

## Hume, ¿un aristotélico?

### 1. El planteo de la cuestión

La filosofía contemporánea parece fundar toda su teoría moral sobre un presupuesto que se toma casi a modo de principio: que los juicios morales son un tipo de proposición *sui generis*<sup>1</sup>. Es decir, los juicios morales o valorativos deben ser claramente distinguidos de otro tipo de juicios, como los fácticos, ya que no existe ningún tipo de conexión lógica entre unos y otros. Sostener lo contrario y pretender dar una caracterización *descriptiva* del bien (entiéndase descriptivo como basado en *hechos*) implica caer en una falacia que George Edward Moore ha dado en llamar “naturalista”<sup>2</sup> y que consiste en intentar definir el bien haciéndolo consistir (a modo de un juicio analítico) en alguna propiedad de la naturaleza o en alguna realidad metafísica<sup>3</sup>

Aunque Moore no lo cite textualmente en su obra, muchos de sus continuadores y comentaristas pertenecientes a la escuela analítica, que han afrontado el tema de la supuesta autonomía de los juicios morales sostienen que es mérito de David Hume el haber puesto el acento en el error que supone pretender deducir juicios de *deber* a partir de juicios de *ser* por un pasaje de su Tratado de la Naturaleza Humana que ha sido ampliamente citado:

“En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar. Y, de repente, me veo sorprendido al hallar que en lugar de los enlaces habituales de las proposiciones *es* o *no es*, encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, de gran consecuencia, pues como este debe o no debe expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada y al mismo tiempo debe darse una razón para lo que parece completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes de ella, ya que los autores no usan comúnmente de esta precaución, debo aventurarme a recomendarla a los lectores, y estoy persuadido de que esta pequeña atención acabará con todos los sistemas corrientes de inmoralidad y nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de los objetos ni se percibe por la razón...”<sup>4</sup>

Uno de los filósofos analíticos más importantes que ha tratado acerca de este pasaje y su interpretación ha sido Richard Mervyn Hare, quien en su obra *Freedom and Reason*, llama a este principio de incomunicabilidad lógica entre juicios de hecho y juicios éticos como “ley de Hume”<sup>5</sup>; nombre que ha cobrado relevancia en la historia de la filosofía y que ha establecido una interpretación “canónica” o tradicional del citado pasaje según la cual el propio Hume estaría afirmando que el salto lógico entre el *debe* y el *es* es imposible.

---

<sup>1</sup> Cfr. HUDSON W.D (1974), *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, p. 20

<sup>2</sup> Cfr. MOORE G. E (1959), *Principia Ethica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 9

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>4</sup> HUME D (2012) *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Gredos, pp. 410-411 (SB 469-470) - El texto corresponde a Libro III, Parte I, Secc. I.

<sup>5</sup> Cfr. HARE R.M (1965), *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, p.108

Esta interpretación del pasaje de Hume ha sido discutida por Alasdair MacIntyre en un artículo titulado “*Hume on is and ought*” publicado en *The Philosophical Review* en 1959 y por Geoffrey Hunter en un artículo homónimo publicado en la revista *Philosophy* en 1962. Ambos sostienen, cada uno con sus matices, que en realidad Hume no dice que haya un paso insalvable entre el orden de los hechos y el orden axio-normativo, sino que lo que el filósofo escocés estaría intentando hacer es más bien explicar cómo dicho paso puede ser posible<sup>6</sup>.

Debemos dejar de lado ahora el problema de la correcta interpretación del pasaje de Hume para llamar la atención sobre uno de los puntos centrales en la argumentación de MacIntyre en su artículo, dónde se refiere al lugar que debemos asignar a Hume en la historia de la filosofía moral.

MacIntyre sostiene que podemos esquematizar la historia de las ideas morales en dos grandes ramas: Por un lado una tradición ética de origen griego, continuada en la edad media, que se encuentra expresada paradigmáticamente en la ética de Aristóteles y cuya principal característica es que reposa sobre la naturaleza humana<sup>7</sup>. Pero, a partir de la reforma protestante, ya no resulta posible anclar la moral a la naturaleza del hombre en la medida en que ésta se encuentra profundamente corrompida por el pecado; de tal manera que la moralidad se define exclusivamente a partir de los mandatos de Dios y “la ley moral es una conexión de *fiats* arbitrarios desconectados de cualquier cosa que podamos querer o desear”<sup>8</sup>. La consecuencia natural de esta concepción sería, por ejemplo, la filosofía moral kantiana<sup>9</sup>

