

Universidad de Chile

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias del Derecho

Curso Filosofía (de la) Moral

Prof. Dr. (c) Juan Ormeño Karzulovic

Primer semestre de 2006

Seminario Monográfico “De Hume a la filosofía moral contemporánea”

Alumno ayudante *ad honorem* Ernesto Riffo Elgueta

- HUME, DAVID, *Tratado de la Naturaleza Humana*, (Madrid: Tecnos, 1998), extractos.

Colección
Clásicos del Pensamiento

DIRECTOR
Antonio Truyol y Serra

David Hume

Tratado
de la naturaleza
humana
Autobiografía

Edición preparada por
FELIX DUQUE

TERCERA EDICION

tecnos

Sección III

413

MOTIVOS QUE INFLUYEN EN LA VOLUNTAD

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

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

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

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

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

⁹⁷ Este es uno de los pocos pasajes del *Tratado* donde se enuncia con toda claridad lo que FLEW ha denominado «The Great Divide» (*Hume's Philosophy of Belief*. Londres, 1969³, capítulo 3): la división entre relaciones de ideas (*relations of ideas*) y cuestiones de hecho (*matters of fact*), *Leitmotiv* de la *Enquiry* (en el *Tratado*, cf. también II, III, 10: *infra*, página 603; y III, I, 1; pág. 619). Esta es otra clara muestra de la negligencia expositiva del *Tratado*. La fundamental distinción *epistemológica* aparece formulada en términos explícitos sólo cuando puede ser utilizada para solventar un problema específico. Su empleo en este caso es claro: todos convienen en que los juicios morales nos empujan a la acción; pero los juicios que señalan una verdad o falsedad (analítica o sintética, diríamos hoy) no empujan a la acción; luego nada tienen que ver con los juicios morales.

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁹ «Existencia original» es un nombre extraño para una pasión (a pesar de la concesión: «modificación de existencia»). Sin embargo, recuérdese que, para Hume, las impresiones sensoriales son dignificadas con el título de *realidades* (I, III, 9; pág. 177). Y como las pasiones son impresiones de reflexión, conectadas con las sensoriales, merecen también el título de *existencias*.

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

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

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

A quien no examina los objetos de un modo estrictamente filosófico, le resulta natural imaginar que las acciones de la mente que no producen una sensación diferente, ni pueden ser inmediatamente distinguidas por la sensación y la percepción, son totalmente idénticas. La razón, por ejemplo, actúa sin producir ninguna emoción sensible; y, con excepción de las más sublimes disquisiciones de la filosofía o de las vanas sutilezas de las escuelas, apenas si proporciona nunca placer o desagrado. A esto se debe que toda acción de la mente, que actúe con la misma calma y tranquilidad, sea confundida con la razón por todos aquéllos que juzgan de las cosas por su apariencia, a primera vista. Es cierto, sin embargo, que existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases: o bien se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños, o bien constituyen el apetito general hacia el bien y la aversión contra el mal, considerados meramente como tales¹⁰¹. Cuando

¹⁰¹ Todo el ámbito del *appetitus rationalis* y la razón práctica queda así en Hume englobado en el campo de las pasiones. El origen de la distinción entre pasiones apacibles y violentas se encuentra en HUTCHESON: «Hay que señalar una distinción en este asunto; a saber, entre el deseo apacible del bien y la aversión al mal, sea privado o público, tal como aparece a la razón o reflexión, y las pasiones particulares dirigidas hacia objetos inmediatamente presentes a algún sentido.» (*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*; en la ed. de L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*. Londres, 1897; I, 399.) Adviértase que el clásico *bonum faciendum, malum vitandum* es en Hutcheson todavía descubierto por la razón, mientras que Hume lo atribuye ya a ciertos instintos innatos. Es la confusión del vulgo, al identificar razón (facultad de la verdad o falsedad de una proposición) y pasiones primarias apacibles (instintos), la que ha originado el presunto conflicto razón/pasión. La oposición sólo puede darse, más bien, entre pasiones apacibles y violentas.

alguna de estas pasiones está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se confunde con las determinaciones de la razón, por suponer que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios son supuestamente iguales por el solo hecho de que sus sensaciones no son claramente diferentes.

Además de estas pasiones apacibles, que determinan con frecuencia a la voluntad, existen ciertas violentas emociones del mismo tipo y que tienen igualmente gran influencia sobre dicha facultad. Cuando recibo un agravio de otra persona siento frecuentemente la pasión violenta del resentimiento, que me lleva a desear el mal y el castigo de esa persona con independencia de todas las consideraciones de placer y ventaja para conmigo. Cuando estoy directamente amenazado por un mal terrible surgen violentamente en mí el miedo, la aprensión y la aversión, produciéndome una sensible emoción.

