

David Hume (1711 - 1776)

David Hume nació en Edimburgo (Escocia) en 1711. Aunque de familia acomodada, no lo era lo suficiente como para permitir a Hume el poder dedicarse exclusivamente a la filosofía, por lo que su padre lo orientó hacia la carrera de abogado, a la que llegó a dedicarse durante unos meses en Bristol. No obstante, ya desde muy joven Hume manifestaba, según sus palabras, "una aversión insuperable hacia todo lo que no fuera la investigación filosófica y el saber en general", por lo que abandonó su trabajo y viajó a Francia, donde permaneció entre los años 1734-1737, dispuesto a dedicarse exclusivamente a la filosofía.

De esos años data la composición de su primera obra, "Tratado sobre la naturaleza humana", redactada "durante mi retiro en Francia -primero en Reims, pero principalmente en La Flèche, Anjou", según nos cuenta en su autobiografía. Recordemos que fue precisamente en La Flèche donde había estudiado Descartes, lo que ha dado motivo a ciertas especulaciones sobre la intencionalidad de este retiro en el mismo lugar por parte de Hume. En 1737 regresa a Londres, dirigiéndose posteriormente a Escocia, donde vivirá unos años con su madre y hermano. En 1739 publicará los dos primeros volúmenes del "Tratado", al que seguirá el tercero en 1740. El poco éxito alcanzado significó un duro golpe para Hume, que llega a decir en su autobiografía "jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi Tratado de la naturaleza humana". No obstante, el éxito obtenido posteriormente, en 1742, por los "Ensayos", le hizo olvidar por completo su fracaso anterior, estimulándole para reescribir el Tratado (obra que será publicada en 1748 con el título: "Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano"). En 1745 optó a la cátedra de ética de la Universidad de Edimburgo, plaza que no obtuvo probablemente por su reputación de escéptico y ateo. Después de un año en Inglaterra, como tutor privado del marqués de Annandale, fue invitado por el general St. Clair a una expedición que, inicialmente dirigida contra Canadá, acabó con una pequeña incursión en la costa francesa; posteriormente, en 1747, fue invitado por el mismo general a acompañarle como secretario en una embajada militar por las cortes de Viena y Turín. Estas últimas actividades le permiten mejorar su situación económica.

En 1749 regresa a Escocia, donde volverá a pasar dos años con su hermano en su casa de campo, publicando algunas obras más. En 1752 se instala en Edimburgo donde fue nombrado bibliotecario de la facultad de Derecho, dedicando su actividad filosófica más bien a problemas históricos, sociales y políticos, como pone de manifiesto las obras publicadas a partir de entonces.

En 1763 recibió la invitación del conde de Hertford de acompañarle a París como secretario de embajada. Rechazada la invitación en principio, Hume la aceptó ante la insistencia del conde, dirigiéndose a París donde permanecerá hasta 1766,

participando en las actividades de los enciclopedistas y los círculos ilustrados y entablando amistad con algunos de los personajes destacados de la época, como Rousseau.

A su regreso a Londres fue nombrado "subsecretario de estado para el departamento septentrional", que se ocupaba de los asuntos diplomáticos con los países situados al norte de Francia, cargo que no estaba remunerado y que desempeñó durante dos años, hasta 1769. Ese año regresará a Edimburgo, continuando sus actividades de estudio e investigación. Allí morirá el 25 de agosto de 1776, habiendo escrito previamente, el 18 de abril, una breve autobiografía, conociendo ya de su pronta e inevitable muerte.

El Conocimiento

Tanto en el Tratado como en la "Investigación sobre el entendimiento humano" Hume comienza la presentación de su filosofía con el análisis de los contenidos mentales. A diferencia de Descartes o Locke, para quienes todos los contenidos mentales eran "ideas", Hume encuentra dos tipos distintos de contenidos: las **impresiones** y las **ideas**.¹ La diferencia que existe entre ambas es simplemente la intensidad o vivacidad con que las percibimos, siendo las impresiones contenidos mentales más intensos y las ideas contenidos mentales menos intensos. Además, la relación que existe entre las impresiones y las ideas es la misma que la del original a la copia: "o, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas". Es decir, las **ideas derivan de las impresiones**; las impresiones son, pues, los elementos originarios del conocimiento; de esta relación entre las impresiones y las ideas extraerá Hume el **criterio de verdad: una proposición será verdadera si las ideas que contiene corresponden a alguna impresión; y falsa si no hay tal correspondencia**.²

Las **impresiones**, por su parte, puede ser de dos tipos: de **sensación**, y de **reflexión**. Las impresiones de sensación, cuya causa es desconocida, las atribuimos a la acción de los sentidos, y son las que percibimos cuando decimos que vemos, oímos, sentimos, etc; las impresiones de reflexión son aquellas que van asociadas a la percepción de una

¹ "He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas pensamientos o ideas; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámonos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas impresiones, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término impresión, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos."