MacIntyre concluye que dado que Hume pretende encontrar, contra la ética protestante, el fundamento de la moral en la naturaleza humana, entonces se podría considerar a Hume como el último representante de esta tradición<sup>10</sup>

Ronald Atkinson, en una respuesta al artículo de MacIntyre, si bien cuestiona lo expuesto por aquél, sostiene, sobre el final de artículo, que Hume efectivamente pertenece más a la tradición aristotélica que a la kantiana aunque encuentra “un poco extravagante la sugerencia de que Hume sea el último representante” de esta tradición<sup>11</sup>. Es a la luz de estas consideraciones que me propongo hacer un breve análisis respecto de estas apreciaciones que ambos autores parecen tener en común.

## 2. El concepto *physis* en Aristóteles

---

<sup>6</sup> Cfr. MACINTYRE A.C (1959), *Hume on is and ought*, *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4, p. 461 y HUNTER G, (1962) *Hume on is and ought*, *Philosophy*, Vol. 37, No. 140, p. 150

<sup>7</sup> Cfr. MACINTYRE, Op. cit, p. 467

<sup>8</sup> *ibid.*

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>10</sup> Op. Cit, p. 468

<sup>11</sup> ATKINSON R.F (1961), *Hume on is and ought: a reply to Mr. MacIntyre*, *The Philosophical Review*, Vol. 70, No 2, pp. 231 - 238

El concepto de naturaleza - o de *physis* - es algo que se encuentra presente en casi la totalidad de la obra de Aristóteles y que encierra una cierta analogía que el Filósofo expone principalmente en el libro II de la Física y en el libro V de la Metafísica. En esta última, sobre el final del capítulo cuarto, Aristóteles dice lo siguiente:

“...la naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales (ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς); la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es este, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia...”<sup>12</sup>

Este breve texto es extremadamente rico en conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica y condensa toda su teoría del dinamismo de los entes naturales. La naturaleza implica siempre el movimiento; es ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως<sup>13</sup>, y se dice principalmente de la esencia (οὐσία) de una sustancia en tanto tenga en sí misma este principio<sup>14</sup>. Ahora bien, dado que la sustancia es algo compuesto, la naturaleza se puede predicar análogamente de los co-principios que la componen y así, en un sentido distinto, tanto la materia como la forma son llamadas naturaleza pero, como se aclara a continuación, “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia”<sup>15</sup>.

Santo Tomás, al comentar este pasaje, dice que Aristóteles demuestra que “la forma es más naturaleza que la materia, porque *más* se dice de algo en cuanto está en acto y no en potencia. Así, la forma por la cual algo es natural en acto, es más naturaleza que la materia según la cual algo es natural en potencia”<sup>16</sup>. Aún más, la palabra que utiliza Aristóteles en el fragmento citado para referirse a la actualidad de la forma es, al igual que en la metafísica, ἐντελεχεία<sup>17</sup>, la cual denota no sólo actualidad, sino también finalidad.

La entelequia es la forma plenamente actualizada según las perfecciones que le corresponden en razón de su especie. Por eso también Aristóteles dice en la física que la forma es fin<sup>18</sup> y que por ello es evidente que la naturaleza es causa que opera como fin<sup>19</sup>. Es la esencia de una cosa en tanto connota una tendencia hacia sus fines perfectivos, hacia su *entelequia*.

### 3. La naturaleza en Hume

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 1015a 10-15

<sup>13</sup> Literalmente, “el principio del movimiento”

<sup>14</sup> Aristóteles dice en la *Física*: “...las cosas que tienen tal principio se dice que tienen naturaleza. Cada una de estas cosas es una sustancia, pues es un substrato y la naturaleza está siempre en un substrato...” (192b 30 - 35)

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Física* 193b 5

<sup>16</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. 2 l. 2 n. 5

<sup>17</sup> *Física* 193b 5

<sup>18</sup> Cfr. *Física* 199a 30

<sup>19</sup> Cfr. *Física* 199b 30

En el caso de David Hume, no resulta tarea sencilla determinar qué entiende él al hablar de naturaleza. Esto se debe principalmente a que su objeto de estudio no es la realidad o el mundo (en sentido amplio) sino más bien el conocimiento que nosotros tenemos de él. No obstante, contamos con algunos elementos para intentar acercarnos a un concepto humeano de naturaleza y comparar cuánto en común tiene con Aristóteles.

