

Filosofía II

Ruta 3 > Edad Moderna

Hume : Síntesis

Introducción

La obra principal de Hume y que mejor resume todo su pensamiento es el Tratado de la naturaleza humana y su estructura será la que básicamente seguiremos en nuestra exposición no sin menoscabar la importancia de otras dos de sus obras la Investigación del entendimiento humano y la Investigación de los principios de la moral. Pero, ambas obras, pretenden en conjunto ser un resumen divulgativo de su obra magna.

En la introducción del Tratado nuestro filósofo expone cuál va a ser el propósito de su investigación. Piensa que todas las ciencias guardan alguna relación con la naturaleza humana. Así, la lógica se interesa por los principios y operaciones de las facultades racionales del hombre y por la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la estética tratan de nuestros gustos y sentimientos; la política de la relación del hombre con la sociedad... Todas, absolutamente todas las ciencias se refieren a la naturaleza humana. El propósito humeano va a ser por tanto, establecer una ciencia del hombre como único fundamento sobre el que se pueden establecer las ciencias con plena seguridad.

Pero, ¿en qué consiste exactamente ese fundamento último y enteramente nuevo?

La experiencia pero aplicada a la investigación de la naturaleza humana.

A la hora de abordar esta ciencia de la naturaleza humana Hume dice que puede hacerse de dos formas:

1. Un filósofo puede considerar al hombre como nacido principalmente para la acción y afanarse en exhibir la belleza de la virtud con vistas a estimular al hombre por una conducta virtuosa.
2. Puede considerarlo como un ente racional y dedicarse a la especulación meramente teórica.

Los primeros son considerados como claros y obvios. Los segundos como exactos y abstrusos. La mayor parte de los hombres consideran necesarios sólo a los primeros. Hume va más allá y considera que se necesita la reflexión abstrusa para mostrar la auténtica realidad de la naturaleza humana y poder eliminar así todas las reflexiones falsas que adulteran la realidad. (Está pensando en la metafísica).

Esta investigación procederá en tres partes que se corresponden con cada uno de los libros que constituyen el Tratado de la naturaleza humana:

- a. Del entendimiento.
- b. De las pasiones.
- c. De la moral.

a. Del entendimiento.

Hay que comenzar por la investigación de los principios que regulan nuestro entendimiento, que quizás constituyan la reflexión más abstrusa.

Al igual que Locke, Hume hace derivar todos los contenidos de la mente de la experiencia.

Hume llama percepciones a todos los contenidos de la mente en general.

Éstas se dividen en:

1. Impresiones: Datos inmediatos de la experiencia, tales como las sensaciones.
2. Ideas: Copias o imágenes atenuadas de las impresiones en el pensamiento y en la razón.

En último extremo las ideas derivan de las impresiones y éstas de la experiencia.

La diferencia entre impresiones e ideas es de intensidad. Las ideas son copias menos intensas (atenuadas) de las impresiones.

Como hemos visto Hume afirma que ideas e impresiones aparecen correspondiéndose unas a otras. Pero matiza esta primera afirmación ya que hay que distinguir entre percepciones simples y percepciones complejas. Distinción que se aplica a ambas clases de percepciones (impresiones e ideas).

La percepción de un manchón rojo es una impresión simple y el pensamiento (imagen) de él es una idea simple. Pero si subo a lo alto de un edificio y veo desde allí la ciudad, recibo una impresión compleja de la ciudad, de los tejados, chimeneas, torres, calles... Y cuando pienso después en esa ciudad y recuerdo esta impresión compleja, tengo una idea compleja. En este caso hay una relación entre impresión compleja e idea compleja. Pero no siempre sucede así.

¿Por qué? Hume lo explica con un ejemplo, imaginémosnos la Jerusalén celestial- una ciudad con pavimento de oro y paredes de rubí. En este caso no hay correspondencia entre mi idea compleja y una impresión compleja, ya que ésta no existe. ¿Cómo solucionar la dificultad? Hume considera que en casos de este tipo, la idea compleja que nos hemos formado corresponde a una serie de ideas simples –que al unirse han dado lugar a la compleja- y éstas se corresponden con percepciones simples.

También habla de ideas secundarias, ideas que pueden tener su correspondencia con impresiones simples que nosotros las obtenemos a través de otra u otras ideas. (Gama de verdes en la que falta uno que nunca hemos visto pero que podemos deducir). Estas ideas secundarias, en último extremo, corresponden a ideas que sí tienen su impresión correspondiente. En último extremo, siempre las ideas provienen de impresiones.

Las impresiones pueden dividirse en:

1. Impresiones de sensación. Surgen en la mente de causas desconocidas.
2. Impresiones de reflexión. Se derivan en gran medida de las ideas. Supongamos que yo tengo una impresión de frío acompañada de dolor. Una copia de esta impresión permanece en la mente una vez que la impresión ha cesado. Esta copia es llamada idea y puede producir nuevas impresiones, de aversión, por ejemplo, que constituyen impresiones de reflexión. Éstas pueden ser de nuevo copiadas por la memoria e imaginación y se convierten en ideas,... Pero incluso aunque en tal caso las impresiones de reflexión sean posteriores a las ideas de sensación, son anteriores a sus correspondientes ideas de la reflexión y se derivan

en último término de impresiones de la sensación. Así, podríamos concluir, que las impresiones son anteriores a las ideas.

Cuando la mente ha recibido impresiones, éstas pueden reaparecer de dos modos:

1. Con un grado de viveza intermedio entre el de una impresión y el de una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones de este modo es la memoria.
2. Como meras ideas, como débiles copias o imágenes de impresiones. La facultad por la que tenemos las impresiones de este modo es la imaginación.

Así Hume diferencia entre las ideas de la memoria y las de la imaginación. La memoria conserva no sólo las ideas simples sino también su orden y posición. Por el contrario, la imaginación no opera de este modo. Puede, por ejemplo, combinar ideas simples arbitrariamente o descomponer ideas complejas en otras simples y reagruparlas luego.

Pero aunque la imaginación pueda combinar libremente ideas, opera generalmente según algunos principios generales de asociación. En la memoria hay una conexión inseparable entre las ideas. En el caso de la imaginación falta esa conexión inseparable, pero hay no obstante un principio unitario de las ideas. Es decir, hay en el hombre una fuerza o impulso innato que le mueve, aunque no necesariamente, a combinar determinados tipos de ideas. Qué sea esta fuerza o principio unitario es algo que Hume no acierta a explicar, simplemente lo toma como un dato de hecho.

Sin embargo, sí podemos saber las cualidades de las que surge la asociación y por las que la mente va de una idea a otra –las asocia:

1. Semejanza.
2. Contigüidad (en el espacio o en el tiempo).
3. Causa y efecto.

Tras hablar de la asociación de ideas Hume se para a hablar de las relaciones, los modos y las sustancias.

Hay ideas complejas que son fruto de la asociación a que nos referimos. Para clasificar estas ideas complejas Hume adopta una de las clasificaciones lockeanas.

Consideraremos primero la idea de sustancia: ¿De qué impresión o impresiones deriva ésta idea?