² "Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha".

idea, como cuando sentimos aversión ante la idea de frío, y casos similares. Además, las impresiones pueden clasificarse también como **simples** o **complejas**; una impresión simple sería la percepción de un color, por ejemplo; una impresión compleja, la percepción de una ciudad.

Las **ideas**, a su vez, pueden clasificarse en **simples** y **complejas**. Las ideas simples son la copia de una impresión simple, como la idea de un color, por ejemplo. Las ideas complejas pueden ser la copia de impresiones complejas, como la idea de la ciudad, o pueden ser elaboradas por la mente a partir de otras ideas simples o complejas, mediante la operación de mezclarlas o combinarlas según las leyes que regulan su propio funcionamiento.

Las leyes de la asociación de ideas.

"Es evidente que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos o ideas de la mente y que, al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros con un cierto grado de orden y regularidad".

La capacidad de la mente para combinar ideas parece ilimitada, nos dice Hume. Pero por poco que nos hayamos detenido a reflexionar sobre la forma en que se produce esta combinación de ideas podremos observar cómo "incluso en nuestras más locas y errantes fantasías, incluso en nuestros mismos sueños", esa asociación se produce siempre siguiendo determinadas leyes: **la de semejanza, la de contigüidad en el tiempo o en el espacio, y la de causa o efecto.**

Cuando la mente se remonta de los objetos representados en una pintura al original, lo hace siguiendo la ley de semejanza. Si alguien menciona una habitación de un edificio difícilmente podremos evitar que nuestra mente se pregunte por, o se represente, las habitaciones contiguas; del mismo modo, el relato de un acontecimiento pasado nos llevará a preguntarnos por otros acontecimientos de la época; en ambos casos está actuando la ley de asociación por contigüidad: en el espacio, el primer caso; y en el tiempo, en el segundo caso. El caso de pensar en un accidente difícilmente podremos evitar que venga nuestra mente la pregunta por la causa, o por las consecuencias del mismo, actuando en este caso la ley de la causa y el efecto.

Los tipos de conocimiento.

Siguiendo la distinción que había hecho Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho, Hume nos dirá que todas las formas de conocimiento e investigación humana pueden dividirse en dos grupos: **relaciones de ideas y cuestiones de hecho.**

Los objetos de la razón pertenecientes al primer grupo son "*las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que sea intuitiva o demostrativamente cierta*". La característica de estos objetos es que **pueden ser conocidos independientemente de lo que exista "en cualquier parte del universo"**.

Dependen exclusivamente de la actividad de la razón, ya que una proposición como "el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los dos lados de un triángulo rectángulo" expresa simplemente una determinada relación que existe entre los lados del triángulo, independientemente de que exista o no exista un triángulo en el mundo. De ahí que Hume afirme que las verdades demostradas por Euclides conservarán siempre su certeza. Las proposiciones de este tipo expresa simplemente **relaciones entre ideas**, de tal modo que el **principio de contradicción sería la guía para determinar su verdad o falsedad**.

El segundo tipo de objetos de la razón, las cuestiones de hecho, no pueden ser investigadas de la misma manera, ya que **lo contrario de un hecho es, en principio, siempre posible**. No hay ninguna contradicción, dice Hume, en la proposición "el sol no saldrá mañana", ni es menos inteligible que la proposición "el sol saldrá mañana". No podríamos demostrar su falsedad recurriendo al principio de contradicción. ¿A qué debemos recurrir, pues, para determinar si una cuestión de hecho es verdadera o falsa? **Todos los razonamientos sobre cuestiones de hechos parece estar fundados, nos dice, en la relación de causa y efecto**.