El primer aspecto a considerar es más bien una cuestión de contexto histórico. Hume es un filósofo de la ilustración y un descendiente de la filosofía moderna cuya actitud hacia la filosofía escolástica y aristotélica es eminentemente crítica; lo cuál ha llevado, cada vez más, a una crisis de la ontología tradicional<sup>20</sup>. A este hecho hay que sumarle el nacimiento de la ciencia moderna, "... una ciencia con aspiraciones ontológicas mucho menores, pero con resultados efectivos mucho mejores. Una ciencia con imperativos de experiencia, de atención a los hechos, a lo que los científicos, de entonces a hoy, gustarán de llamar fenómenos"<sup>21</sup>

Isaac Newton, quién ha tenido una considerable influencia en Hume, es uno de los autores que expresa paradigmáticamente esta nueva concepción de la ciencia y del método experimental basado exclusivamente en hechos, en contraposición con las ciencias basadas en lo que él denomina *hipótesis y cualidades ocultas* como la cartesiana o la aristotélica.<sup>22</sup>

"A estos principios los considero, no como cualidades ocultas, que se supone resultan de la forma específica de las cosas, sino como leyes generales de la naturaleza, por las cuales las cosas son ellas mismas formadas; su verdad se nos aparece por los *fenómenos*, aunque sus causas aún no sean descubiertas. Pues estas son cualidades manifiestas y sólo sus causas son ocultas. Los aristotélicos dieron el nombre de cualidades ocultas, no a cualidades manifiestas, sino a aquellas que suponen que se encuentran escondidas en los cuerpos, y que son causas desconocidas de cualidades manifiestas (...) Tales cualidades ocultas ponen un alto al desarrollo de la filosofía natural y por lo tanto han sido rechazadas en los últimos años. Decirnos que cada especie de cosas se encuentra dotada de una cualidad oculta específica, es no decirnos nada"<sup>23</sup>

En la introducción al Tratado de la Naturaleza Humana, Hume presenta su método en clave estrictamente newtoniana ya que es harto conocida su pretensión de extender el método experimental a las ciencias morales<sup>24</sup>. Pero además, al igual que Newton, se hace énfasis en que la única fundamentación sólida para las ciencias es la experiencia y la observación<sup>25</sup> ya que no podemos ir más

---

<sup>20</sup> Cfr. RÁBADE ROMEO, S. (1975), *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, p.13

<sup>21</sup> RABADE ROMEO, S., Op.Cit, p. 15

<sup>22</sup> Cfr. KEMP SMITH, N. (1949), *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, Londres, Macmillan and co. limited, pp. 55-56

<sup>23</sup> NEWTON, I. (1952), *Opticks*, Dover Publications inc, New York, p. 401 - las cursivas son mías

<sup>24</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, pp. 7 -8 (SB 7)

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*

de ellas y “toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana debe, desde el primer momento, ser rechazada como presuntuosa y quimérica”<sup>26</sup>

Como consecuencia de este empirismo, el tratamiento que Hume hará de la naturaleza será estrictamente fenoménico. Lo que se pueda afirmar de la naturaleza no es más que lo que aparece inmediatamente a la conciencia como fenómeno.

El segundo aspecto del tratamiento de Hume sobre la naturaleza es más bien de índole metafísica y es quizás donde más podemos notar su alejamiento de la física aristotélica, puesto que hemos visto que el Estagirita define a la naturaleza como un principio de movimiento hacia los fines que le corresponden a cada cosa según su forma específica. Dos son las palabras que utiliza Aristóteles en la física: “en otro sentido la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio de movimiento sería la *forma* (ἡ μορφή) o la *especie* (εἶδος), la cual sólo conceptualmente (κατὰ τὸν λόγον) es separable de la cosa”<sup>27</sup>

Para Hume hablar de un *eidos* es algo que no tiene sentido en la medida en que no es algo fenoménico que pueda ser captado por la experiencia sensible. La *especie* como tal no es algo que se encuentre realmente en los individuos, sino que es más bien el resultado de un compilado de ideas individuales que guardan entre sí un cierto grado de semejanza y que por una cuestión de economía del pensamiento son agrupados bajo un nombre común<sup>28</sup>. Hablar de un *eidos* o de una forma específica, tal como adelantara Newton en el fragmento que hemos citado es, para Hume, entrar en el terreno de esas cualidades ocultas que no pueden formar parte del conocimiento según el método experimental.