- Primera respuesta: De las impresiones de sensación. No puede derivarse de éstas porque tendría que ser percibida por los sentidos y la idea de sustancia no es ni un sabor, ni color, ni sonido, ni olor...
- Segunda respuesta: De las impresiones de reflexión. Éstas se reducen a nuestras pasiones y emociones y los que hablan de sustancias no quieren designar ni pasiones ni emociones. No se deriva, por tanto, de las impresiones de reflexión.
- Conclusión: Hablando con rigor, no hay idea de sustancia. La idea de sustancia no es nada más que una colección de ideas simples que son unidas por la imaginación y tienen un particular nombre asignado, por el que somos capaces de recordar dicha colección.

Al ocuparse en el Tratado de las relaciones distingue dos posibles sentidos de dicha palabra.

1. Relaciones naturales: Cualidad o cualidades por las que dos ideas se asocian en la imaginación de modo que una introduce naturalmente a la otra. Semejanza, contigüidad y relación causal.
Por consiguiente, en el caso de las relaciones naturales, las ideas se conectan entre sí por la fuerza natural de la asociación, de modo que una tiende naturalmente o por costumbre a recordar la otra.
2. Relaciones filosóficas: Comparamos a voluntad cualesquiera objetos, siempre que haya alguna cualidad similar entre ellos. Semejanza, identidad, relaciones de tiempo y espacio, proporción cuantitativa o número, grados en determinada cualidad, contraste y causación.

En tal comparación la mente no se encuentra impelida por una fuerza natural de asociación a pasar de una idea a otra, lo hace simplemente porque ha elegido establecer dicha comparación.

Hume pasa a ocuparse de las ideas generales abstractas en estrecha relación con su análisis de las ideas e impresiones.

En este asunto parte de una posición que no es suya, la del filósofo empirista Berkeley, la expone e intentará confirmarla: Todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a cierto término que les da una significación más extensa y hace que recuerden ocasionalmente a otras ideas particulares semejantes a ellas.

Para confirmar esta tesis prestada y hacerla suya intentará, en primer lugar, demostrar con tres argumentos que las ideas abstractas consideradas en sí mismas son individuales o particulares:

1. La mente no puede formar ninguna noción de cantidad o cualidad sin formar una noción precisa de los grados de cada una. (No podemos formar una idea general de una línea que incluya todas las longitudes posibles).
2. Cada impresión es definida y determinada. Y al ser la idea una imagen o copia de una impresión debe ser ella misma determinada y definida, aunque sea más débil que la impresión de que deriva.
3. Todo lo que existe es individual. (No puede existir ningún triángulo que no sea un triángulo concreto dotado de características particulares).

En segundo lugar, si sólo hay ideas particulares, tendrá que explicar cómo se forman las ideas abstractas (ideas generales). Es decir, cómo las ideas particulares pueden ampliar su significado dando lugar a ideas con una significación general. Responde así:

Cuando encontramos repetidamente una semejanza entre cosas que observamos a menudo, solemos aplicarles el mismo nombre con independencia de las diferencias que pueda haber entre ellas. Por ejemplo, después de haber observado lo que llamamos árboles y habernos dado cuenta de que existen semejanzas entre los mismos, aplicamos a todos ellos la misma palabra “árbol” a pesar de las diferencias que hay entre robles, olmos, pinos, etc. Y una vez adquirida la costumbre de aplicar la misma palabra a esos objetos, el oír la palabra evoca la idea de uno de esos objetos, y hace que la imaginación lo conciba. El hecho de oír la palabra o nombre no puede recordar ideas de todos los objetos a los que el nombre se aplica, recuerda simplemente, a uno de estos objetos.

Pero al mismo tiempo pone en juego un cierto hábito, una disposición para producir cualquier otra idea semejante si la ocasión lo exige. Por ejemplo, supongamos que oigo la palabra “triángulo” y que ésta evoca en mi mente la idea de un triángulo concreto equilátero. Si, a continuación, afirmo que los tres ángulos de un triángulo son iguales entre sí, el hábito o asociación evoca la idea de algunos otros triángulos que muestran

la falsedad de esta afirmación general.

Con toda certeza este hábito es algo misterioso y explicar por qué acontece así, dice Hume, es imposible. Pero, sin embargo, hay multitud de hechos que confirman su existencia.

Todo nuestro razonamiento versa sobre relaciones entre cosas. Estas relaciones son de dos clases: relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

De las siete relaciones filosóficas nombradas más arriba sólo cuatro dependen exclusivamente de las ideas: semejanza, contraste, grados en cualidad y proporción cuantitativa o número.

Las tres primeras (semejanza, contraste, grados en cualidad) pueden descubrirse a primera vista y caen más bien en el campo de la intuición que en el de la demostración. Pero, en cuanto nos interesamos por el razonamiento demostrativo hemos de vernos en relación con proporciones cuantitativas o de número; es decir, con las matemáticas. En esta disciplina el hecho de que existan o no objetos que correspondan a los símbolos empleados, no afecta a la veracidad de las demostraciones. La veracidad de una proposición matemática no depende de cuestiones de existencia. La verdad de estas proposiciones es enteramente independiente del modo en que llegamos a conocer los significados de los símbolos. Su veracidad no puede ser refutada por la experiencia, pues en ellas no se afirma nada acerca de cuestiones de hecho. Se trata, en suma, de proposiciones formales y no de hipótesis empíricas. Y, aunque las matemáticas son susceptibles de aplicación, la verdad de sus proposiciones no depende de ella. Son por tanto, independientes de la experiencia y en este sentido podríamos llamarlas necesarias o a priori, aun cuando Hume no emplea este término.

Las relaciones filosóficas son divididas en variables e invariables. Las invariables no pueden surgir alteración sin que cambien los objetos relacionados o las ideas de los mismos. Estas son las relaciones matemáticas o relaciones de ideas.

Pero las variables (cuestiones de hecho) pueden cambiar sin que ello implique necesariamente un cambio en los objetos que se relacionan o en las ideas de dichos objetos como ocurre, por ejemplo, en la relación espacial o de distancia entre dos objetos.

De esto se deduce que no podemos llegar a tener un conocimiento cierto de este tipo de relaciones ya que llegamos a familiarizarnos con ellas mediante la experiencia y la observación de las cuales, además, dependen.

Así, el grado de evidencia que proporciona una cuestión de hecho es totalmente distinto del que proporciona una relación de ideas. La negación de una relación de ideas implica necesariamente contradicción. En consecuencia, yo no puedo afirmar, sin incurrir en el absurdo que “el todo no es mayor que las partes que lo componen”.

Sin embargo, sí puedo negar una verdad de hecho sin incurrir en contradicción alguna. Así, puedo afirmar que “el sol no saldrá mañana” sin caer en el absurdo y además sin disminuir mi entendimiento de esa proposición ya que es tan inteligible como su contraria “el sol saldrá mañana”. En este sentido, al encontrarnos con que las cuestiones de hecho se fundan en la experiencia y su verdad depende de ella, podemos afirmar que dichas proposiciones son simplemente probables, quizás podríamos decir contingentes

o a posteriori.