El error común de los metafísicos estaba en que atribuían por completo la dirección de la voluntad a uno de estos principios, suponiendo que el otro no tenía influencia alguna. Los hombres actúan a menudo conscientemente en contra de sus propios intereses. Por esta razón, la consideración del mayor bien posible no siempre tiene influencia sobre ellos¹⁰². Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir sus intereses y fines. Por tanto, no es solamente el desagrado presente lo que les determina. Podemos observar, en general, que ambos principios actúan sobre la voluntad y que, allí donde se oponen directamente, uno de ellos prevalece, según el carácter *general* o la disposición *actual* de la persona. Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque po-

¹⁰² Importante corrección a HUTCHESON, para quien «la mejor acción es la que procura la mayor felicidad para el mayor número; y la peor, de igual modo, la que proporciona desgracia». (*An Inquiry concerning Moral Good and Evil*; en la ed. *British Moralists*. I, pág. 107.)

demos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo. A estas variaciones de carácter se debe la gran dificultad de tomar alguna decisión en lo concerniente a las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones.

Sección IV

CAUSAS DE LAS PASIONES VIOLENTAS

No existe en filosofía un asunto de más sutil especulación que el concerniente a las diferentes *causas* y *efectos* de las pasiones apacibles y violentas. Es evidente que las pasiones no influyen sobre la voluntad en proporción a su violencia o al desorden que ocasionan en el carácter; por el contrario, cuando
 419 una pasión se convierte por fin en principio estable de acción, y constituye la inclinación dominante del alma, no produce ya por lo común ninguna agitación sensible. Dado que una repetida costumbre, y su propia fuerza, han conseguido que todo se someta a esa pasión, dirige las acciones y la conducta sin esa oposición, y emoción, que acompañan de modo tan natural a todo momentáneo arrebató de pasión. Tenemos pues que distinguir entre pasión apacible y pasión débil, y entre pasión violenta y pasión intensa. A pesar de esto, es cierto que, cuando deseamos dirigir la conducta de un hombre e impulsarle a una acción determinada, es comúnmente mejor regla incidir sobre las pasiones violentas que sobre las apacibles, y guiarle siguiendo más bien sus inclinaciones que mediante eso que vulgarmente se llama su *razón*. Tenemos que situar al objeto en tal situación que resulte apropiada para incrementar la violencia de la pasión. Podemos observar, en efecto, que todo depende de la situación

del objeto de la pasión, y que bastará una variación en este punto para transformar las pasiones violentas en apacibles, y viceversa. Ambos tipos de pasiones persiguen el bien y evitan el mal, y ambas son incrementadas o disminuidas por el aumento o disminución de bien o mal¹⁰³. Pero la diferencia entre ellas está en que un mismo bien causará una pasión violenta cuando esté próximo, y sólo una apacible cuando esté lejano. Como este asunto pertenece muy apropiadamente a la presente cuestión sobre la voluntad, lo estudiaré ahora a fondo, y examinaré alguna de las circunstancias y situaciones de los objetos que convierten a una pasión en apacible o violenta.

Constituye una notable propiedad de la naturaleza humana el que cualquier emoción acompañante de una pasión se convierta fácilmente en esta última, aunque sean de naturaleza originalmente distinta, y aun contraria. Es verdad que, para establecer una perfecta unión entre pasiones, se requiere en todo momento una doble relación de impresiones e ideas, y que una sola relación no es suficiente; pero aunque una indudable experiencia confirme tal cosa, deberemos entenderla dentro de sus justos límites, y considerar la doble relación solamente como requisito de
 420 que una pasión produzca a otra. Una vez que dos pasiones han sido ya despertadas por sus causas correspondientes y están ambas presentes a la mente, fácilmente se mezclan y unen entre sí aun cuando no tengan sino una sola relación, y a veces hasta sin ninguna relación. La pasión dominante absorbe a la inferior y la asimila. Una vez son excitados los espí-

¹⁰³ Esto es, placer o dolor, que en Hume se identifican con el bien o el mal (cf. II, III, 1; *supra*, pág. 541; II, III, 9; *infra*, pág. 590. Y explícitamente, en esta última sección, página 591: «Además del bien y el mal o, en otras palabras, del dolor y el placer...»). Esta posición no deja de ser paradójica: dolor y placer —se afirmaba— es *causa* de las pasiones, no su *objeto* (cf. *nota* 3). Parece que habría que restringir esta afirmación a las pasiones *indirectas*. Con esto puede evitarse la incoherencia, pero el sistema de las pasiones se hace con ello todavía menos armónico y ajustado.

ritus, reciben fácilmente un cambio en su dirección. Resulta entonces natural imaginar que este cambio vendrá de la afección prevaleciente. La conexión es en muchos aspectos más estrecha entre dos pasiones cualesquiera que entre una pasión y la indiferencia.

