[1.3.06.04] En efecto, dado que se aprecia que la transición desde una impresión presente a la memoria o sentidos, a la idea de un objeto que denominamos *causa* o efecto, está fundada en la *experiencia* pasada y en el recuerdo de su *conjunción constante*, habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación; si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la transición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones. Si fuera la razón, procedería entonces según el principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso*. Por tanto, y a fin de dilucidar este asunto, vamos a examinar todos los argumentos en que pueda suponerse basada esa proposición; y como éstos deberán derivarse o del *conocimiento* o de la *probabilidad*, atenderemos a cada uno de estos grados de evidencia, a fin de ver si proporcionan alguna conclusión válida en este sentido.

[1.3.06.05] El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demostrativos* que prueben que *casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido*. Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.

[1.3.06.06] Por su parte, la probabilidad, en cuanto que no descubre las relaciones de ideas, consideradas en tanto que tales, sino sólo las existentes entre objetos, tiene que basarse en algún respecto en las impresiones de nuestra memoria y sentidos, y en algún otro, en nuestras ideas. Si en nuestros razonamientos probables no hubiera mezclada alguna impresión, la conclusión sería completamente quimérica. Y si no estuvieran mezcladas también ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, hablando propiamente, sensación y no razonamiento. Por tanto, es necesario que en todo razonamiento probable esté algo presente a la mente, percibido o recordado, y que a partir de ello deduzcamos otra cosa conectada con la primera, pero que no es percibida ni recordada.

[1.3.06.07] La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una correcta inferencia de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, la cual nos indica que ciertos objetos particulares han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados. Y como se supone que un objeto similar a aquéllos está inmediatamente presente en la impresión, conjeturamos la existencia de un objeto similar a su habitual acompañante. De acuerdo con esta exposición del asunto, que creo de todo punto incuestionable, la probabilidad está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados. Y, por consiguiente, es imposible que esta conjetura pueda deberse a la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez causa y efecto de otro. Esta es quizá la única proposición intuitiva o demostrativamente cierta acerca de la relación de causalidad.

[1.3.06.08] Y si alguien pensara poder eludir este argumento y, sin determinar si nuestro razonamiento en este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretendiera que todas las conclusiones de causas y efectos están construidas sobre un razonamiento consistente, lo único que puedo desear es que muestre dicho razonamiento para que podamos someterlo a examen. Es posible que se diga, quizá, que tras la experiencia de la conjunción constante de determinados objetos nuestros razonamientos siguen el orden siguiente. En todos los casos se ha visto que tal objeto produce tal otro. Pero ese primer objeto no podría tener ese efecto si no poseyera un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto; por tanto, hay un fundamento válido de inferencia de la existencia de un objeto a la de su acompañante habitual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción. Y es esa nueva producción la que inferimos del poder y la pasada producción.

[1.3.06.09] Me sería muy fácil mostrar la debilidad de este razonamiento si quisiera hacer uso de las observaciones ya realizadas: que la idea de *producción* es la misma que la de *causalidad*, y que ninguna existencia implica cierta y demostrativamente que otro objeto tenga poder alguno de producción; quizá podría anticipar también lo que tendré ocasión de indicar más adelante con respecto a la idea que nos formamos del *poder* y la *eficacia*¹³³. Sin embargo, como es posible que parezca que esta forma de proceder debilita mi sistema, por apoyar una de sus partes en otra, o que introduce cierta confusión en mi argumentación, intentaré sostener la presente afirmación sin tal ayuda.

¹³³El uso —y abuso— «metafísico» del concepto de poder (*power*) se encuentra en LOCKE: *Essay*, II, XXI, *passim* (pero muy especialmente § 72), y fue ya criticado por Berkeley. Confróntese al respecto las sugerentes observaciones de MARIO ROSSI: *Saggio su Berkeley*, Bari, 1955 (cap. VIII).

[1.3.06.10] Por tanto, admitiremos por un momento que la producción de un objeto por otro implica en un caso cualquiera la existencia de un poder, y que este poder está conectado con su efecto. Ahora bien, como hemos probado ya que el poder no se encuentra en las cualidades sensibles de la causa y que lo único presente son las cualidades sensibles, pregunto: ¿por qué sobre la sola base de la apariencia de estas cualidades suponéis que el mismo poder sigue existiendo en otros casos? Vuestra apelación a la experiencia pasada nada puede decidir en el caso presente; lo más que puede probarse es que el objeto productor de otro tenía en ese preciso instante el poder de producirlo, pero lo que nunca podréis probar es que ese mismo poder debe seguir existiendo en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles y, mucho menos, que un poder análogo acompaña siempre a cualidades sensibles análogas. Y si se dijera que tenemos experiencia de que el mismo poder sigue unido al mismo objeto, y que objetos parecidos poseen poderes parecidos, volvería a preguntar: ¿por qué *partiendo de esta experiencia establecemos una conclusión que va más allá de los casos pasados de que tenemos experiencia?* Si contestáis esta pregunta del mismo modo que la precedente, vuestra respuesta ocasiona una nueva pregunta de la misma clase, y así *in infinitum*, lo que prueba claramente que el razonamiento anterior no tiene fundamento válido.

