

DAVID HUME

BIOGRAFÍA

Nació en Edimburgo (Escocia) en 1711. Aunque de familia acomodada, no lo era lo suficiente como para permitirle 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 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 se fue 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. 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. En 1749 regresó 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, conocedor ya de su pronta e inevitable muerte.

CONOCIMIENTO

El origen del conocimiento y sus clases:

A diferencia del racionalismo, que afirmaba que la razón era la fuente del conocimiento, el empirismo tomara la experiencia como la fuente y el límite de nuestros conocimientos. Ello supondrá la crítica del innatismo, es decir, la negación de que existan "*ideas*" (o contenidos mentales) que no procedan de la experiencia. Cuando nacemos la mente es una "*tabula rasa*" en la que no hay nada impreso. Todos sus contenidos dependen, pues, de la experiencia. En el caso de **Hume**, como veremos a continuación, la experiencia está constituida por un conjunto de impresiones, cuya causa desconocemos y, estrictamente hablando, no debe identificarse con "*el mundo*", con "*las cosas*".

Al igual que el racionalismo, el empirismo tomará como punto de partida de la reflexión filosófica el análisis de la conciencia ante el fracaso de la filosofía antigua y de la filosofía medieval, que había tomado como referencia el mundo y Dios, respectivamente, la filosofía moderna se caracteriza por tomar el sujeto como punto de partida de la reflexión filosófica. Así, del mismo modo que **Descartes**, una vez descubierto el "*yo pienso*", pasa a analizar el contenido del pensamiento, los empiristas comenzarán sus indagaciones analizando los contenidos de la conciencia.

Impresiones e ideas:

Hume comienza la presentación de su filosofía con el análisis de los contenidos mentales. A diferencia de **Descartes** para quien todos los contenidos mentales eran "*ideas*" **Hume** encuentra dos tipos distintos de contenidos: las **impresiones** y las **ideas**. 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. 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 sino hay tan correspondencia.

Impresiones: datos inmediatos de la experiencia: sensaciones o sentimientos (oír, ver, sentir, amar, odiar, desear, querer, etc.).

Ideas: copias debilitadas de las impresiones en el pensamiento.

Las **impresiones**, por su parte, pueden 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 idea, como cuando sentimos aversión ante la idea de frío, y casi 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 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 nos introducen a otros con un cierto grado de orden y regularidad". La capacidad de la mente para combinar ideas parece limitada, nos dice Hume. Pero por poco que nos hallamos detenido a reflexionar sobre la forma en que se produce esta combinación de ideas podemos 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 del pensar en un accidente difícilmente podremos evitar que venga a 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**.

Según **Hume**, pues, son estas tres leyes las únicas que permiten explicar la asociación de ideas, de tal modo que todas las creaciones de la imaginación, por delirantes que puedan parecernos, y las sencillas o profundas elaboraciones intelectuales, por razonables que sean, les están inevitablemente sometidas.

Relaciones de ideas y cuestiones de hecho:

Se plantea Hume la cuestión de determinar cuáles son las formas posibles de conocimiento. Nos dirá que todos los objetos de la razón e investigación humana pueden dividirse en dos grupos: *relaciones de ideas y cuestiones de hecho*.

Relaciones de ideas:

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 demostrativa". Las características 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 al 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. Las proposiciones de este tipo expresan simplemente relaciones entre ideas, de tal modo que el principio de contradicción sería la guía para determinar su verdad o falsedad.

Cuestiones de hecho:

El segundo tipo de objetos de 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 parecen 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, 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 pueden ser descubiertas por la razón, sino sólo por experiencia.

Podemos hablar, pues, de **dos tipos de conocimiento en Hume: el conocimiento de relaciones de ideas y el conocimiento de hechos**. En el **primer caso** el conocimiento depende de las operaciones de entendimiento reguladas por el *principio de contradicción*; en el **segundo caso**, las operaciones del entendimiento están reguladas necesariamente por la *experiencia*, ya que al depender de la ley de asociación de la causa y el efecto, siendo una distinta del otro, no hay razonamiento *a priori* posible que nos permita deducir una a partir del otro, y viceversa.