Cuando una persona está profundamente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amada, y los celos y riñas a que estas relaciones se hallan tan sujetas confieren, como puede apreciarse, fuerza adicional a la pasión dominante a pesar de ser desagradables, y por relacionadas que estén con la cólera y el odio. Cuando los políticos desean interesar intensamente a alguien por una cuestión de la que quieren informarle, utilizan corrientemente el artificio de excitar al comienzo su curiosidad y aplazar todo lo posible el satisfacerla, levantando de este modo al máximo la ansiedad e impaciencia de esa persona antes de hacerle comprender por entero el asunto. Saben muy bien que su curiosidad la precipitará en la pasión que ellos quieren excitar, y ayudan al objeto en su influencia sobre la mente. El soldado que avanza por el campo de batalla está naturalmente lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y camaradas, mientras que el terror y el miedo le acometen cuando piensa en el enemigo. Por consiguiente, toda nueva emoción procedente de lo primero aumentará naturalmente su valor, mientras que esa misma emoción incrementará su miedo si procede de lo segundo, en virtud de la relación de ideas y de la conversión de la emoción inferior en la predominante. A esto se debe que, en la disciplina militar, la armonía y brillantez de nuestros uniformes, la regularidad de nuestro porte y de nuestros movimientos, con toda la pompa y majestuosidad de la guerra, aumenten nuestro valor y el de los aliados, mientras que estos mismos objetos, situados en el enemigo, nos llenan de terror, por agradables y bellos que sean de suyo.

421 Dado que, aunque las pasiones sean independientes, si aparecen al mismo tiempo se transforman naturalmente unas en otras, se sigue que, cuando el bien o

el mal estén dispuestos en tal situación que causen alguna emoción particular aparte de su pasión directa de deseo o aversión, esta última pasión deberá adquirir nueva fuerza y violencia.

Esto es lo que sucede, entre otros casos, siempre que un objeto excita pasiones contrarias. Puede observarse, en efecto, que una oposición de pasiones ocasiona comúnmente una nueva emoción en los espíritus, y produce un desorden mayor que cuando coinciden dos afecciones cualesquiera de igual intensidad. Esta nueva emoción se convierte fácilmente en la pasión predominante, e incrementa la violencia de ésta por encima del grado a que habría llegado de no haber encontrado oposición¹⁰⁴. A esto se debe que deseemos por naturaleza lo que nos está prohibido, y que encontremos placer en la realización de acciones simplemente por ser ilícitas. Cuando la noción del deber se opone a las pasiones, es difícilmente capaz de vencerlas, y cuando no consigue este efecto sirve más bien para incrementarlas, pues produce una oposición en nuestros motivos y principios.

El mismo efecto se sigue si la oposición se debe a motivos internos que si surge de obstáculos externos. La pasión adquiere por lo común nueva fuerza y violencia en ambos casos. Los esfuerzos que hace la mente por remontar el obstáculo excitan a los espíritus animales, y avivan la pasión.

La incertidumbre tiene la misma influencia que la oposición. La agitación del pensamiento, sus rápidos movimientos de una consideración a otra, la variedad de pasiones que se suceden según las diferentes consideraciones: todas estas cosas producen agitación en la mente, y acaban por transformarse en la pasión predominante.

En mi opinión, la única causa natural de que el estar seguro de algo produzca una disminución en las

¹⁰⁴ Esta observación parece oponerse radicalmente a la afirmación anterior, según la cual la oposición de pasiones deja la mente en perfecta calma (II, 1, 2; *supra*, pág. 392). Cf. nuestra *nota* 8.

pasiones está en que elimina la incertidumbre, que aumenta la violencia de estas últimas. Abandonada a sus solas fuerzas, la mente languidece de inmediato, de modo que, para preservar su ardor, debemos estar sostenidos en todo momento por un nuevo flujo de pasión. A esto se debe que la desesperación, aun contraria a la seguridad, tenga similar influencia.

Es verdad que nada anima más poderosamente una afección que el ocultar parte de su objeto, dejándolo como en sombras, con lo que, al mismo tiempo que se muestra lo suficiente para predisponernos en favor del objeto, se deja todavía algún trabajo a la imaginación. Aparte de que esta oscuridad viene siempre acompañada de incertidumbre, el esfuerzo realizado por la fantasía, a fin de completar la idea, excita los espíritus animales, confiriendo fuerza adicional a la pasión.