[1.3.06.11] Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante*, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que *extender* esa experiencia más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual.

[1.3.06.12] Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no haya razón alguna que nos obligue a efectuar la transición. Podemos, pues, establecer este hecho mediante una regla general: siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones. Ahora bien, éste es exactamente el caso presente. Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas¹³⁴.

¹³⁴ Cf. *infra*, sec. 14, especialmente págs. 247.

[1.3.06.13] He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales, y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado, con el primero¹³⁵. Admito que estos principios no son ni causas *infallibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las *solas* causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en esas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo con todo que los únicos principios *generales* de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.

[1.3.06.14] Existe ciertamente un principio de unión de ideas que, a primera vista, podría tenerse por diferente a los citados; sin embargo, se verá que en el fondo depende del mismo origen. Cuando se halla por experiencia que todo individuo de una determinada especie de objeto está constantemente unido a otro individuo de distinta especie, la aparición de un nuevo individuo de cualquiera de estas especies lleva naturalmente al pensamiento a su acompañante habitual. De esta forma, como una determinada idea particular se encuentra normalmente unida a tal palabra particular, no se requiere sino la audición de esa palabra para producir la idea correspondiente; y sería difícil que, por muchos esfuerzos que haga, pudiera la mente evitar dicha transición. Cuando esto ocurre, no es absolutamente necesario que al oír ese sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada, ni que nos preguntemos por la idea habitualmente conectada con el sonido. La imaginación toma de suyo el lugar de esta reflexión, estando tan acostumbrada a pasar de la palabra a la idea que no deja que medie ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra.

[1.3.06.15] Sin embargo, y aunque reconozca que éste es un verdadero principio de asociación de ideas, afirmo que es exactamente el mismo que el existente entre las ideas de causa y efecto, y que forma parte esencial de todos nuestros razonamientos basados en dicha relación. No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea

¹³⁵ Los principios de asociación son *trascendentales* —en sentido filosófico estricto— dentro del sistema humeano. De ellos dice agudamente DELEUZE (*op. cit.*, pág. 139): «Bref, l'imagination sous cette influence est devenue raison, la fantaisie a trouvé une constance.» [En una palabra, la imaginación se vuelve, bajo esta influencia, razón, y la fantasía encuentra una constancia.]

de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una impresión presente*.

[1.3.06.16] Así, y aunque la causalidad sea una relación *filosófica* —en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en tanto que es una relación *natural*, y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad.

¹³⁶ Cf. *supra*, parte II, sec. 6, pág. 124.

¹³⁷ Cf. LOCKE: *Essay*, IV, I, S 7, y KANT: *Crítica de la razón pura: El ideal de la razón pura*, especialmente B620-30/ A592-602.

3. LIBRO III DE LA MORAL

3.1 PARTE PRIMERA DE LA VIRTUD Y EL VICIO EN GENERAL⁴⁰¹

3.1.01 SECCIÓN I LAS DISTINCIONES MORALES NO SE DERIVAN DE LA RAZÓN

Durae Semper virtutis amator,

Quaere quid est virtus, et poste exemplar honesti.

Juzgo conveniente informar al público que, aun cuando éste sea el tercer volumen del Tratado de la Naturaleza Humana, sin embargo es de algún modo independiente de los otros dos, y no requiere que el lector se introduzca en todos los razonamientos abstractos contenidos en ellos. Espero que el presente volumen pueda ser entendido por el lector corriente; basta para ello que le dedique algo de atención, la misma que precisa cualquier libro en que se realizan razonamientos. Tan sólo debe tenerse en cuenta que aquí continúo utilizando los términos impresiones e ideas en el mismo sentido que anteriormente, y que entiendo por impresiones nuestras percepciones más intensas, tales como nuestras sensaciones, afecciones y sentimientos; por ideas, las percepciones más débiles, o copias de las primeras en la memoria e imaginación.

³⁹⁹*Farsalia* (IX, págs. 562-3): «Tú, que eres desde siempre un enamorado de la austera virtud, pregunta en qué consiste esa virtud, averigua claramente cuál es el arquetipo de la honradez.» Estos versos, sacados del discurso en el que Labieno pide a Catón que descubra los destinos de Roma, constituyen, en realidad, una súplica a Júpiter. El sentido es: «Pregunta al Padre de los dioses nuestro porvenir u, al menos, diga claramente qué es la virtud.» Por eso el texto fijado por BOURGERY (*Les Belles Lettres*, París, 1929) y, con él, casi todas las ediciones modernas, leen *saltero* en vez de *semper*.