Pero las consecuencias que extrae Hume de este empirismo van mucho más allá del mero nominalismo, llegando hasta el extremo de poner en duda la propia existencia de todo lo que sea exterior a la conciencia. Si lo único que se encuentra presente ante nosotros son nuestras impresiones sensibles y es imposible para nosotros ir más allá de ellas<sup>29</sup>, “...jamás daremos un paso más allá de nosotros mismos ni jamás concebiremos un género de existencia más que estas percepciones que han aparecido en esta estrecha esfera. Este es el universo de la imaginación y no poseemos más ideas que las que allí se han producido”<sup>30</sup>

Desde la perspectiva de Hume es un error vulgar atribuir a los objetos una existencia distinta y continua. La “recta filosofía” nos informa que “todo lo que aparece ante el espíritu no es más que una percepción y es discontinuo y dependiente del espíritu”<sup>31</sup>. Tanto la existencia externa como la identidad del mundo exterior a nosotros es sólo una exigencia psicológica de constancia y coherencia para conservar una

---

<sup>26</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p. 8 (SB 8)

<sup>27</sup> Física 139b 1-5 - las cursivas son más

<sup>28</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, p. 32 (SB 15)

<sup>29</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, p. 69 (SB 67 - 68)

<sup>30</sup> *ibid.*

<sup>31</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p. 177 (SB 193)

cierta unidad en la percepción y que son posibles gracias a la memoria y a la imaginación.<sup>32</sup> Lo que nosotros llamamos naturaleza y que suponemos existiendo de manera exterior a nosotros con una cierta regularidad, es en realidad el resultado de leyes psicológicas que disponen y organizan la percepción según los principios de la imaginación.

Cierto es que puede mantenerse abierta la discusión acerca de si Hume pretende negar absolutamente la existencia del mundo exterior, y también debemos destacar que el análisis que el autor hace a lo largo del Tratado es más bien de índole gnoseológica que metafísica. “El problema no es el de la realidad del mundo externo, al menos *in recto*, sino el de su cognoscibilidad”<sup>33</sup>. Pero aún cuando concedamos que Hume admite, sin más, la realidad de un algo ajeno a la conciencia lo que está claro es que no nos es dado a nosotros el conocerlo, de tal manera que tenemos que concluir que las regularidades que se observan en la naturaleza no son producto de la naturaleza misma, sino de las leyes que rigen la actividad de la mente. En ese sentido, Hume es auténticamente un idealista.

Un tercer aspecto tiene que ver con la causalidad. Tanto Aristóteles como Hume entienden que un verdadero conocimiento de la naturaleza implica un conocimiento causal. “Es evidente (δῆλον) que hay causas”<sup>34</sup> dice Aristóteles en el capítulo 7 del Libro II de la Física, de tal manera que la realidad ontológica de la causa es algo que no requiere demostración. “Y puesto que las causas son cuatro...” continúa “... es tarea propia del físico conocerlas todas, pues para explicar físicamente el porqué tendrá que remitirse a todas ellas, esto es a la materia, a la forma, a lo que hace mover y al fin”<sup>35</sup>

Para Aristóteles *saber* algo es conocerlo por sus causas. Esto es lo propio de la ciencia, el arte y los demás saberes. El conocimiento de las causas es, a su vez, algo a lo que llegamos a partir de la experiencia<sup>36</sup> (“ἀποβαίνει δ’ ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις”<sup>37</sup>).

Esto que parece tan fundamental en la filosofía aristotélica, aparece como problemático para la filosofía de Hume. Como hemos dicho, él está de acuerdo en que todo el conocimiento que podemos tener sobre los *hechos* se funda en la relación de causalidad<sup>38</sup> pero de una manera absolutamente distinta a como lo entiende el estagirita.