En matemáticas (relaciones de ideas) tenemos demostración pero no así en las ciencias empíricas (verdades de hecho). Hume afirma que todo razonamiento en cuestiones de hecho envuelve una inferencia causal. Es decir, que la relación causa-efecto es la única que nos permite ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y de nuestros sentidos.

Por tanto, dado el papel que juega la inferencia causal en el conocimiento humano Hume se propone investigar el carácter de dicha relación.

¿De qué impresión o impresiones deriva la idea de causa?

En primer lugar, ninguna cualidad de esas cosas que llamamos causas puede dar origen a la idea de causación ya que no podemos hallar ninguna cualidad que sea común a todas ellas. Es decir, tal idea no es una relación de ideas.

Por tanto, se tiene que derivar de alguna relación de objetos. Es decir, tiene que ser una cuestión de hecho.

La primera relación con la que nos encontramos es la de contigüidad. Pero no considera que ésta sea un elemento esencial en la relación causal ya que, aunque haya cadenas causales en las que podamos apreciarla, puede haber otras en las que tal contigüidad espacial no se da como en el caso de las reflexiones morales que no están situadas a la izquierda o a derecha de una pasión, ni un aroma o sonido pueden tener forma circular o cuadrada. Dichos objetos y percepciones son incompatibles con un lugar determinado y, ni siquiera la imaginación puede atribuirles alguno.

La segunda relación de que se ocupa es la de prioridad temporal. Dice que la causa debe ser temporalmente anterior al efecto. La experiencia lo confirma. Pero, a pesar de todo, Hume no está conforme, considera que esta relación tampoco es esencial a la noción de causa porque puede haber objetos anteriores en el tiempo y no ser causa del efecto que consideramos.

La relación que define –agota– la noción de causa es la idea de conexión necesaria. Así, Hume pregunta: ¿De qué impresiones deriva la idea de conexión necesaria?

Pero para responder a esta pregunta antes hay que hacerlo a dos cuestiones previas:

1. ¿Por qué razón declaramos necesario que todo aquello que ha tenido un comienzo tenga una causa?
2. ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales efectos particulares y cuál es la naturaleza de esta inferencia y de la creencia en la que estamos?

En respuesta a la primera cuestión (¿Por qué razón declaramos necesario que todo aquello que ha tenido un comienzo tenga una causa?) Hume afirma que la máxima según la cual todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia no es ni intuitivamente cierta, ni demostrable.

1. No es intuitivamente cierta: Hume no lo prueba, simplemente se limita a desafiar a quien piense lo contrario que lo muestre.
2. No es demostrable: Podemos concebir un objeto como inexistente en un momento y como existente en el

siguiente sin tener una idea de una causa o de un principio productivo. Y si podemos concebir un comienzo de existencia aparte de la idea de una causa, la separación de esos objetos es de tal modo posible que no implica ninguna contradicción y, por tanto, no puede ser refutada por ningún razonamiento a partir de meras ideas, sin las cuales es imposible demostrar la necesidad de una causa.

Conclusión: Si dicha afirmación no es ni intuitivamente cierta, ni demostrable, tenemos que concluir que nuestra creencia debe surgir de la experiencia y de la observación.

A continuación se ocupa de la segunda cuestión: ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben necesariamente tener tales efectos particulares y cuál es la naturaleza de esta inferencia y de la creencia en la que estamos?

La inferencia causal no es producto de un conocimiento intuitivo de esencia. No hay ningún objeto que implique la existencia de otro, si consideramos esos objetos en sí mismos y atendemos atentamente, y de modo exclusivo, a las ideas que tenemos de ellos. Una inferencia de este género tendría que ver con el conocimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concebir algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evidente que no puede haber ninguna imposibilidad de esta clase. Así, por ejemplo, no intuimos la esencia de la llama y vemos su efecto o efectos como consecuencias lógicamente necesarias.

Así, por tanto, es sólo por experiencia por lo que inferimos la existencia de un objeto a partir de otro. ¿Qué significa esto en concreto? Que experimentamos con frecuencia la conjunción de dos objetos -por ejemplo, la llama y la sensación que llamamos calor- y recordamos que esos objetos han aparecido en un orden regular de contigüidad y sucesión. Entonces, sin investigar más, llamamos a uno causa y al otro efecto e inferimos la existencia de uno a partir del otro.

De conformidad con esta experiencia podemos definir causa como un objeto al que sigue otro, siendo así que todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo. O, en otras palabras, si el primer objeto no hubiese existido, el segundo tampoco habría existido nunca.

Esta suposición de que el futuro se parece al pasado no se funda en ningún género de argumentos, sino que se deriva, por completo, del hábito que nos inclina a esperar para el futuro el mismo curso de objetos con el que estamos familiarizados. Así, la guía de la vida no es la razón sino la costumbre, que nos inclina a suponer en todos los casos que el futuro ha de ser conforme al pasado. Esto, dice Hume, la razón no sería capaz de hacerlo jamás.

Así, la idea de hábito o costumbre juega un papel fundamental en la formación de la idea de relación causal.

Una vez solucionadas las dos cuestiones previas ya podemos responder a nuestra cuestión originaria, a saber: ¿De qué impresiones se deriva la idea de conexión necesaria?

No podemos, en opinión de Hume, hacer derivar la idea de conexión necesaria de la observación de secuencias regulares o de conexiones causales (impresiones de sensación). Es decir, de la mera repetición de impresiones pasadas no surgirá la idea de conexión necesaria.

Debemos decir o que no hay tal idea o que tiene un origen subjetivo.

La primera alternativa no puede ser aceptada puesto que el mismo Hume ha subrayado la importancia de la idea de conexión necesaria. Por consiguiente, hay que investigar la segunda.

Decir que la idea de una conexión necesaria se deriva de alguna fuente equivale a decir, dentro del marco de la filosofía de Hume, que deriva de alguna impresión de reflexión.

Esto no quiere decir que se derive de la relación que guarda la solución con sus efectos, ya que la conexión entre ésta y sus efectos es igual a la de cualquier ente material con sus efectos.

Ya dijimos antes que la repetición no nos permite descubrir nada nuevo en los objetos que se dan conjuntamente, ni produce ninguna nueva cualidad en los objetos mismos. Pero la observación de la repetición, sí produce una nueva impresión e la mente. Ésta es la propensión originada por la costumbre o asociación de pasar de una de las cosas que hemos observado que se presentan constantemente asociadas con otras a éstas. Esa es la impresión de la que se deriva la idea de conexión necesaria. Es decir, la propensión producida por la costumbre es algo dado, una impresión y la idea de conexión necesaria es su reflejo o imagen en la conciencia.

Ahora podemos definir de un modo más riguroso la noción de causa. Como vimos más arriba puede ser considerada o bien como relación filosófica o bien como relación natural.

Si la consideramos relación filosófica habría que definirla así: Causa es un objeto precedente y contiguo a otro tal que todos los objetos que son similares a él están colocados en semejante relación de precedencia y contigüidad con los que son similares al último.