Si estamos convencidos de que un hecho ha de producirse de una determinada manera, es porque la experiencia nos lo ha presentado siempre asociado a otro hecho que le precede o que le sigue, como su causa o efecto. Si oímos una voz en la oscuridad, estamos seguros de la presencia de una persona: no porque hayamos alcanzado tal seguridad mediante un razonamiento a priori³, sino que *"surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí"*. **Las causas y efectos, por lo tanto, no puede ser descubiertas por la razón, sino sólo por experiencia**.

La crítica del principio de causalidad

En la explicación del conocimiento Hume mantiene que el conocimiento de hechos está fundado en la relación causa y efecto. Esa relación se había interpretado tradicionalmente, bajo la noción del principio de causalidad, como uno de los principios fundamentales del entendimiento, y como tal había sido profusamente utilizado por los filósofos anteriores, tanto medievales como antiguos, del que habían extraído lo fundamental de sus concepciones metafísicas. Recordemos, por ejemplo, la utilización que hace Aristóteles de la teoría de las cuatro causas, o el recurso de santo Tomás al principio de causalidad para demostrar la existencia de Dios en las cinco vías.

¿Pero qué contiene exactamente la idea de causalidad? Según Hume, la relación causal se ha concebido tradicionalmente como una "**conexión necesaria**" entre la causa y el efecto, de tal modo que, conocida la causa, la razón puede deducir el efecto que se

³ "Un hombre ha de ser muy sagaz para descubrir mediante razonamiento, que el cristal es el efecto del calor, y el hielo del frío, sin conocer previamente la conexión entre estos estados".

seguirá, y viceversa, conocido el efecto, la razón está en condiciones de remontarse a la causa que lo produce. Sin embargo, según Hume, *"no existen ideas, de las que aparecen en metafísica, más oscuras e inciertas que aquellas de poder, fuerza, energía o conexión necesaria, las cuales surgen siempre en todas nuestras disquisiciones."*

En efecto, ¿qué ocurre si aplicamos el criterio de verdad establecido por Hume para determinar si una idea es o no verdadera? Una idea será verdadera si hay una impresión que le corresponde. ¿Hay alguna impresión que corresponda a la idea de "conexión necesaria" y, por lo tanto, es legítimo su uso, o es una idea falsa a la que no corresponde ninguna impresión?

Si observamos cualquier cuestión de hecho, por ejemplo el choque de dos bolas de billar, nos dice Hume, observamos el movimiento de la primera bola y su impacto (causa) sobre la segunda, que se pone en movimiento (efecto); en ambos casos, tanto a la causa como al efecto les corresponde una impresión, siendo verdaderas dichas ideas. Estamos convencidos de que si la primera bola impacta con la segunda, ésta se desplazará al suponer una "conexión necesaria" entre la causa y el efecto: ¿Pero hay alguna impresión que le corresponda a esta idea de "conexión necesaria"? No, dice Hume. Lo único que observamos es la sucesión entre el movimiento de la primera bola y el movimiento de la segunda; de lo único que tenemos impresión es de la idea de sucesión, pero por ninguna parte aparece una impresión que corresponda a la idea de "conexión necesaria", por lo que hemos de concluir que la idea de que existe una "conexión necesaria" entre la causa y el efecto es una idea falsa.

¿De dónde procede, pues, nuestro convencimiento de la necesidad de que la segunda bola se ponga en movimiento al recibir el impacto de la primera? De la experiencia: el hábito, o la costumbre, al haber observado siempre que los dos fenómenos se producen uno a continuación del otro, produce en nosotros el convencimiento de que esa sucesión es necesaria.

¿Cuál es, pues, el valor del principio de causalidad? **El principio de causalidad sólo tiene valor aplicado a la experiencia, aplicado a objetos de los que tenemos impresiones y, por lo tanto, sólo tiene valor aplicado al pasado, dado que de los fenómenos que puedan ocurrir en el futuro no tenemos impresión ninguna.** Contamos con la producción de hechos futuros porque aplicamos la inferencia causal; pero esa aplicación es ilegítima, por lo que nuestra predicción de los hechos futuros no pasa de ser una mera creencia, por muy razonable que pueda considerarse. Dado que la idea de "conexión necesaria" ha resultado ser una idea falsa, sólo podemos aplicar el principio de causalidad a aquellos objetos cuya sucesión hayamos observado: ¿Cuál es el valor, pues, de la aplicación tradicional del principio de causalidad al conocimiento de objetos de los que no tenemos en absoluto ninguna experiencia? Ninguno, dirá Hume. En ningún caso la razón podrá ir más allá de la experiencia.