Igual que, aun siendo contrarias entre sí, la desesperación y la seguridad producen el mismo efecto, del mismo modo cabe observar que la ausencia tiene el efecto contrario, y que, según las circunstancias, incrementa o disminuye nuestras afecciones. El *Duque de la Rochefoucauld* ha indicado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles, pero incrementa las fuertes, igual que el viento apaga un candil pero enciende una hoguera¹⁰⁵. Una larga ausen-

¹⁰⁵ Francisco, sexto Duque de la Rochefoucauld (hay errata en la ed. original), 1613-1680. Su personalidad ha sido fielmente retratada por el Cardenal de Retz (cf. *nota* 98 del libro I), que en sus *Memorias* dice de él: «desde su infancia quiso meterse en intrigas». Y, en efecto, un complot urdido con Mme. de Chevreuse y la propia Reina le costó pasar en su primera juventud ocho años en la Bastilla y dos de destierro en Verteuil. En 1642 regresa a la corte, y participa en el llamado *Complot de los Importantes*, primera chispa de la rebelión de La Fronda. Cuando se produjo ésta, La Rochefoucauld colaboró activamente, acompañando a Condé en su paseo militar por Francia (1652). Poco después se retiró de la política. Célebre por su acogida entre las damas (fue protegido de Mmes. de Sevigné, Sablé y Lafayette), tuvo también el favor de Luis XIV. Fue asistido en su muerte por el gran Bossuet. Su obra, que aún hoy se lee con placer —era muy

cia debilita naturalmente nuestra idea, y disminuye la pasión, pero cuando la idea es tan intensa y viva que puede soportar la ausencia, el desagrado debido a esta última incrementa la pasión y le proporciona nueva fuerza y violencia.

Sección V

DE LOS EFECTOS DE LA COSTUMBRE

Sin embargo, nada tiene mayor efecto en el incremento o disminución de nuestras pasiones, y en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que la costumbre y repetición. La costumbre tiene dos efectos *originales* sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor *facilidad* para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una *tendencia o inclinación* hacia ello. A partir de estos dos efectos podemos dar razón de todos los demás, por extraordinarios que éstos sean.

Cuando el alma se encamina a la realización de una acción, o a concebir un objeto a que no está acostumbrada, hay una cierta rigidez en las facultades y resulta difícil mover a los espíritus en su nueva dirección. Como esta dificultad los excita, constituye de este modo el origen del asombro, de la sorpresa y de todas las emociones surgidas de lo que resulta inusual; y esas emociones son de suyo muy agradables, como todo lo que aviva la mente de una forma moderada. Pero aunque la sorpresa sea en sí agradable, al hacer agitarse a los espíritus aumenta no sólo nuestras afecciones agra-

admirada por Aldous Huxley—, son las *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* (Colonia, 1662): una colección de 317 aforismos. Su *Leitmotiv* se encuentra ya en la primera máxima: «Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés.» Hume cita aquí literalmente la máxima 276: «L'absence diminue les médiocres passions et augmente les grandes, comme le vent éteint les bougies et allume le feu.»

dables, sino también las dolorosas, de acuerdo al principio anterior de *que toda emoción que precede o acompaña a una pasión se convierte fácilmente en esta última*. A esto se debe que todo lo nuevo nos afecte más intensamente y proporcione un placer o dolor mayor al que, hablando con rigor, le correspondería por naturaleza. Ahora bien, una vez que esta novedad ha vuelto a nosotros muchas veces, se desgasta; las pasiones se apaciguan y los espíritus animales ya no se apresuran; es entonces cuando examinamos los objetos con una mayor tranquilidad.

La repetición produce gradualmente una facilidad, que constituye otro muy poderoso principio de la mente humana y una infalible fuente de placer, siempre que la facultad no pase de un cierto grado. En este punto, cabe señalar que el placer surgido de una facilidad moderada no muestra la misma tendencia que el nacido de lo nuevo, que tiende a aumentar la afecciones dolorosas, igual que las agradables. El placer de la facilidad no consiste tanto en una ebullición de los espíritus cuanto en el ordenado movimiento de éstos, lo que a veces llegará a ser tan poderoso que convierta el dolor en placer, haciendo que con el tiempo nos guste lo que al principio nos resultaba de lo más agrio y desagradable.

Sin embargo, igual que la facilidad transformaba el dolor en placer, también convierte, cuando es demasiado grande, el placer en dolor, y hace de las acciones de la mente algo tan débil y lánguido que éstas no son ya capaces de mantener a la mente interesada en ello. De hecho, es difícil que por la costumbre se hagan desagradables otros objetos que no sean los que por naturaleza están acompañados de alguna emoción o afección, que se ve destruida por una repetición frecuente. Las nubes, los cielos, árboles y piedras pueden contemplarse sin sentir la menor aversión, aunque estas cosas se presentan repetidamente. Pero cuando las mujeres, la música, la buena mesa o cualquier otra cosa que por naturaleza debía

ser agradable resulta indiferente, fácilmente produce la pasión opuesta.

Pero la costumbre no proporciona tan sólo facilidad para realizar una acción, sino también una inclinación y tendencia hacia ella cuando no es completamente desagradable, ni podría ser de suyo objeto de inclinación. Esta es la razón de que la costumbre incremente todos los hábitos *activos* pero disminuya los *pasivos*, según ha observado un reciente e ilustre filósofo¹⁰⁶. La facilidad suprime la fuerza de los hábitos pasivos, al hacer débil y lánguido el movimiento de los espíritus animales. En los hábitos activos, por el contrario, dado que los espíritus se mantienen suficientemente por sí mismos, la tendencia de la mente les confiere nuevas fuerzas, inclinándolos más intensamente a la acción.