Si la consideramos relación natural: Causa es un objeto precedente y contiguo a otro, de tal modo unido con el último, que la idea de uno inclina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro.

Hay que destacar que aunque la causación sea una relación filosófica que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante, sin embargo, sólo somos capaces de razonar acerca de ella o inferir algo de ella en cuanto es una relación natural y produce una unión entre nuestras ideas.

En conclusión, el análisis de la idea de causalidad nos ha llevado a expresar el origen de la causalidad en términos psicológicos. La observación de la conjunción constante de casos produce una propensión mental (costumbre) por la que la mente pasa con absoluta naturalidad. Así, por ejemplo, pasamos de la idea de llama a la idea de calor o de una impresión de llama a la idea viva de calor. Esto nos permite ir más allá de la experiencia u observación. De la observación del humo inferimos naturalmente la existencia de fuego, aunque no hayamos visto. Si nos preguntamos qué garantía tenemos de la validez objetiva de esta inferencia, la respuesta de Hume será que está avalada por la verificación empírica. Y en un filósofo empirista, es la única respuesta posible.

Para terminar simplemente una observación. La causalidad para Hume es causalidad física, negando así la causalidad metafísica. Así el único tipo de causa existente es la causa eficiente, pero considerada en un aspecto puramente físico. Él mismo lo dice al insistir en que nuestra idea de eficiencia se deriva de la conjunción constante de dos objetos, allí donde se da dicho fenómeno, la causa observable es eficiente. Donde no se da, allí no hay ningún tipo de causa.

Como hemos visto, la uniformidad de la naturaleza no es demostrable racionalmente. Constituye objeto de creencia más bien que de demostración o intuición.

Cuando decimos que la conocemos empleamos el término en un sentido amplio ya que no podemos afirmar que conozcamos la uniformidad de la naturaleza. Para Hume, sólo hay relaciones de ideas y cuestiones de hecho y ninguna de las dos y de forma especial las últimas (experiencia) nos dicen nada acerca del futuro. De ahí que digamos que aunque nuestras expectativas de futuro no estén fundadas sin embargo juegan un papel importante en la vida humana. Sin la creencia, la vida sería imposible. Por tanto, debemos proceder a la investigación de la naturaleza de la creencia u opinión.

La existencia de la naturaleza de la creencia será de corte psicológico ya que Hume considera que no hay ningún fundamento lógico para las opiniones que abrigamos acerca del curso futuro de los acontecimientos. (Conviene recordar que la opinión es producida por la costumbre- sucesión de impresiones e ideas-).

La creencia no puede explicarse simplemente por la asociación de ideas, exige algo más. (Por ejemplo: las ideas que se producen en mí y en otra persona al ver la cama de Julio César son las mismas y sin embargo ella puede asentir a tal creencia y yo no).

Según Hume, ese algo más consiste en que la creencia añade a nuestras ideas una fuerza y vivacidad adicional. Así, puede definirse como una idea vívida puesta en relación o asociada con una impresión presente.

Por tanto, la creencia es algo más que una idea, es una forma particular de formar una idea.

Pero esa fuerza y vivacidad a veces no son suficientes para constituir una creencia. Por eso nuestro filósofo considera que la educación –costumbre- tiene un papel fundamental en la formación de creencias. Además, afirma que la creencia es más bien un acto de la parte sensitiva que de la parte racional del ser humano.

Entonces, ¿cómo distinguir entre creencias racionales y creencias irracionales?

Hume responde: contrastándolas con la experiencia.

La creencia que mantenemos, ¿encaja con las que se fundan en experiencias de relaciones causales? Si no encaja, debe descartarse ya que la educación es una causa artificial y debemos preferir la causa natural de las creencias: las relaciones causales en sentido filosófico, esto es, conjunciones constantes e invariables.

Hume considera que hay ciertas creencias fundamentales que son esenciales para la vida humana: la creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos y la creencia en que algo que comienza a existir tiene una causa. Estas, condicionan nuestras creencias más específicas.

La principal dificultad, dice Hume, que surge cuando tratamos de imaginar un mundo de objetos que existen permanentemente independientes de nuestra percepción, es que nos vemos confinados al mundo de las percepciones y no podemos acceder al de los objetos que existen independientemente de dichas percepciones.

Hume no intenta negar la existencia de los cuerpos. Mantiene que somos incapaces de probar su existencia pero no podemos hacer otra cosa que admitirla. La existencia de los cuerpos es algo que hemos de dar por supuesto en todos nuestros razonamientos. Lo único que podemos hacer, por tanto, es investigar la causa o causas que nos inducen a creer en la existencia continuada de cuerpos como algo distinto de nuestras mentes y percepciones.

1. Los sentidos no pueden ser la fuente de la noción de la existencia de las cosas.

Cuando todavía no han sido percibidas no podemos decir que existan ya que incurriríamos en contradicción. (Los sentidos tendrían que seguir actuando cuando han dejado de actuar).

Pero tampoco las percepciones nos revelan los cuerpos como existentes fuera de nuestras percepciones. Es cierto que atribuimos a ciertas impresiones una existencia distinta y continua, como a la figura, forma, movimiento y solidez pero no son los sentidos los que nos hacen atribuirles dicha existencia ya que todas las impresiones son meras impresiones, no más.

2. La razón no es la que nos induce a creer en la existencia continua y distinta de los cuerpos.

No podemos justificar racionalmente nuestra creencia una vez que la tenemos ya que todo lo que aparece en nuestra mente son percepciones y cada una de ellas diferente e independiente de cualquier otra. Y no podemos inferir los objetos de las percepciones, ya que tal influencia sería causal y para que fuera válida tendríamos que poder observar la constante conjunción de dichos objetos con las percepciones correspondientes, cosa que no podemos hacer porque no podemos salirnos de las series de nuestras percepciones para compararlas con nada que exista aparte de ellas.

3. Nuestra creencia se debe, sin duda, a la imaginación.

Se plantea, entonces, la cuestión de cuáles son los rasgos de ciertas impresiones que operan en la imaginación y producen nuestra creencia en la existencia de los cuerpos.

Es evidente que dichos rasgos no pueden ser la forma y la viveza (intensidad) de estas impresiones. Hume señala dos rasgos peculiares: la constancia y la coherencia.

Hay una constancia en esas impresiones: son constantemente recurrentes. (Siempre, hasta ahora, me encuentro con el mismo espectáculo).

Pero hay veces en que esta constancia es alterada por el cambio, ya que todos tenemos experiencia de que los objetos en los que creemos cambian, pero aun en estos cambios hay coherencia. (Tras una hora puedo volver a ver el fuego que dejé ardiendo en el hogar y encuentro que ha cambiado, pero estoy acostumbrado –por experiencias anteriores- a encontrarme ese cambio que se me presenta como coherente).

Sin embargo, Hume va más allá. La imaginación cuando empieza una serie de pensamientos puede continuar incluso cuando falta el objeto. Es decir, aunque la coherencia de lugar a la suposición de la continua existencia de objetos, se necesita la idea de constancia para explicar nuestras suposiciones de su existencia independiente.