La crítica de la idea de sustancia

El término sustancia (o substancia), procede del latino "substantia" que es, a su vez la traducción del griego "ousía"), "lo que está debajo", lo que "permanece" bajo los fenómenos, lo subsistente. En cuanto tal, la sustancia es ante todo sujeto, lo que tiene su ser en sí, y no en otro.

Para Aristóteles, en la Metafísica, la pregunta sobre el ser se resuelve en la pregunta por la sustancia: "¿Qué es el ser?" equivale a preguntarse "¿Qué es la sustancia?", ya que lo que es, es en primer lugar sustancia. Aristóteles distingue, simplificando la cuestión, dos tipos de sustancia: la sustancia primera, que es el individuo, el ser particular y concreto; y la sustancia segunda, aquello por lo que se es ese ser particular y concreto, la esencia, la especie formal, que es inmanente en cada individuo. Y es sobre esta segunda forma de concebir la sustancia, en cuanto esencia, como especie formal, sobre la que se construyen la metafísica y la gnoseología aristotélica. Siendo la esencia una "forma" no contiene nada material, por lo que el fundamento último de la realidad, aquello que la determina a ser lo que es, la sustancia (segunda), resulta ser algo inmaterial, siendo, además, lo único por lo que podemos conocer la realidad, dando continuidad, así, a la ontología platónica, pese a su rechazo de la subsistencia de las Ideas. Las demás formas de ser se dan en la sustancia, pero no son sustancia, sino accidente: forma, color, tamaño... y todo cuanto apprehendemos por los sentidos, no tienen entidad propia, no son sujeto, sino que se dan en un sujeto, "inhieren en la sustancia", según la expresión tradicional.

Hume se preguntará por la validez de la idea de sustancia, y lo hará recurriendo al criterio de verdad que había fijado anteriormente en el análisis del conocimiento para determinar la validez de una idea. Según tal criterio, una idea es verdadera si le corresponde una impresión; en caso contrario hemos de considerarla falsa. Ahora bien, sólo hay dos tipos de impresiones: las impresiones de sensación y las impresiones de reflexión. ¿Es la idea de sustancia la "copia" de alguno de esos tipos de impresión? O dicho de otra manera ¿Hay alguna impresión -de sensación o de reflexión- que le corresponda a la idea de sustancia? No, nos dirá Hume. **No hay ninguna impresión de sensación que corresponda a la idea de sustancia**, ya que esta idea no contiene nada sensible. Todos los teóricos y defensores de la idea de sustancia insiste en que la sustancia no es un olor, un color, un sabor, etc, no es algo que vemos, oímos o tocamos... Lo que vemos, oímos, tocamos, son los accidentes de la sustancia, pero no la sustancia. Pero tampoco hay ninguna impresión de reflexión que corresponda a la idea de sustancia; las impresiones de reflexión están constituidas por pasiones y por emociones. Pero **nadie ha hablado nunca de la sustancia como si fuera una pasión o una emoción**. Si a la idea de sustancia no le corresponde, pues, ninguna impresión de sensación, ni tampoco ninguna impresión de reflexión, entonces no le corresponde en absoluto ninguna impresión; y una idea a la que no le corresponde ninguna impresión, de acuerdo con el criterio de Hume, es una idea falsa.

¿Cómo se produce, entonces, la idea de sustancia, sobre la que tantos filósofos han estado de acuerdo? La idea de sustancia es producida por la imaginación; no es más que una "colección" de ideas simples unificadas por la imaginación bajo un término que nos permite recordar esa colección de ideas simples, una colección de cualidades que están relacionadas por contigüidad y causación (que son dos de las leyes por las que se regula la asociación de ideas, independientemente de que a estas les corresponda o no alguna impresión).

No cabe, pues, ni siquiera plantearse la posibilidad de que exista algún tipo de sustancia, ya sea la sustancia material que había postulado Locke (un sustrato desconocido de la cosa, pero material, que había sido posteriormente criticado por Berkeley), ya sea la sustancia espiritual que había sido defendida por Berkeley. Para Hume la idea de sustancia es una idea falsa, tanto si es concebida como algo material como si lo es como algo espiritual, dado que a ella no le corresponde ninguna impresión.