Sección VI

INFLUENCIA DE LA IMAGINACION EN LAS PASIONES

Es notable que la imaginación y las afecciones mantengan una estrecha unión, y que nada que afecte a la primera pueda resultar completamente indiferente a las segundas. Allí donde nuestras ideas de bien o mal adquieran nueva vivacidad, las pasiones se harán más violentas y acompañarán a la imaginación en todas sus variaciones. No voy a pronunciarme ahora sobre si esto se debe al principio antes mencionado: *que toda emoción concomitante se convierte con facilidad en la predominante*. Es suficiente a mi propósito actual que tengamos múltiples ejemplos en favor de esta influencia de la imaginación sobre las pasiones.

¹⁰⁶ JOSEPH BUTLER: *Analogy of Religion*. I, 5: «Los hábitos prácticos se forman y consolidan mediante la repetición de actos, pero las impresiones pasivas se van debilitando con la repetición.» (Sobre Butler, véase nota 6 del libro I.)

425 Cualquier placer de que tengamos noticia nos afecta más que cualquier otro de cuya naturaleza seamos por completo ignorantes, a pesar de que reconozcamos la superioridad de este último. Podemos hacernos una idea particular y determinada del primero, mientras que a este otro lo concebimos bajo la noción general del placer. Y lo cierto es que, cuanto más general y universal sea una de nuestras ideas, menor influencia tendrá sobre la imaginación. Aunque una idea general no sea otra cosa que una idea particular considerada desde cierto ángulo, comúnmente es más oscura, porque ninguna idea particular por la que nos representamos una general está en ningún caso determinada o fija, sino que fácilmente puede cambiarse por otras ideas particulares que valgan también para la representación.

Existe un conocido momento en la historia de Grecia que puede servirnos para ilustrar este asunto. Temístocles había dicho a los atenienses que tenía un plan que podría resultar altamente provechoso para el pueblo, pero que no podía comunicarlo sin echar por tierra su realización, dado que su éxito dependía por entero del secreto con que fuera llevado a cabo. Pero los atenienses, en lugar de darle plenos poderes para actuar como juzgara conveniente, le ordenaron que comunicara el plan a Aristides, en cuya prudencia tenían entera confianza y cuya opinión estaban dispuestos a obedecer a ciegas. La intención de Temístocles era incendiar en secreto la flota de todos los estados griegos, anclada en un puerto vecino, ya que su destrucción daría a los atenienses el dominio indiscutible del mar. Aristides regresó a la asamblea y les dijo que nada podía ser más ventajoso que la idea de Temístocles, pero que tampoco nada podía ser más injusto; el pueblo, entonces, rechazó unánimemente el proyecto.

Un famoso historiador de nuestros días *, admira

* Mons. Rollin ¹⁰⁷.

¹⁰⁷ El pasaje anterior se encuentra en Tucídides e Isócrates, pero parece claro que Hume lo tomó directamente de CHAR-

este pasaje de la historia antigua como uno de los más singulares que sea posible encontrar. Aquí —dice— quienes deciden que el interés nunca deberá prevalecer sobre la justicia no son filósofos que, en sus escuelas, pueden establecer fácilmente las más hermosas máximas y las reglas más sublimes de la moral. Es todo un pueblo, interesado en la propuesta que se le ha hecho, el que, aun considerándola de importancia para el bien común, la rechaza unánimemente y sin vacilar, simplemente porque esa pro- 426 posición es contraria a la justicia. Pero en lo que a mí respecta, no veo que este proceder de los atenienses sea algo tan extraordinario. Las mismas razones por las que los filósofos encuentran tan fácil establecer estas máximas sublimes son las que tienden, en parte, a disminuir el mérito de la conducta de ese pueblo. Los filósofos no comparan nunca entre provecho y honestidad, porque sus decisiones son generales, y ni sus pasiones ni su imaginación están interesadas en los objetos de que tratan. Aunque en el caso presente los atenienses tuvieran en perspectiva un provecho inmediato, conocían sin embargo este provecho solamente bajo su noción general, sin estar concebido por ninguna idea particular; aquella noción debió tener, pues una influencia menos considerable en la imaginación de ese pueblo y constituir una tentación menos violenta que si hubieran conocido bien todos los detalles del plan. De otro modo es difícil concebir que todo un pueblo, injusto y violento como por lo general lo son todos los hombres, se adhiriera

LES ROLLIN (1661-1741). Este gran erudito ocupaba ya a los veintidós años el cargo de Profesor de Filosofía en el Colegio Plessis-Sorbonne. En 1694 llegó a Rector de la Sorbona, pero perdió su cargo en 1715 por sus ideas jansenistas. Su obra fue admirada por figuras tan dispares como Montesquieu, Voltaire y Chateaubriand. La obra a que Hume se refiere es la *Histoire ancienne* (1730-1738). Rollin comenzó también una monumental *Histoire romaine*, que terminaron Crévier, Lebau y Ameilhon, y que apareció, en 16 volúmenes, entre 1738 y 1748. En su honor, el Colegio Municipal de París se denomina Collège Rollin.

tan unánimemente a la justicia y rechazara un considerable provecho.