---

<sup>32</sup> A este respecto puede verse la totalidad de la sección II, de la parte IV del libro I del Tratado de la Naturaleza Humana que se titula “Del escepticismo con respecto a los sentidos”, pp. 172 -198

<sup>33</sup> RÁBADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, p. 271

<sup>34</sup> Física, 198a 15

<sup>35</sup> Física, 198a 20-25

<sup>36</sup> Debe notarse que Aristóteles hace una distinción al hablar de “experiencia”, puesto que no es lo mismo referirse al acto de percepción (αἴσθησις) que la experiencia en sentido habitual (ἐμπειρία) y que es, en definitiva, la raíz material de la abstracción y de la inducción que dan paso al saber. Sobre este tema en particular, puede consultarse LAMAS, F.(1991), *La experiencia jurídica*, Buenos Aires, Instituto de estudios filosóficos Santo Tomás de Aquino. Capítulo II: “Los modos de la experiencia” (pp. 87 - 124)

<sup>37</sup> Metafísica 981a

<sup>38</sup> Cfr. HUME D (1904), *Enquiry concerning human understanding*, Edición SELBY-BIGGE L.A, Londres, Oxford Clarendon Press

En primer lugar, Hume no admite la existencia de ningún otro tipo de causalidad más que la causalidad eficiente: “...no existe fundamento para la distinción que hacemos algunas veces entre causas eficientes y causas sine qua non o entre causas eficientes, formales, materiales, ejemplares y finales, pues como nuestra idea de eficiencia se deriva de la conjunción constante entre dos objetos, siempre que se observa ésta la causa es eficiente, y cuando no, no puede existir causa de ninguna clase”<sup>39</sup>

En segundo lugar, la relación de causalidad no es algo que podamos conocer por experiencia porque no existe una impresión que le de origen. A este respecto comenta Rábade Romeo: “Hume es, efectivamente, un crítico destructor de la “idea” de una causalidad ontológica (...) la idea de causa ontológica carece de la impresión correspondiente; luego es una pseudoidea, como la de la sustancia o la del yo”<sup>40</sup>. Por lo tanto, el primer abordaje que hace Hume respecto de la causalidad es más bien un abordaje negativo, ya que niega lo que han afirmado sus antecesores: que los objetos posean un poder real de causación<sup>41</sup>.

“La misma conclusión es inevitable partiendo de la hipótesis de los que mantienen la eficacia de las causas segundas y atribuyen un poder y energía derivados, pero reales, a la materia; pues como confiesan que esta energía no reside en alguna de las cualidades conocidas de la materia, continúa la dificultad referente al origen de su idea.

Si realmente tenemos una idea del poder, podemos atribuir el poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que la idea pueda derivarse de una cualidad tal y como no existe nada en las cualidades conocidas que pueda producirlo, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos que poseemos una idea de este género en la forma en que comúnmente se entiende.”<sup>42</sup>

Comenta Noxon respecto de este pasaje que “La experiencia no nos suministra idea alguna de un poder en los objetos, no precisamos ninguna teoría metafísica para explicarlo. La idea de necesidad surge de «esa determinación del pensamiento, adquirida por hábito, consistente en pasar de la causa a su efecto usual», por lo que requiere una explicación psicogenética”<sup>43</sup>

En tercer lugar y como consecuencia de lo dicho anteriormente, dado que no podemos dar cuenta de una causalidad ontológica, la misma debe ser un fenómeno psicológico. Debe entenderse que Hume no niega que exista una relación de causalidad que funde el conocimiento de la naturaleza; lo que niega es que esta relación sea algo *real*. Toda relación de causa y efecto entraña una conexión necesaria entre fenómenos<sup>44</sup>, pero esta idea de necesidad no surge de los fenómenos mismos ni de una relación entre ellos que pueda percibirse, sino que surge de una cierta determinación de la mente como fruto de la costumbre<sup>45</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. *Tratado de la naturaleza humana* p. 159 (SB 171)

<sup>40</sup> RÁBADE ROMEO, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, p. 200

<sup>41</sup> Cfr. MACNABB, D.G.C., (1966), *David Hume: his theory of knowledge and morality*, Connecticut, Archon Books, pp. 104 - 105

<sup>42</sup> *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 150 (SB 160 - 161)

<sup>43</sup> NOXON, J.,(1987) *La evolución de la filosofía de Hume*, Madrid, Ed. cast.: Alianza Editorial S. A., p. 135

<sup>44</sup> Cfr. *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 145 (SB 155)

<sup>45</sup> Cfr. *Tratado de la Naturaleza Humana*, p. 146 (SB 156)

La relación de causalidad es, pues, algo psicológico. La necesidad se nos impone como un sentimiento que requiere un contexto mental. La “eficacia” y el “poder” no se encuentran “en los objetos que se consideran, sino en la mente que los considera.”<sup>46</sup> Esta inferencia de una conexión necesaria entre fenómenos es, como lo expresa Hendel, “esencialmente una aventura de hacer de la naturaleza algo uniforme y ordenado”<sup>47</sup>