A la crítica de la idea de sustancia se añadirá (además de otras de no menor interés, como el análisis que realiza Hume de los modos y las relaciones), el estudio de las supuestas ideas o conceptos abstractos. ¿Podemos aceptar la existencia de ideas, de conceptos abstractos, generales, universales? ¿O, por el contrario, todas nuestras ideas son particulares? Hablar de conceptos abstractos supone aceptar la posibilidad de representar de modo universal la realidad y, por extensión, la esencia, la sustancia de la realidad. Pero ¿tenemos realmente un solo concepto abstracto, una sola idea abstracta? ¿Es posible concebir un triángulo que no sea isósceles, escaleno, equilátero, pero que sea todos y cada uno de los triángulos que pueden existir? No, nos dice Hume. Cuando hablo del concepto abstracto de triángulo tengo en la mente la imagen, la representación de un triángulo concreto, particular, al que añado la cualidad, la ficción, de que representa cualquier triángulo, del mismo modo que si concibo la idea de "perro" me represento un perro particular, al que añado la cualidad, la ficción, de representar a todos los perros. **Todas las ideas son, pues, particulares.** Lo que llamamos conceptos o ideas abstractas, son el resultado de una generalización inductiva, procedente de la experiencia, por la que terminamos por **dar el mismo nombre a todos los objetos entre los que encuentro alguna semejanza o similitud.**

Cuando escucho ese nombre, evoco la imagen de uno de los objetos a los que lo he asociado, al ser imposible evocar todos y cada uno de los objetos, aunque estoy también en condiciones de evocar otros objetos, en lugar de éstos, si la ocasión lo requiere. Lo que llamamos ideas abstractas, universales, son ideas particulares a las que hemos dotado de una cierta capacidad representativa basada en la simple relación de semejanza o similitud entre los objetos. Por lo demás, siendo las ideas copias de impresiones, y siendo las impresiones siempre particulares, no puede haber ideas que no sean particulares.

El Mundo, el Alma y Dios

El mundo

El conocimiento de hechos se funda en la experiencia, pero ¿en qué se funda la experiencia?

Tenemos una tendencia natural a creer en la existencia de cuerpos independientemente de nuestras percepciones, tendencia compartida tanto por el vulgo como por los filósofos, al menos en cuanto a las acciones ordinarias de la vida cotidiana de éstos se refiere. Esto equivale a decir que "creemos" que los objetos y las percepciones son una sola cosa, o que nuestras percepciones están causadas por los objetos, a los que reproducen fielmente, y que si bien las percepciones "nos pertenecen", los objetos están fuera de nosotros, perteneciéndoles un tipo de existencia continuada e independiente de la nuestra.

Pero si analizamos la cuestión filosóficamente, dice Hume, tal creencia se muestra enteramente infundada. En realidad, estamos "**encerrados**" en nuestras percepciones, y no podemos ir más allá de ellas, ya que son lo único que se muestra a nuestra mente. Las percepciones, como hemos visto, son de dos tipos: impresiones e ideas. Las ideas se producen en nuestra mente como copia de las impresiones. Pero ambas son meros contenidos mentales que se diferencian sólo por su vivacidad. Podemos hacer cuanto queramos, pero no podremos nunca ir más allá de nuestras impresiones e ideas. Si intentásemos aplicar el principio de causalidad para demostrar que nuestras impresiones están causadas por objetos externos, incurriríamos en una aplicación ilegítima de tal principio, ya que tenemos constancia de nuestras impresiones, pero no la tenemos de los supuestos objetos externos que las causan, por lo que tal inferencia rebasaría el ámbito de la experiencia, (al no poder constatar la conjunción entre dichos objetos y nuestras impresiones), el único en que podemos aplicar el principio de causalidad. Por lo demás, si postulamos la existencia de los objetos además de la de las impresiones, lo único que hacemos es duplicar la realidad de las impresiones, atribuyéndoles por ende cualidades que éstas no poseen, como la independencia y la continuidad.