Estas observaciones son bastante confusas, por ello Hume intentará aclarar y precisar su posición distinguiendo entre opinión vulgar y sistema filosófico.

1. Opinión vulgar: Es la de la mayoría de la gente ajena a cuestiones filosóficas. Identifican los objetos y las percepciones. Todo lo que se nos presenta a los sentidos es un objeto real.

Aquí surge un problema. Cuando hay ausencia de percepciones, ¿dejan de existir esos objetos de los que en este momento no tenemos percepción? Esto sería lo lógico, pero de hecho no procedemos así. Fingimos la existencia continuada de los cuerpos apoyándonos en la memoria. La memoria nos presenta un gran número de casos de percepciones similares que se producen en diferentes ocasiones después de considerables interrupciones. Y esta similitud produce una propensión a considerar como las mismas estas percepciones

interrumpidas. Nos vemos, pues, forzados a fingir (creer) la existencia de los cuerpos.

2. Opinión filosófica (sistema filosófico): Nos hace ver la falacia de esta suposición porque la razón nos muestra que nuestras percepciones no existen independientemente de nuestro acto de percibir y que los objetos no tienen una existencia ni continua ni independiente. Los filósofos han hecho una distinción entre percepciones y objetos. Las primeras sufren interrupciones y dependen del sujeto percipiente; los segundos existen de forma continua e independientemente. A esta teoría se ha llegado acogiendo primero, y descartando más tarde, la opinión vulgar y contiene un gran número de dificultades.

Si, como hemos visto antes, no podemos concebir los objetos más que por medio de percepciones, postular los objetos supone duplicar las percepciones y adscribirles atributos tales como la independencia y la continuidad que no pertenecen a las percepciones.

La conclusión a la que llega Hume es que no existe justificación racional que explique la existencia independiente de los cuerpos (opinión filosófica), pero tampoco podemos renunciar, de hecho, a esta creencia (opinión vulgar).

Por tanto, en tal cuestión la solución es el escepticismo en la reflexión filosófica. Escepticismo, por tanto, teórico, no práctico.

El problema del espíritu no es tan complicado y difícil como el de la existencia de los cuerpos.

Ocupándose en primer lugar del tema de la inmortalidad del alma sugiere que el problema de si la percepción es inherente a una sustancia material o inmaterial, no tiene sentido ya que al no darle un significado claro, no podemos darles una respuesta adecuada.

Primero, ¿tenemos alguna idea de lo que es una sustancia? Y si la tenemos, ¿qué impresión produce esta idea?

Podemos definir sustancia como algo que puede existir por sí mismo. Pero esta definición concierne a cualquier cosa que pueda concebirse, ya que todo lo que se conciba de manera clara y distinta puede existir por sí mismo, al menos en el campo de la posibilidad. Así pues, la definición no nos dice nada acerca del alma.

Segundo, ¿qué se entiende por ser inherente?

Inherente es algo que se supone requisito para agrupar la existencia de nuestras percepciones.

Es evidente que las percepciones no pueden ser inherentes a un cuerpo ya que tendrían que estar localizadas pero no podemos deducir su inherencia a una sustancia inmaterial.

Esa inherencia es inexplicable. Decir que una percepción es inherente a algo es dar por admitida la proposición. En realidad, un objeto puede existir aunque no exista en ninguna parte. Es decir, lo único existente son percepciones y si supongo que existen otras cosas que no son percepciones, no puedo saber lo que son. Admitir algo más que las percepciones a las que éstas serían inherentes supondría considerar a éstas como meras modificaciones del alma.

Según él la cuestión que se refiere a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible. Dicho problema, por tanto, tendría que dejar de ser estudiado ya que no podemos llegar a ninguna conclusión con sentido.

Entonces, ¿a qué se le puede llamar alma? ¿Qué es la identidad personal?

Cualquier idea inteligible de tal supuesta realidad ha de derivarse de una impresión. Pero no hay ninguna impresión que sea invariable a lo largo de nuestra vida. Por tanto, no existe ninguna idea que haga referencia al alma.

¿Qué es por tanto el alma? Según Hume, es una especie de teatro donde aparecen, se suceden y se mezclan las impresiones.

Pero el teatro no es algo, es una especie de ámbito. Es decir, lo que nos induce a atribuir identidad y simplicidad a la mente no es más que la confusión de dos ideas: la de identidad y la de sucesión de objetos relacionados.

La memoria nos hace unir nuestras percepciones –saltando por encima de las interrupciones- dando lugar a la ficción (creencia) de la identidad personal (idea de identidad). Pero esto es opinión vulgar, no filosófica.

Ésta última –la opinión filosófica- nos llevaría a reconocer que el yo es un mero problema lingüístico volviendo así a la misma situación de escepticismo teórico.

De nuevo nos encontramos con el escepticismo a nivel teórico (filosófico) pero no a nivel práctico (vulgar).

En la Investigación sobre el conocimiento humano Hume dedica la sección undécima al tema de la Providencia y de la vida futura. Para concederse mayor libertad pone lo que tiene que decir en boca de un amigo epicúreo que dirige un discurso a los atenienses. Tras criticar el modo de proceder de los filósofos religiosos que, en vez de aclarar las dudas las excitan bastante más, pasa a hacer una concesión a éstos reconociendo que el principal y único argumento para probar la existencia de Dios radica en el orden de la naturaleza. Por el orden de la naturaleza (efecto) se infiere que ha debido existir un proyecto y un plan y, por tanto, un agente (causa).

Pero tras la concesión vienen las críticas:

1. No es permisible, cuando se deduce una causa de un efecto, atribuir a la causa otras cualidades que las que son necesarias para producir el efecto.
2. No se puede empezar a partir de la causa deducida y deducir otros efectos que los ya conocidos.

Es decir, sólo podemos atribuir a Dios aquellas cualidades que produce aquello de lo que tenemos experiencia. Puede que tenga otras pero no podemos conocerlas.

Podemos establecer una relación causal sólo cuando observamos, y en tanto que observamos, una conjunción constante. Y en el caso de Dios, en último extremo, no podemos observar a Dios en absoluto, y los fenómenos materiales permanecen siendo lo que son cualquiera que sea la hipótesis explicativa que utilicemos.

Es decir, puede ser legítimo establecer el conocimiento de la causa por los efectos y puede que no lo sea – Hume se inclina más a esta segunda postura-. Pero, en último extremo da igual porque la hipótesis divina es una hipótesis inútil ya que no podemos derivar de ella principios y máximas de conducta.

En los Diálogos sobre la religión natural (obra póstuma) Hume reafirma de nuevo su posición. En último extremo la verdadera religión se reduce al reconocimiento de una afirmación teórica de la probabilidad. Pero esta afirmación no tiene nada que ver con la vida práctica ya que no se puede traducir en principios y máximas de conducta.

En la Investigación, el filósofo escocés distingue dos tipos de escepticismo: antecedente y consecuente.