⁴⁰⁰Esta *Advertencia* no figura en la ed. de Selby-Bigge (rep. 1967), pero sí en la de Green y Grose (II, pág. 231) y en la de *Everyman's Library* (II, págs. 165-6). Resulta muy interesante su comparación con la *Advertencia* a los dos primeros libros (pág. 31). Lejos de prometer aquí nuevas obras —y porque ya conoce la opinión del público—, Hume se muestra ansioso por probar la independencia (y fácil comprensión) del presente libro. También es significativa la reafirmación del «principio de la copia», a pesar de las vacilaciones y dificultades del libro II a este respecto (*cf. nota 43 del libro II*).

[3.1.01.01] 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 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 alcanzado⁴⁰². 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 demás⁴⁰³. Así, creemos que cualquier

⁴⁰¹En 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.

⁴⁰²Cf. la conclusión del libro I (I, IV, 7; espec. págs. 379 y ss.).

⁴⁰³El 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.

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 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 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 atención⁴⁰⁴.

[3.1.01.02] Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente ala mente que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación⁴⁰⁵. 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.

[3.1.01.03] 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.

[3.1.01.04] 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 comparación⁴⁰⁶. Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el

⁴⁰⁴Compárese este desengañado pasaje con aquella frase de la *Introducción* (pág. 38) 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; pág. 364). Entre el pasaje comentado y esta optimista declaración media el desgraciado nacimiento abortivo de los dos primeros libros del *Tratado* (cf. *Autobiografía*, página 9 y la correspondiente *nota* 15).

⁴⁰⁵Cf. I. 11, 6; pág. 125 y la correspondiente *nota* 60.

⁴⁰⁶CUDWORTH, PRICE y, sobre todo, CLARKE y WOLLASTON. Confróntese *nota* 96 del libro II.

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.

[3.1.01.05] 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.

[3.1.01.06] Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afectaciones, 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 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.

[3.1.01.07] 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.

[3.1.01.08] Sería aburrido repetir ahora todos los argumentos por los que he probado ya⁴⁰⁷ que la razón consiste en algo perfectamente inerte y que nunca puede evitar o producir una acción o afectación. 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.

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

⁴⁰⁷Libro II, parte III, sec. 3. [Hume]

[3.1.01.10] 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.

[3.1.01.11] 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 *oblicuamente* causada por un juicio cuando éste se da en concurrencia con 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

[3.1.01.12] Ya se ha señalado⁴⁰⁸ 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 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?

[3.1.01.13] 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.

[3.1.01.14] 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.

[3.1.01.15] 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 inmoralidad⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹Cabría pensar que resultaba totalmente superfluo probar tal cosa si un autor ya fallecido (Wollaston)*, 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

⁴⁰⁸ Cf. II, III, 3: págs. 562 y sigs.

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.

[2]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 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.

[3]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.

[4]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.

[5]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?

[6]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?

[7]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 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?

[8]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

[3.1.01.16]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 causados por nuestros juicios⁴¹⁰, menos aún pueden conferir esas cualidades morales a las acciones, que son sus causas.

[3.1.01.17]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.

[3.1.01.18]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 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 demostración⁴¹¹, 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

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.

[9]Este último argumento es sobremano 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 pensaría, en efecto, en evitar una acción por el hecho de que otras personas podrían sacar quizá falsas conclusiones de ella? ¿Y quién realizaría nunca una acción con el fin de dar lugar a conclusiones verdaderas?

*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

⁴¹⁰Esta 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».

⁴¹¹Aparte de Wollaston, Hume debía tener presente a LOCKE: *Essay*, III, XI, § 16; IV, III, SS 18-20.

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.

[3.1.01.19] 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*⁴¹²: todas estas relaciones pertenecen con tanta propiedad a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Por tanto, es incuestionable que la moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas⁴¹³.

[3.1.01.20] 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.

[3.1.01.21] 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

⁴¹² Cf. I, III, 1; pág. 126.

⁴¹³ 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? ¿Des. cubre una relación o una cuestión de hecho? No cabe eludir estas preguntas, que son decisivas.

mente y se derivan de nuestra situación con los objetos externos, las relaciones de que surjan estas distinciones morales deberán 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.

[3.1.01.22] 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 entre 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 otros⁴¹⁴. Sólo por experiencia llegamos a conocer su influencia y conexión, sin que podamos en ningún caso extender esta influencia más allá de la experiencia.

⁴¹⁴ Esta afirmación es consecuencia del fundamental «principio de atomismo psicológico»: lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable. Cf. 1, 1; pág. 64 y la correspondiente *nota* 23.

[3.1.01.23] 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.

[3.1.01.24] 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 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 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 descubrimiento⁴¹⁵.

⁴¹⁵Aunque 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

[3.1.01.25] 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 separado: 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 entresí 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.

[3.1.01.26] 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 desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la

más bien la subsunción de la acción bajo una determinada proposición de tipo legal» (BROILES: *op. cit.*, pág. 64).

razón⁴¹⁶. 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, experimentaréis 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.

[3.1.01.27] 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 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 razón⁴¹⁷.

⁴¹⁶Adviértase el paralelismo con la doctrina de la *beliefen* 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).

⁴¹⁷Este 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; pág. 561 y la correspondiente *nota* 98); la obligatoriedad de las promesas (III, II, 5; *infra*, pág. 695), y, en general, el