La creencia en la existencia independiente de los objetos externos la atribuye Hume a la imaginación, debido a la constancia y a la coherencia de las percepciones. No se puede justificar tal creencia apoyándose en los sentidos, ni apelando a la razón. No puede proceder de los sentidos, ya que éstos no nos ofrecen nada distinto de nuestras percepciones. Cuando creo percibir mi "cuerpo", no percibo nada distinto de mi percepción: lo que hago es atribuir existencia real y corpórea a dicha percepción. Tampoco la razón podría ser la base de tal creencia, ya que no es posible recurrir al principio de causalidad, ni a la idea de sustancia, (anteriormente criticada), para justificar la existencia de objetos externos e independientes de mis percepciones. No

hay, pues, justificación racional alguna de dicha creencia, por lo que Hume recurre a la imaginación para intentar explicarla.

El alma

Habiendo rechazado la validez de la idea de sustancia ¿podemos seguir manteniendo la idea de alma, de un sustrato, de un sujeto que permanece idéntico a sí mismo, pero que es simple y distinto de sus percepciones? ¿De qué impresión podría proceder tal idea de alma? No existen impresiones constantes e invariables entre nuestras percepciones de las que podamos extraer tal idea del yo, del alma. **No hay ninguna impresión que pueda justificar la idea de un yo autoconsciente, como si el yo permaneciera en un estado de autoidentidad inquebrantable:** "El yo o persona no consiste en ninguna impresión aislada, sino en todo aquello a lo que hacen referencia nuestras distintas impresiones se ideas".

Lo que nos induce a atribuir simplicidad e identidad al yo, a la mente, es una **confusión entre las ideas de "identidad" y "sucesión", a la que hay que sumar la acción de la memoria.** Ésta, en efecto, al permitirnos recordar impresiones pasadas, nos ofrece una sucesión de impresiones, todas ellas distintas, que terminamos por atribuir a un "sujeto", confundiendo así la idea de sucesión con la idea de identidad. Rechazada, pues, la idea de alma, la pregunta por su inmortalidad resulta superflua.

Dios

Hume *rechaza el argumento ontológico* indicando que no es posible demostrar a priori la existencia de Dios, puesto que las cuestiones de existencia sólo se pueden decidir con la experiencia, nunca con el mero análisis de una idea. La no existencia de un objeto correspondiente a una idea no es algo contradictorio con dicha idea: no es absurdo que no existan los triángulos, ni las mesas, ni tampoco Dios.

Pero tampoco nos sirven los argumentos "*a posteriori*", los que se remontan del efecto a la causa, puesto que parten del principio de causalidad; ni siquiera el relativo al orden y finalidad en el mundo, que de todos es el mejor, el que, partiendo del orden del mundo, llega a la existencia de una causa última ordenadora. El argumento afirma que de la observación de la existencia de un cierto orden en la naturaleza se infiere la existencia de un proyecto y, por lo tanto, de un agente, de una causa inteligente ordenadora. Pero, además de incurrir en el uso ilegítimo del principio de causalidad, Hume añade que este argumento atribuye a la causa más cualidades de las que son necesarias para producir el efecto; se podría inferir del orden del mundo la existencia de una causa inteligente, pero en ningún caso dotarla de más atributos de los ya conocidos por mí en el efecto,

error en el que incurre el argumento de un modo manifiesto: una vez deducida la causa, se vuelven a deducir de ella nuevas propiedades, además de las ya conocidos, que no tienen fundamento alguno en mis impresiones.

“Cuanto más lejos llevamos nuestras investigaciones de este tipo, más obligados estamos a inferir que la causa de todo está inmensamente alejada de lo humano y de cualquier objeto que caiga bajo la experiencia y observación humanas”

Una cosa es atribuir a Dios todo lo que se considera bueno entre los hombres y otra muy distinta es pensar que eso se corresponde exactamente con la realidad divina. Podemos atribuir a Dios, piadosamente, todas las perfecciones que queramos, pero no debemos establecer una correlación absoluta entre la naturaleza de Dios y nuestra comprensión de la misma. Si Dios es tal su superioridad es abrumadora; nunca la limitada razón humana puede pretender abarcarlo, lo que sería ponerle nuestros límites, introducirlo en nuestro continente, reducirlo a nuestro intelecto; haríamos, por tanto, de Dios un ídolo.

Será Kant el que sitúe a Dios en la razón práctica, pero es Hume quien lo apea de la razón teórica.