Cualquier placer de que hayamos gozado últimamente, y del que guardemos memoria fresca y reciente, actúa sobre la voluntad con mayor violencia que otro cuyas huellas se hayan borrado y casi olvidado por completo. ¿A qué podrá deberse tal cosa, sino a que en el primer caso la memoria ayuda a la fantasía dando fuerza y vigor adicional a las concepciones como ésta? La imagen del placer pasado, si es intensa y violenta, confiere estas cualidades a la idea del placer futuro, conectada con aquélla por la relación de semejanza.

Un placer adecuado a nuestro modo de vida excita más intensamente nuestros deseos y apetitos que otro ajeno a ello. Este fenómeno puede explicarse en base al mismo principio.

427 No hay nada más apropiado para infundir una pasión en la mente que la elocuencia, mediante la cual los objetos son representados en los colores más vivos e intensos. Podemos reconocer interiormente que tal objeto determinado es valioso, y que tal otro resulta odioso, pero hasta que un orador no excite la imaginación y proporcione vigor a estas ideas, no podrán tener sino una débil influencia, sea sobre la voluntad o sobre las afecciones.

Pero no siempre es necesaria la elocuencia. La mera opinión de otra persona, y especialmente cuando está reforzada por una pasión, hará que una idea de bien o mal tenga una influencia sobre nosotros que, de otro modo habría pasado enteramente inadvertida. Esto se debe al principio de simpatía o comunicación y, como ya he indicado¹⁰⁸, la simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación.

Es notable que las pasiones vivaces acompañen comúnmente a una imaginación vivaz. Como en otros

¹⁰⁸ Cf. II, I, 11, y II, II, 4 *passim*. Cf. también nuestra nota 42.

puntos, también aquí la fuerza de la pasión depende tanto del carácter de la persona como de la naturaleza o situación del objeto.

Ya he señalado¹⁰⁹ que la creencia no es sino una idea vivaz relacionada con una impresión presente. Esta vivacidad es una circunstancia necesaria para excitar toda pasión, tanto apacible como violenta; una mera ficción de la imaginación no tiene ninguna influencia considerable sobre cualquiera de esas pasiones, pues es demasiado débil para tener interesada a la mente o para estar acompañada de emoción.

SECCION VII

DE LA CONTIGÜIDAD Y LA DISTANCIA EN EL ESPACIO Y TIEMPO

Hay una fácil razón de que toda cosa que nos esté contigua en espacio o tiempo sea concebida con particular fuerza y vivacidad, excediendo a cualquier otro objeto en influencia sobre la imaginación. Nuestro yo nos está íntimamente presente, y todo lo relacionado con él deberá participar de esa cualidad. Pero tendremos que examinar con más detalle a qué se debe que, cuando un objeto es llevado tan lejos que pierde la ventaja de esa relación, su idea se haga más débil y oscura cuanto más alejado se encuentra.

Es obvio que la imaginación no puede nunca olvidarse por entero de los puntos de espacio y tiempo en que existimos; por el contrario, recibe avisos tan frecuentes de ello mediante las pasiones y los sentidos que, por mucho que vuelva su atención a objetos extraños y remotos, en todo momento se ve obligada a reflexionar sobre los presentes. Es igualmente notable el hecho de que, en la concepción de los objetos considerados como reales y existentes, tomamos a éstos

¹⁰⁹ Cf. I, III, 7 *passim*.

PARTE PRIMERA

455

*De la virtud y el vicio en general*³

Sección I

LAS DISTINCIONES MORALES NO SE DERIVAN
DE LA RAZON

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

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

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

⁴ Cf. la conclusión del libro I (I, IV, 7; espec. págs. 379 y ss.).

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

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

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

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

⁶ Compárese este desengañado pasaje con aquella frase de la *Introducción* (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).

⁷ Cf. I, II, 6; pág. 125 y la correspondiente nota 60.

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

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

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

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

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

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

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

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

* Libro II, parte III, sec. 3. p. 558 ss.