Por lo general, se tiende a pensar que el empirismo supone la aceptación de la existencia de objetos externos al sujeto, "**las cosas**", que son la causa de todas mis impresiones y, por lo tanto, de todos mis conocimientos. Esta interpretación del empirismo puede ser aceptada siguiendo a **Hume**, siempre que se tenga en cuenta que aquello significa una concesión al "**sentido común**", una "**creencia razonable**", pero que no se puede demostrar que los supuestos objetos externos son la causa de mis impresiones. El conocimiento de hechos se funda en la experiencia, pero ¿en qué se funda la experiencia? ¿hay alguna forma de justificar la regularidad que suponemos en la experiencia, sin caer en una petición de principio?

REALIDAD

La crítica del principio de causalidad:

Como hemos visto en la explicación del conocimiento, el conocimiento de hechos está fundado en la relación causa y efecto. Esta relación se había interpretado tradicionalmente, bajo la noción de 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 seguirá, y viceversa, conocido el efecto, la razón está en condiciones de remontarse a la causa que lo produce.

¿Qué ocurra 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 la 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 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.

¿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.

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 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 o equilátero, pero que sea todos y cada uno de los triángulos que que pueden existir? No, nos dice

Hume. Cuando hablo del concepto abstracto del 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 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.

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:

Descartes se propone probar la existencia del mundo, del alma y de Dios, las tres sustancias de las que tradicionalmente se había ocupado la metafísica, pero deducidas ahora de principios firmes e inquebrantables, sobre los que pretendió reconstruir el cuerpo del saber. También **Hume** se ocupará de estas tres sustancias en las Investigaciones, pero llegando a conclusiones bien distintas a las que la metafísica tradicional y la cartesiana, así como sus predecesores empiristas, habían llegado.

El Mundo: tenemos una tendencia natural a creer en la existencia de cuerpos independientes 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 decidir 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 las 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 y 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 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. Por lo demás, tampoco los niños ni los iletrados recurren a la razón para justificar su creencia en los objetos externos, y sin embargo, están firmemente convencidos de tal existencia. No hay, pues, justificación racional alguna de dicha creencia, por lo que **Hume** recurre a la imaginación para intentar explicarla.

El alma: para la tradición metafísica la existencia del alma, una sustancia, material o inmaterial, subsistente, y causa última o sujeto de todas mis actividades mentales (percepción, razonamiento, volición...) había representado uno de los pilares sobre los que ésta se había desarrollado. Si bien con el racionalismo de Descartes deja de ser principio vital, continúa siendo, como sustancia, principio de conocimiento, y sigue gozando de los atributos de simplicidad e inmaterialidad, representado finalmente la identidad personal.

Habiendo rechazado la validez de la idea de la 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 del 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 identidad, de un yo autoconsciente.

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: dada su postura sobre el mundo y el alma, la tesis defendida sobre la sustancia divina estará en consonancia con las conclusiones anteriores. **Hume** estudia el tema de Dios y la vida futura, teniendo en cuenta las críticas realizadas a la idea de sustancia y al principio de causalidad. En virtud de ello, no reconocerá validez alguna a las demostraciones metafísicas de la existencia de Dios, considerando que dicha existencia no es demostrable racionalmente.

Si la idea de sustancia es una idea falsa, ya que no le corresponde ninguna impresión, ya podemos llamarla "**externa**", "**pensante**" o "**infinita**", que ello no hará que sea menos falsa. Así, es inútil partir del análisis y las determinaciones de la sustancia para intentar demostrar la existencia de una sustancia infinita de Dios. Los argumentos *a priori*, que van de la causa al efecto, basándose en el principio de causalidad, son ilegítimos, ya que éste sólo se puede aplicar, sólo si tiene validez, en el ámbito de la experiencia, y no tenemos experiencia alguna de la causa, de Dios o sustancia infinita.

En el mismo defecto incurren los argumentos *a posteriori*, los que se remontan del efecto a la causa. A pesar de ello **Hume** analiza con más detalle las inconsecuencias del único argumento que le parece tener alguna capacidad de convicción: 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 mismo uso ilegítimo del principio de causalidad que los anteriormente señalados, **Hume** añade que este argumento atribuye a la causa más cualidades de las que son necesarias para producir el efecto; una vez deducida la causa, se vuelven a deducir de ella nuevas propiedades, que no tienen fundamento alguno en mis impresiones. De la existencia de un cierto orden en el mundo se podría inferir la existencia de una causa inteligente, pero con atributos que tendrían que ser homogéneos con el efecto, es decir, los que ya son conocidos por mí. Sin embargo, se dota a esa causa de atributos, de cualidades, que rebasan con mucho las cualidades del efecto y añadiéndole cualidades que el efecto no tiene en absoluto, como las cualidades morales, por ejemplo.