El antecedente es anterior a todo estudio de carácter filosófico. Es decir, antes de iniciar cualquier investigación filosófica, hemos de librarnos, en la medida en que podamos, de todo prejuicio y llegar a un estado de imparcialidad. Debemos comenzar a partir de principios claros y evidentes y avanzar cuidadosamente examinando cada paso de nuestro razonamiento.

El consecuente es el que es posterior a la ciencia y a la investigación. Es el resultado de la investigación: el reconocimiento de la inutilidad de los sentidos o la razón para llegar a una conclusión digna de confianza.

Así se divide en: escepticismo de los sentidos y escepticismo de la razón.

El primero (escepticismo de los sentidos) nos refiere que los hombres nos vemos inclinados, por los impulsos naturales, a creer en los sentidos suponiendo la existencia de un mundo externo independiente de éstos. Pero, como vimos más arriba al hablar de la existencia de los cuerpos, cualquier investigación filosófica echa por tierra tal creencia. Existe, por tanto, contradicción entre la opinión vulgar y la filosófica ya que la filosofía no puede dar una explicación racional de su posición. La solución, por tanto es el escepticismo. (Me remito de nuevo a la cuestión de la existencia de los cuerpos estudiada más arriba).

El escepticismo de la razón (segundo sentido) puede referirse o bien al razonamiento abstracto o bien a los hechos (evidencia moral o razonamientos que se refieren a hechos reales).

La principal objeción escéptica a la validez del razonamiento abstracto se deriva del examen de nuestros conceptos de espacio y tiempo. Supongamos que la extensión sea infinitamente divisible. Una cantidad X contiene dentro de sí una cantidad Y que es infinitamente menor que X. De igual forma, Y contiene una cantidad Z infinitamente menos que Y, y así indefinidamente. Esta suposición conmueve los más claros y naturales principios de la razón humana, Del mismo modo un número infinito de divisiones reales de tiempo, pasando sucesivamente y acabándose una detrás de otra, parece una contradicción tan evidente que ningún hombre, en su sano juicio, sería capaz de admitirla.

Las siguientes objeciones tienen que ser o bien filosóficas o bien populares.

Entre las objeciones populares están aquellas que se derivan del conjunto de opiniones mutuamente incompatibles sostenidas por diferentes hombres, las creencias contradictorias sostenidas por el mismo hombre en ocasiones diferentes, las creencias contradictorias de distintas sociedades, etc.

Pero estas objeciones se desvanecen con la vida cotidiana. Según Hume, “el gran destructor del pirronismo o el excesivo escepticismo es la acción y el empleo, así como las ocupaciones de la vida cotidiana”.

Más importantes aún son las objeciones filosóficas y la principal de ellas es la que se deriva del análisis que hace Hume sobre la causalidad, ya que, según dicho análisis, no tenemos ningún argumento para probar que, por el hecho de que A y B hayan estado unidos en nuestra experiencia pasada, van a estarlo igualmente en el futuro.

Sin embargo, no admite que en el campo de las matemáticas y el razonamiento abstracto (relaciones de ideas) haya base suficiente para el escepticismo. Para ello negó que espacio y tiempo fueran infinitamente divisibles.

En cuanto al escepticismo de los sentidos y sobre el razonamiento referidos a hechos reales, la principal razón contra el escepticismo es que no puede derivarse de él ningún bien duradero mientras se mantenga en toda su fuerza y rigor.

Hume toma partido por un sano escepticismo, el escepticismo mitigado o académico. Éste incluye limitar nuestras investigaciones a aquellos temas para cuyo estudio están adaptadas nuestras capacidades mentales. Es decir, cantidad y número (relaciones de ideas) como únicos objetos propios de la ciencia abstracta o demostración y las investigaciones sobre los hechos y la existencia (cuestiones de hecho) teniendo en cuenta que ninguna negación de un hecho implica contradicción.

El resto de los temas son sofismas y por tanto, habría que arrojar al fuego todos los libros de las librerías y bibliotecas que versan sobre temas divinos o metafísicos ya que no contienen ningún razonamiento abstracto –relaciones de ideas- ni ningún razonamiento experimental –cuestiones de hecho.

Pero aunque, reconociendo la única validez de estos temas lleguemos a contradicciones, en la vida ordinaria hemos de actuar de acuerdo con las creencias naturales o las tendencias de la naturaleza humana. Por eso Hume concluye: “Sed filósofos, pero en medio de toda vuestra filosofía sed también hombres”.

b. De las pasiones.

En el libro II del Tratado Hume hace un estudio sobre las pasiones. ¿Por qué? Porque en el fondo el propósito de toda su obra es estudiar los fundamentos de la vida moral en clave empirista. Hemos estudiado en primer lugar cuál es origen del todo conocimiento y qué es lo que podemos conocer, así como el grado de certeza que pueden tener nuestros conocimientos. Ahora Hume se aproxima a las pasiones, de cara a dar una explicación empirista de éstas y desde ahí, en la tercera parte entroncar con la ética e investigar cuáles son los fundamentos de la razón.

Debemos antes de comenzar, hacer una aclaración del término pasión. Para Hume tal término es descriptivo –no peyorativo- y con él se refiere no sólo a los estallidos de emoción incontrolada sino a todas las emociones y afectos.

Como ya sabemos, Hume distingue entre impresiones de sensación e impresiones de reflexión.

Pues bien, entre las primeras, aparte de las impresiones de los sentidos, se encuentran los placeres y dolores del cuerpo. Y entre las segundas, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas. (Las pasiones derivan en último extremo de los placeres y dolores del cuerpo –impresiones de sensación-. Así, por ejemplo el dolor de gota produce pena, esperanza, temor...)

A su vez, las impresiones de reflexión pueden ser serenas (tranquilas) o violentas. Del primer tipo serían las emociones (percepción de la belleza de una obra de arte), del segundo, las pasiones. Así, las pasiones son impresiones de reflexión violentas (entendiendo violentas como sinónimo de intensas).

Hume divide las pasiones en directas e indirectas.

1. Pasiones directas: Las que surgen inmediatamente de la experiencia de placer o dolor. (Deseo, aversión, pena, alegría, esperanza, temor, desesperación, seguridad... También hay pasiones directas que se derivan de un impulso natural o instinto que sea perfectamente inexplicable: deseo de castigo a nuestros enemigos, deseo de felicidad para nuestros, amigos, hambre, lujuria y otros tantos "apetitos corporales")

2. Pasiones indirectas: Proceden de una doble relación de impresiones e ideas. Para explicar en qué consiste esta doble relación Hume partirá de la consideración de algunas pasiones indirectas, tales como el orgullo, la humildad, el amor y el odio.

- Lo primero que hay que distinguir entre el objeto y la causa de la pasión.

· El objeto del orgullo y la humildad es el propio yo y el del amor y el odio el yo de los otros.

· Pero, en ningún caso, este yo –propio o ajeno- puede ser causa de esas pasiones ya que, según dice Hume, si fuera causa de una de ellas, tendría que serlo de su pasión opuesta al mismo tiempo. Así, si el yo propio fuera causa del orgullo, al mismo tiempo tendría que producir una misma cantidad de humildad. Y si el yo ajeno fuera causa suficiente del amor, al mismo tiempo tendría que producir la misma proporción de odio. Es decir, la producción de una pasión debería implicar, necesariamente, al mismo tiempo la producción de la otra. Cosa manifiestamente falsa ya que contradice los hechos.