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

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

459 Sin embargo, quizá se diga que, aunque no haya ninguna volición o acción que pueda contradecir inmediatamente a la razón, podemos encontrar con todo una contradicción tal en algunos de los acompañantes de la acción, esto es, en sus causas o efectos. La acción puede ser causa de un juicio o ser *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

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

⁹ Cf. II, III, 3; págs. 562 y sigs.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

causados por nuestros juicios¹¹, menos aún pueden 463 conferir esas cualidades morales a las acciones, que son sus causas.

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

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

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

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

Este último argumento es 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?

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

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

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

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

¹³ Cf. I, III, 1; pág. 126.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Esta afirmación es consecuencia del fundamental «principio de atomismo psicológico»: lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable. Cf. I, I, pág. 64 y la correspondiente *nota* 23.

padres. Y cuando se trata de los casos extremos de heridas o muerte, esto lo reconoce todo el mundo, tanto filósofos como gente corriente. Sólo entre los filósofos surge el problema de si la culpa o fealdad moral de esta acción se descubrirá mediante un razonamiento demostrativo o si se experimentará gracias a un sentido interno y por medio de algún sentimiento ocasionado de modo natural al reflexionar sobre esa acción. Y fácilmente se verá que si nos es posible mostrar las mismas relaciones en otros objetos sin que les acompañe noción alguna de culpa o maldad, la solución del problema invalida la primera opinión. La razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si

467 unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse evidentemente que este carácter no puede descubrirse meramente por la razón. Para probar esto elijamos como ejemplo cualquier objeto inanimado: sean un roble o un olmo. Supongamos ahora que la caída de las semillas sea causa de que brote un nuevo vástago, y que éste, al ir creciendo gradualmente, acabe sobrepasando y destruyendo al árbol padre. Me pregunto si falta en este ejemplo alguna relación que sea posible descubrir en el caso de parricidio o ingratitud. ¿No es acaso uno de los árboles causa de la existencia del otro? ¿Y no es este último causa de la destrucción del primero, de la misma forma que puede un hijo asesinar a sus padres? No basta con responder que en este caso de parricidio la voluntad no da lugar a relaciones *diferentes*, sino que es únicamente la causa de que se ha derivado la acción, y, en consecuencia, produce las *mismas* relaciones que —en base a otros principios— se han manifestado en el roble o el olmo. Es la voluntad o poder de elección lo que lleva a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que llevan al vástago a destruir el roble del que nació. Por tanto, unas mismas relaciones tienen aquí causas distintas, pero las relaciones siguen siendo las mismas,

y como su descubrimiento no viene acompañado en ninguno de los dos casos por una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no se debe a dicho descubrimiento ¹⁵.

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

468

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

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

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

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

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

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

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

470 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 razón ¹⁷.

¹⁷ Este es el celebre *is-ought passage*, a quien antinaturalistas y emotivistas actuales han concedido tanta importancia. Por citar solamente algunos trabajos sobre el tema, véase A. C. MACINTYRE: «Hume on 'Is' and 'Ought'», *Philosophical Review*, LXVIII (1959), págs. 451-468; R. F. ATKINSON: «Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre», *Phil. Review*, XXXVII (1962), págs. 148-152. La controversia está recogida en el colectivo, editado por HUDSON: *The Is-Ought Question*, Londres, 1969. Y por último, pero no menor, J. MUQUERZA: «'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 problema básico del paso de la obligación natural a la moral por mediación de la simpatía). MACINTYRE critica acertadamente la interpretación «standard» arguyendo que «decir que debemos hacer algo es decir que existe una regla comúnmente aceptada, y la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión tal, que en él se encuentra nuestro común interés» (*op. cit.*, pág. 461). Pero si Hume no es «naturalista» (en el sentido de «deductivista» del mundo fáctico al moral), tampoco aceptaría una independiente «lógica deóntica». El ámbito del ser y el del valor se encuentran conectados por medio de un *sentimiento*: sin embargo, ninguno de estos mundos es «traducible» en el otro por medios racionales. En este sentido puede decirse que

Sección II

LAS DISTINCIONES MORALES SE DERIVAN DE UN SENTIMIENTO MORAL

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

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

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

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

471 ofrecernos ejemplos de este placer proporcionado por la virtud, igual que del dolor producido por el vicio.

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

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

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

Al sistema que establece las medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto le hice antes la objeción de que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relación alguna que no se encuentre también en los objetos externos, por lo que, si la moralidad acompañase siempre a estas relaciones, también la materia inanimada sería susceptible de virtud o vicio. Sin embargo, ahora puede objetarse análogamente al presente sistema que si la virtud y el vicio vienen determinados por el placer y el dolor, entonces esas cualidades tendrán que surgir en todos los casos de las sensaciones, de modo que cualquier objeto —animado o inanimado, racional o irracional— podría llegar a ser moralmente bueno o malo por el solo hecho de poder producir satisfacción o malestar. Sin embargo, aunque esta objeción parezca ser de la misma clase que la anterior, no tiene en absoluto la 472 misma fuerza. En *primer* lugar, porque es evidente que bajo el término placer comprendemos sensaciones muy distintas unas de otras y que guardan entre sí únicamente la lejana semejanza necesaria para poder ser expresadas por el mismo término abstracto. Lo mismo produce placer una buena composición musical que una botella de buen vino: más aún, la bondad de ambas cosas viene determinada simplemente por el placer que proporcionan. ¿Diríamos por ello, sin embargo, que el vino es armonioso o que la música sabe bien? De igual manera, lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o sentimientos de una persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y