La Ética: el sentimiento moral

"Si podemos depender de algún principio que aprendamos de la filosofía es éste, que pienso puede ser considerado cierto e indudable: no hay nada en sí mismo valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos nacen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afecto humanos."

Que la moralidad existe es considerado por Hume como una **cuestión de hecho: todo el mundo hace distinciones morales**; cada uno de nosotros se ve afectado por consideraciones sobre lo bueno y lo malo y, del mismo modo, podemos observar en los demás distinciones, o conductas que derivan de tales distinciones, semejantes. **Las discrepancias empiezan cuando nos preguntamos por el fundamento de tales distinciones morales**: ¿Se fundan en la razón, como han afirmado los filósofos desde la antigüedad clásica, de modo que lo bueno y lo malo son lo mismo para todos los seres humanos? ¿O se fundan en el sentimiento, en la forma en que reaccionamos ante los "objetos morales" según nuestra constitución humana?

Las distinciones morales no proceden del conocimiento de hechos.

Lo que denominamos "bueno" y "malo" no puede ser considerado como algo que constituya una cualidad o propiedad de un objeto moral. **Si analizamos una acción moral, sea buena o mala, y describimos los hechos, aparecerán las propiedades de**

los objetos que interviene en la acción, pero no aparecerá por ninguna parte lo "bueno" o lo "malo" como cualidad de ninguno de los objetos que intervienen en la acción, sino como un "sentimiento" de aprobación o desaprobación de los hechos descritos.

Por lo demás, la moralidad no se ocupa del ámbito del ser, sino del deber ser: no pretende describir lo que es, sino prescribir lo que debe ser. Pero de la simple observación y análisis de los hechos no se podrá deducir nunca un juicio moral, lo que "debe ser". Hay un paso ilegítimo del ser (los hechos) al deber ser (la moralidad). Tal paso ilegítimo conduce a la llamada "**falacia naturalista**", sobre la que descansan en última instancia tales argumentos.

Las distinciones morales no proceden del conocimiento de relación de ideas.

Si la moralidad no es una cuestión de hecho, ya que los juicios morales no se refieren a lo que es, sino a lo que debe ser, queda sólo la posibilidad de que se trate de un conocimiento de relación de ideas, en cuyo caso debería ser una relación del siguiente tipo: de semejanza, de contrariedad, de grados de cualidad, o de proporciones en cantidad y número. Pero estas relaciones se encuentran tanto en las cosas materiales (incluyendo a los animales), en nosotros mismos, en nuestras acciones pasiones y voliciones. En este caso deberíamos considerar lo "bueno" y lo "malo" del mismo modo, tanto en la acción humana como en la acción de la naturaleza y de los seres irracionales, lo que, por supuesto, no hacemos. Un terremoto con numerosas víctimas mortales, un rayo que mata a una persona, un animal que incurre en conducta incestuosa... nada de eso nos hace juzgar esas relaciones como "buenas" o "malas", porque no hay, en tales relaciones, fundamento alguno para lo bueno y lo malo. Si la maldad fuese una relación tendríamos que percibirla en todas esas relaciones: pero no la percibimos, porque no está ahí, nos dice Hume.

La moralidad se funda en el sentimiento.

La razón no puede, pues, encontrar fundamento alguno para la distinción de lo "bueno" y lo "malo", para las distinciones morales en general, ni a través del conocimiento de hechos ni a través del conocimiento de relación de ideas, por lo que parece quedar claro, dice Hume, que la moralidad no se funda en la razón. Sólo queda, pues, que se base en, (y / o derive del), **sentimiento**. Bueno y malo son la expresión de la atracción o la aversión que los hechos provocan en la nuestra mente. La virtud es cualquier acción o cualidad mental que le produce a un espectador un sentimiento agradable de aprobación. Los conceptos morales tienen su raíz en la experiencia, pero no en las impresiones externas sino en las Impresiones internas; los conceptos morales tienen su base en las **emociones**.