La causa del error de este argumento reside en que tomamos como modelo la inferencia que realizamos en el ámbito de la experiencia entre la obra del artesano y las cualidades y atributos de su creador. Pero tal inferencia la podemos hacer porque se da en el ámbito de la experiencia, conociendo peculiaridades y las formas corrientes de la acción de los seres humanos, y observando reiteradamente las relaciones entre la obra y el creador. Pero en el caso de la relación entre "*el mundo*" y su "*creador*" no disponemos de esa experiencia, no podemos observar a Dios en absoluto, por lo que la aplicación del principio de causalidad resulta enteramente ilegítima, quedando el modelo de inferencia adoptado (la relación entre la obra y el creador) completamente desautorizado como argumento probatorio de la existencia de Dios. No hay posibilidad alguna, pues, de demostrar la existencia de Dios, por lo que la afirmación de su existencia no es más que una hipótesis "*incierto*" e "*inútil*".

ÉTICA

La ética. El sentimiento moral:

Hume, en consecuencia con la oposición al racionalismo, mostrada en la explicación del conocimiento y en la crítica de la metafísica, se opondrá a los sistemas éticos que pretenden fundar en la razón la distinción entre el bien y el mal y, en consecuencia, la vida moral del ser humano.

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?

Hume nos ofrece argumentos detallados con los que rechazar la posibilidad de que la razón sea la fuente de la moralidad, que derivan, en última instancia, de su análisis del conocimiento. Nos había dicho, en efecto,, que sólo existían dos operaciones del entendimiento, dos modos mediante los cuales puede la razón conocer algo: el conocimiento de hechos y el conocimiento de relaciones de ideas. Si decimos que la razón es la fuente de las distinciones morales, tales distinciones deberían obtenerse mediante uno de los dos tipos de conocimiento señalados. Pero no ocurre así: ninguno de ellos nos permite obtener la menor noción de lo bueno y

lo malo.

A) *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. Si analizamos una acción, sea buena o mala, y describimos los hechos, aparecerán las propiedades de los objetos que intervienen 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 "**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 descansa en última instancia tales argumentos.

B) *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 proposiciones de cantidad y números. 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 nos hace juzgar esas relaciones como "**buenas**" o "**malas**", porque no hay en tales relaciones, fundamento alguno para lo "**bueno**" y para 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**.

C) *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 el sentimiento.

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. La 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 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 regula el sentimiento 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. La utilidad, en efecto, la encontrará **Hume** en la base de virtudes como la benevolencia y la justicia.

"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".

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. *"Es evidente que si el gobierno fuera totalmente inútil nunca hubiera tenido lugar; y que el único fundamento del deber es obediencia a la autoridad pública es la ventaja que procura a la sociedad, manteniendo la paz y el orden entre los hombres".*

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. **Hume** está convencido de que las formas de gobierno no dependen de los "*humores y temperamentos*" de los seres humanos, por lo que, analizando adecuadamente la experiencia, se puede extraer conocimientos generales y seguros sobre la sociedad, semejantes a los que ofrecen las ciencias empíricas.

Este carácter empírico y científico que confiere a la filosofía política le aleja de consideraciones descriptivas acerca de lo que debe ser la sociedad futura, (del tipo de las realizadas por **Platón** sobre la sociedad ideal), así como de toda consideración basada en "*principios*" eternos y abstractos, a partir de los que explicar o justificar la legitimidad de ciertas formas de poder, o los fundamentos de las formas de gobierno.

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. Si **Hume** reflexiona sobre lo que podrá mejorar esta o aquella forma de organización social, lo hace exclusivamente desde el análisis de las ventajas y la utilidad que podrían reportar determinadas medidas.

Algunas teorías políticas suponían una existencia previa a la agrupación social del ser humano, a la que dieron en llamar "*estado natural o de naturaleza*". En dicho estado de naturaleza

cada cual sobrevivía utilizando sus propios recursos, de forma individual, sin ningún tipo de vida social o de relación comunitaria con los demás. La sociedad surgiría gracias a un pacto establecido por los individuos mediante el que abandonaban el estado de naturaleza y se integraban en la comunidad, comprometiéndose a renunciar a su propio poder y a acatar las normas sociales.

Hume, por el contrario, 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 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 de 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, sólo el aumento de las riquezas y de las posesiones individuales, puede explicar el porqué se constituye un gobierno: que se base en 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.