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

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

¹⁹ Hume escapa así a la doctrina del egoísmo radical (en el *De Cives*, de HOBBS), anticipando de este modo las doctrinas, formuladas con más precisión, de ADAM SMITH (la teoría del *impartial spectator*) en su *The Theory of Moral Sentiments*. La diferencia entre ambos pensadores se encuentra en el énfasis que da Smith al «ponerse en el lugar de alguien» para explicar nuestra simpatía hacia otra persona agente. También Hume alude de pasada a ello (véase *infra*, pág. 644), pero insiste más en que son los sentimientos de orgullo o humildad que vemos surgir en nosotros (o en la persona juzgada) como resultado de la aprobación o desaprobación de los demás. Sobre el tema, ARDAL: *op. cit.*, cap. 6 *passim*, y LAIRD: *Hume's Philos. of Human Nature*, Hamden, Conn., 1967², pág. 220.

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

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

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

474 replicaría que nuestra respuesta dependerá de la definición de la palabra Naturaleza, pues no existe término más ambiguo y equívoco. Si por *naturaleza* entendemos lo opuesto a milagros, entonces no solamente es natural la distinción entre vicio y virtud, sino también todo lo sucedido alguna vez en el mundo, *con excepción de los milagros, en los que está basada nuestra religión*. Así, pues, si es en este sentido como decimos que los sentimientos de vicio y virtud son naturales, no hemos descubierto nada extraordinario.

Pero *naturaleza* puede ser también lo opuesto a raro y poco habitual, y en este sentido —que es el normal— puede discutirse muchas veces si algo es o no natural; por lo demás, cabe afirmar que no disponemos en general de ningún criterio exacto para acabar con esas discusiones. Que algo sea o no frecuente dependerá del número de ejemplos que hayamos observado, y como este número puede aumentar o disminuir gradualmente, resulta imposible fijar límites exactos entre lo frecuente y lo raro. Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad, pues nunca hubo nación en el mundo ni persona particular en una nación que estuvieran absolutamente privadas de ellos y que nunca, ni siquiera en un solo caso, mostraran la menor aprobación o censura de las costumbres. Estos sentimientos se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura ²⁰.

Pero también puede ser *naturaleza* lo contrario a lo artificial, igual que antes se oponía a lo raro y poco

²⁰ Cf. HUTCHESON: *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (*British Moralists*, I, página XII): «Es por la misma estructura de nuestra naturaleza como el uno (esto es, el bien —F. D.—) se ha convertido en acompañante del placer, y el otro, del desagrado.»

usual, y cabe preguntarse si en este sentido son las nociones de virtud naturales o no. Olvidamos fácilmente que las intenciones, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios en su operación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco; por el contrario, como estimamos que lo primero es algo libre y enteramente nuestro, nos resulta habitual presentarlo en oposición con los demás principios de la naturaleza. Si se me preguntara, por consiguiente, si el sentimiento de la virtud es algo natural o artificial, ⁴⁷⁵ creo que me sería imposible dar en este momento una respuesta precisa a esta pregunta. Es posible que más adelante veamos que nuestro sentimiento de algunas virtudes es artificial, mientras que el de otras es natural. Será más apropiado discutir esta cuestión cuando hayamos pasado ya a detallar con exactitud cada vicio y virtud en particular *.

Hasta ese momento puede que, partiendo de esas definiciones de *natural* y *no natural*, no esté de más observar que nada puede ser menos filosófico que esos sistemas según los cuales la virtud es algo idéntico a lo natural, y el vicio, a lo no natural. En efecto, en el primer sentido de la palabra, *naturaleza* como lo opuesto a milagros, lo mismo la virtud que el vicio son naturales. Y en el segundo sentido, lo opuesto a lo que no es habitual, es posible que la virtud sea la cosa menos natural del mundo. Por lo menos hay que reconocer que la virtud heroica —que no es algo usual— es tan poco natural como la barbarie más brutal. En cuanto al tercer sentido de la palabra, lo cierto es que tanto la virtud como el vicio son igual de artificiales y están fuera de la naturaleza. Por mucho que, en efecto, se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales, realizadas con un cierto designio e intención, pues de otro

* En lo que sigue se opone también a veces *natural* a *civil*, y otras veces, a *moral*. La oposición permitirá descubrir en todo momento el sentido en que el término está utilizado.