Consideramos, pues, que algo es bueno o malo, justo o injusto, virtuoso o vicioso, no porque la razón capte o aprehenda ninguna cualidad en el objeto moral, sino por el sentimiento de agrado o desagrado, de aprobación o rechazo que se genera en

nosotros al observar dicho objeto moral, según las características propias de la naturaleza humana. Las valoraciones morales no dependen, pues, de un juicio de la razón, sino del sentimiento. **¿Qué garantía tenemos, entonces, de coincidir con los demás en tales valoraciones morales, eliminada la posibilidad de que la valoración moral dependa de categorías racionales, objetivas, universales? ¿No nos conduce a esta teoría a un relativismo moral?**

Hume da por supuesto que la naturaleza humana es común y constante y que, del mismo modo que el establecimiento de distinciones morales es general, las pautas por las que se regulan los sentimientos estarán sometidas también a una cierta regularidad o concordancia. Uno de esos elementos concordantes es la **utilidad**, en la que Hume encontrará una de las causas de la aprobación moral.

"Parece un hecho que la circunstancia de la utilidad es una fuente de alabanza y de aprobación; que es algo a lo que constantemente se apela en todas las decisiones relacionadas con el mérito y el de mérito de las acciones, que es la sola fuente de ese gran respeto que prestamos a la justicia, a la fidelidad, al honor, a la lealtad y a la castidad; que es inseparable de todas las demás virtudes sociales, tales como el humanitarismo, la generosidad, la caridad, la afabilidad, la indulgencia, la lástima y la moderación; y en una palabra, que es el fundamento principal de la moral que se refiere el género humano y a nuestros prójimos."

"La utilidad ha de ser, por tanto, la fuente de una parte considerable del mérito adscrito al humanitarismo, la benevolencia, la amistad, el espíritu cívico y otras virtudes sociales de esta clase; y es también la sola fuente de la aprobación moral que concedemos a la felicidad, la justicia, la veracidad, la integridad y todos los demás principios y cualidades estimables y útiles."

Sociedad y política

La teoría política de Hume está basada en el análisis de los hechos, con el correspondiente rechazo de hipótesis filosóficas y de toda explicación que no sea congruente con los hechos, y encuentra en la noción de utilidad, en el sentimiento de interés o de ventaja, el fundamento explicativo de la vida social y de la comprensión de sus instituciones y de las leyes por las que se regula.

Este carácter empírico de la filosofía política es lo que le permite, precisamente, considerarla como una ciencia, llegando a incluirla, en ocasiones, en el grupo de la física y la química.

La filosofía política, dado su carácter de ciencia empírica, no versa sobre el "deber ser", ni puede deducir de tales supuestos "principios" filosóficos conocimiento deductivo alguno sobre la realidad social.

Hume considera que **la existencia de un estado de naturaleza no es más que una ficción filosófica**, que no tuvo nunca lugar ni puede tener realidad alguna. La "sociedad" no puede deslindarse de la vida del ser humano, al haber un deseo natural que empuja a unirse a los seres de ambos sexos y a mantenerse unidos para criar a sus descendientes. La familia constituye el núcleo básico de la sociedad, que se va ampliando al constatar los beneficios que derivan de tal asociación natural. **La sociedad no se genera, pues, gracias a la reflexión que los seres humanos, en el supuesto estado de naturaleza, realizan sobre su situación y las ventajas de asociarse, sino que es el resultado de un deseo natural (apetito sexual) de unión que se plasma inicialmente en la familia.**

Eso no quiere decir, sin embargo, que las instituciones sociales y el estado deriven su legitimidad de la naturaleza de la sociedad, que sean lo que son "por naturaleza", sino que **derivan su legitimidad de una convención**. La base de tal convención radica en la **utilidad** que las instituciones reportan a la sociedad, al margen de la cual no tendrían sentido. En ningún caso se puede decir que forman parte "por naturaleza" de la sociedad. Es tan posible la existencia de una sociedad sin gobierno coactivo, como lo es lo contrario. De hecho, la sociedad sin gobierno es el estado "más natural" de los seres humanos, lo que puede comprobarse empíricamente en las tribus de América.

Sólo el aumento de las riquezas y de las posesiones individuales puede explicar el porqué se constituye un gobierno: en base a la utilidad que reporta la defensa de la propiedad privada y la consiguiente administración de la "justicia". No hay contrato alguno que fundamente la legitimidad del gobierno, sino sólo la utilidad que se "siente" que aporta la existencia de tal gobierno. En consecuencia, **la obediencia o la sumisión al gobierno establecido no tiene otro fundamento que la utilidad** que reporta, cesando la obligación de obediencia cuando desaparezca el beneficio o interés de la misma.