- Dentro de la causa de una pasión debemos distinguir la cualidad que actúa y el sujeto en el que se coloca (sujeto inherente). Así ejemplifica Hume: Si un hombre está orgulloso de una bella casa que le pertenece distingue perfectamente entre la belleza (cualidad) y la casa (sujeto donde reside la belleza). Ambos, cualidad y sujeto inherente son necesarios para producir la pasión pero son perfectamente distinguibles.

- Hay que hacer una última distinción. Si nos referimos al objeto de las pasiones indirectas, nos encontramos con su carácter natural, original. Siempre es el mismo objeto (yo –propio o ajeno-) el objeto de las mismas pasiones. Sin embargo, si nos referimos a las causas, ya la cosa cambia. Aunque es verdad que podemos distinguir causas naturales ya que un mismo grupo de cosas puede producir una misma pasión, sin embargo hay muchas causas que son creadas por el ser humano y que, como tales, pueden variar. (Piénsese por ejemplo en el orgullo que puede provocar el sentimiento de pertenencia a un determinado equipo de fútbol. Es evidente que no es natural, sino creado por el ser humano).

Si hemos comprendido estas distinciones, inmediatamente seremos conscientes del problema que se genera: descubrir entre las diversas causas –ya que no todas son naturales- un elemento común. ¿Por qué un elemento común? Por que si no, no podríamos explicar el por qué, la causa de las pasiones indirectas.

Evidentemente, la respuesta de Hume debe darse en clave empirista. A saber, recurriendo a la asociación de ideas y a la asociación de impresiones. Como ya sabemos, la asociación de ideas se da atendiendo a los criterios de semejanza, contigüidad y causalidad; sin embargo, la asociación de impresiones sólo atendiendo al criterio de semejanza.

Hume afirma que para que se produzca una pasión indirecta son necesarias los dos tipos de asociaciones (ideas e impresiones) que actúen conjuntamente.

Así sería el proceso:

1. La causa de la pasión produce en nosotros una sensación (placer o dolor).
2. Esta sensación o impresión se refiere de forma original y natural a la propia persona como objeto, o a la idea de la propia persona.
3. Así, existe una relación natural entre la impresión y la idea lo que permite la acción conjunta de los dos tipos de asociaciones. Es decir, cuando se ha provocado una pasión, ésta tiende a hacer salir una sucesión de pasiones afines por medio del principio de asociación de las impresiones afines. Por otra parte, en virtud del principio de asociación de ideas, la idea pasa de una idea a otra. Estos dos movimientos asociativos se refuerzan el uno al otro, y la mente pasa fácilmente de una serie a otra en virtud de la correlación que existe entre ellas.

De esta forma Hume, explica el origen empírico de las pasiones indirectas y, además, explica el surgimiento de nuevas pasiones indirectas a partir de otras pasiones mediante la doble relación entre impresiones e ideas a través de la relación entre los dos procesos asociativos. Es decir, intenta simplificar la explicación de la complejidad de la vida emocional al máximo.

Este proceso explica el surgimiento de las pasiones propias, pero, ¿cómo puedo estar seguro de que mis pasiones son iguales a las de los otros?

Nuestro conocimiento de las pasiones ajenas parte de la observación de los efectos de estas pasiones. Estos efectos conocidos son ideas pero, curiosamente, estas ideas tienen tal grado de vivacidad (intensidad) que se convierten en impresiones de una intensidad tal que dan lugar a una pasión similar en nosotros mismos. (A esto es a lo que denomina Hume, simpatía).

Lo más interesante de esta explicación es que el mismo Hume supone ya una similitud entre todos los hombres. (Presupuesto -¿creencia?- que será fundamental en su explicación de los fundamentos de la moral).

El siguiente problema que nos plantea el mundo de los fenómenos pasionales es el de la relación entre las pasiones, la voluntad y la razón.

Para responder a este problema debemos entender en primer término qué entiende Hume por voluntad y por libertad (voluntad libre).

La voluntad es la impresión interna –efecto del placer y del dolor- que sentimos y de la que somos conscientes cuando de forma consciente hacemos surgir una nueva emoción en nuestro cuerpo o una nueva percepción en nuestro espíritu.

¿Y la libertad? Según nuestro filósofo hay una conjunción constante entre el motivo de la acción y la propia acción equivalente a la que apreciamos entre la causa y el efecto de los fenómenos físicos. Esta constancia, sin embargo, no es suficiente para afirmar que hay una conexión necesaria entre determinados motivos y determinadas acciones. Sin embargo, el propio Hume parece inclinarse hacia esa creencia. ¿Por qué? Porque entiende que allí donde no hay necesidad, hay azar. De donde habría que concluir que si no existe conexión necesaria entre motivo y acción, las acciones humanas serían siempre fortuitas. (Pensemos en las implicaciones que tendría esto para la ética).

Hume se opone por tanto al carácter fortuito de las acciones humanas y ve, por tanto, que hay que afirmar la necesidad frente a la libertad azarosa. ¿Esto quiere decir que Hume niega taxativamente la libertad? Sí si la

entendemos como azar, pero no si la entendemos como espontaneidad.

¿Qué es la espontaneidad? Única y exclusivamente, la ausencia de coacción exterior. Así, todas las acciones que el sujeto agente realiza sin coacción exterior, son acciones libres.

Ahora ya podemos solucionar nuestra cuestión: ¿Qué relación hay entre la voluntad, las pasiones y la razón?

Tal relación la determina en dos grandes afirmaciones cuya verdad tratará de probar:

1. La razón, por sí sola, nunca puede motivar un acto de voluntad.

Como sabemos la razón del ser humano sólo versa sobre relaciones de ideas y cuestiones de hecho.

En el primer caso Hume afirma que las relaciones de ideas nunca pueden motivar una acción.

En el segundo, que cuando cualquier objeto causa placer o dolor, sentimos una emoción de atracción o aversión que nos dirige o bien hacia el objeto o bien a evitarlo. Pero, al mismo tiempo nos vemos impelidos por la emoción o la pasión a razonar con respecto a los objetos que son o pueden estar causalmente relacionados con el objeto original. Y así, a medida que varía nuestro razonamiento también lo hará la valoración nuestras acciones. Por lo tanto, aunque nuestro razonamiento nos guíe en la estimación de las acciones, lo que no hará nunca es motivarlas por sí sola ya que originariamente lo que produce la pasión, sobre la que razonamos, es la atracción o repulsión hacia un objeto que se deriva de la esperanza de placer o dolor.

2. La razón nunca puede oponerse a la pasión en el camino de la libertad (espontaneidad).

La razón sólo podría evitar una pasión dando lugar a un impulso en dirección contraria pero, de acuerdo con lo dicho anteriormente, esto es del todo imposible. Así, por tanto, la razón no puede oponerse a ninguna pasión. Hume llega hasta el extremo de afirmar que la razón es y debe ser solamente esclava de las pasiones y no puede pretender otra cosa que el servir las y obedecerlas.

¿Entonces, cómo explica Hume el conflicto que se da de hecho en todo ser humano entre pasión y razón?

Afirma que tal conflicto es real pero está mal denominado ya que hemos supuesto que todas las pasiones son violentas y esto no es así. Hay también pasiones tranquilas (benevolencia, resentimiento, amor a la vida, amabilidad para con los niños...) que se instalan en nuestra vida y que confundimos con productos de la razón. Éstas son las que de alguna forma producen el conflicto ya que no predominan en nadie y, en cierto modo exigen su predominio sobre las pasiones violentas. (A dicho predominio Hume le denomina fuerza de espíritu).

En conclusión, Hume afirma rotundamente que la razón juega un papel importante en la vida del hombre pero siempre al servicio de la pasión. La pasión, propensión o aversión debidas a las experiencias de placer o dolor, es la reina de la acción.

c. De la moral.

Ahora ya estamos pertrechados para abordar las cuestiones que plantea la filosofía moral.

A nuestro autor le parece indudable e indiscutible que la sensibilidad de un hombre se ve afectada por las imágenes de Bien y Mal.

El problema, por tanto, no estriba ahí. El problema reside en cuál es el fundamento del Bien y el Mal. ¿Se fundan en la razón o en el sentimiento?

A la luz de lo que hemos visto antes no podemos sino afirmar que Hume piensa que el fundamento de la moral está en el sentimiento. (Recordemos que la razón no puede producir una acción, sólo lo pueden hacer las pasiones).

De hecho, en el “Apéndice 1” de la Investigación sobre los principios de la moral expone cinco argumentos con los que pretende dejar claro que la razón no es la fuente de la moral:

1. Tomemos un ejemplo de una acción considerada habitualmente como injusta (criminal): la ingratitud; y, dentro de lo que la razón descubre en ella, busquemos en qué consiste el crimen. La razón conoce hechos y relaciones.

Dentro de los hechos que forman parte de un acto ingrato, ¿hay alguno que sea propiamente el crimen? ¿Cuál? ¿La mala voluntad o indiferencia de la persona ingrata? Si fuera así, habría crimen siempre que hubiera mala voluntad o indiferencia; pero no se considera que la mala voluntad contra quien nos ha hecho mal o la indiferencia hacia aquél a quien no debemos nada sean criminales. Por tanto, esos hechos no son el crimen.

Tampoco consiste el crimen en ninguna relación (p. ej., la oposición entre la buena voluntad de una persona A hacia otra B y la mala voluntad o indiferencia de B hacia A; si el crimen fuera esta relación, tan criminal sería A como B).

Ni es tampoco la relación entre una acción injusta y la regla de lo justo (la regla que dice lo que se debe hacer y lo que no), ya que habría aquí un círculo vicioso: conocemos la regla de lo justo tras examinar las relaciones morales que se dan en las acciones, y conocemos estas relaciones al comparar tales acciones con la regla de lo justo.

No siendo un hecho o una relación (que es lo que la razón puede conocer), hay que admitir que la virtud y el vicio son conocidos a través del sentimiento.

2. La razón interviene en un juicio moral en cuanto que da a conocer todos los hechos y circunstancias que concurren en el acto que se juzga; pero, una vez conocidos éstos, la aprobación o desaprobación del acto en cuestión ya no son asunto de la razón, sino del sentimiento.

3. Para aclarar lo que se quiere decir, se puede comparar la belleza natural con la belleza moral (justicia). La razón, por sí sola, no puede descubrir en ningún objeto la belleza: ninguna descripción de una obra de arte incluye la belleza como una de sus partes o como una relación entre sus partes; la belleza sólo es conocida mediante un sentimiento de agrado que surge en quien contempla la belleza, de tal modo que sólo puede conocer la belleza aquél que es capaz de sentirla (de la misma manera, sólo puede conocer la justicia quien está constituido de tal forma que siente aprobación ante los actos justos y desaprobación ante los actos injustos).

4. Si la moralidad o inmoralidad de un acto consistiera simplemente en ciertas relaciones presentes en el acto mismo, sería tan propia de seres pensantes como de objetos inanimados (ya que en lo que les sucede a éstos pueden darse exactamente las mismas relaciones: p.ej., la misma relación existe en un árbol que, al crecer, destruye a su padre y en el asesinato de Agripina por Nerón).

5. Todo lo que es deseable por sí (y no por otra cosa) lo es por estar de acuerdo con el sentimiento y afecto humanos.

Ahora bien, puesto que la virtud es algo deseable por sí mismo (y no por el posible premio al que vaya unida), ha de ser sentida, no conocida racionalmente.

De esta forma, quedan delimitadas las fronteras de la razón y del gusto: la primera conoce la verdad y la falsedad, el segundo siente la belleza y la fealdad, el vicio y la virtud.

La razón, por tanto, tiene un papel, pero sólo el de clarificar –cuando no están claras- el juicio sobre nuestras pasiones. Es decir, preparar el camino para que podamos juzgar sobre ellas a la luz de un sentimiento universal de lo que es bueno o malo.

Ese sentimiento universal Hume lo refiere a la naturaleza humana. Es decir, los hombres estamos hechos de tal modo que llamamos bueno a aquello que produce placer (atracción) y malo a lo que produce dolor (repulsión) a todo hombre. No sólo a mí. Por tanto, aquí Hume intenta desde su teoría emotivista –fundada en el sentimiento- y empirista de la moralidad no caer en el relativismo sino establecer una moral universal. A este sentimiento le llamará humanidad y que define como un sentimiento por la felicidad del género humano, y un resentimiento por su miseria.

Evidentemente, podríamos afirmar que en este sentido la ética de Hume es un utilitarismo. Pero esto hay que aclararlo.

Hume distingue dos tipos de virtudes. (Entendiendo por virtud como toda acción o cualidad mental que da al espectador el sentimiento placentero de la aprobación y al vicio como lo contrario):

1. Virtudes naturales. Las que vienen dadas naturalmente por ese sentimiento de humanidad. La virtud natural fundamental es la benevolencia. (La utilidad del género humano viene dada naturalmente).
2. Virtudes artificiales. Las que son arbitrarias y están basadas en la utilidad social. Podríamos llamarlas también virtudes sociales. Éstas son necesarias debido a la tendencia del ser humano al egoísmo. La virtud social por excelencia es la justicia. (Aquí hablamos de una utilidad social y, por tanto, variable. La utilidad vendrá dada por tanto por las circunstancias empíricas de cada sociedad y de cada época histórica).

En conclusión, la visión de Hume es, a diferencia del empirismo de Locke –representacionismo- un empirismo fenomenista. Pero su fenomenismo es atemperado ya que considera que filosofía y vida forman una unidad ya que la creencia modera y matiza las conclusiones escépticas a las que nos abocaría un empirismo fenomenista estricto. Quizás, por eso, el mejor resumen del pensamiento de Hume nos lo proporciona él mismo: “Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre”.