Como conclusión de todo este desarrollo cabe observar que, aunque Hume no dedique un apartado de su obra a hablar específicamente de lo que es la naturaleza, es posible sacar algunas conclusiones respecto de lo que dice del conocimiento que podemos tener de ella. Es claro que para Hume el orden y la regularidad que percibimos en los fenómenos físicos no proviene de la realidad misma, sino del propio sujeto que los enlaza en la imaginación. La naturaleza, tal como la conocemos, es fruto de la imaginación<sup>48</sup>. No podemos ir nunca más allá de lo que percibimos como fenómeno, de tal manera que lo único que podemos llamar real es el fenómeno que se integra coherentemente a un sistema de ideas integrado por fuerza de la costumbre y de las relaciones de causa y efecto<sup>49</sup>

Debe enfatizarse, no obstante lo dicho, que queda abierta la discusión de la existencia de una realidad extra-mental en la filosofía de Hume, ya que es un tema que requiere un abordaje extenso y en profundidad. Pero aún si lo hubiera, no podemos tener una idea de lo que es ni de cómo se comporta, ya que todo dinamismo que percibimos en la naturaleza se explica siempre por las asociaciones de la imaginación del sujeto. Es, verdaderamente, un giro copernicano.

#### 4. ¿Una ética con fundamento en la naturaleza?

En la sección II del libro III, Hume se ocupa específicamente del problema de si los principios morales deben buscarse en la naturaleza o si debe suponerse que tienen otro origen<sup>50</sup>:

“Responderé que nuestra respuesta en esta cuestión depende de la definición de la palabra naturaleza, puesto que no hay nada más ambiguo y equívoco que aquella”<sup>51</sup>

A continuación, se pone a considerar los distintos sentidos de la palabra naturaleza y si puede afirmarse o no, que la virtud sea algo natural y el vicio algo contrario a lo natural.

---

<sup>46</sup> Cfr. KEMP SMITH, N., *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*, p. 396

<sup>47</sup> HENDEL, C., (1925) *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, Princeton University Press, p. 176

<sup>48</sup> Cfr. RÁBADE ROMEO, *Hume y el fenomenismo moderno*, pp. 306 - 307.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 414 (SB 473)

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.* (SB 474)



En primer lugar, lo *natural se contrapone a lo milagroso* pero si tomamos la naturaleza en este sentido, debemos admitir que tanto el vicio como las virtudes son naturales. En segundo lugar, lo *natural se opone a lo raro o a lo que es poco frecuente* y aquí Hume apela al “sentimiento moral” como algo que se encuentra presente en todas las naciones de todos los tiempos y esto es lo único a lo que puede llamarse natural ya que, aún teniendo en cuenta estos sentimientos comunes a toda la humanidad, la virtud parece ser algo menos frecuente que el vicio. También se hace referencia a este sentido de “natural” cuando Hume expone acerca del orgullo y la humildad: “...Nadie puede dudar que esta propiedad es *natural*, dada la *constancia y estabilidad* de sus operaciones”<sup>52</sup>. Por último, *naturaleza se contrapone a artificial* en la medida en que las acciones humanas presuponen un designio libre a diferencia de los fenómenos físicos<sup>53</sup> y en este sentido no puede decirse que la virtud sea algo solamente natural. De hecho, toda esta introducción que Hume hace acerca del fundamento de las distinciones morales, es sólo a los efectos de demostrar que existen ciertas virtudes en el hombre que no derivan su bondad de motivos naturales sino por la interposición de artificios y convenciones humanas, como por ejemplo la justicia.

La conclusión a la que arriba Hume es que “nada puede ser menos filosófico que los sistemas que afirman que la virtud es lo mismo que lo natural y el vicio que lo no natural”<sup>54</sup>. Sin embargo, no debe perderse de vista lo siguiente: al igual que sucede cuando Hume aborda problemas epistemológicos, su filosofía moral también es meramente descriptiva. “La filosofía moral de Hume no es primeramente un intento de contestar preguntas prácticas de primer orden como <<¿qué debemos hacer?>>”<sup>55</sup>. Su abordaje de la filosofía moral es un intento de explicar los fenómenos psicológicos que explican la acción humana y su evaluación moral.

Por otro lado, si tomamos las propias palabras de Hume, el sistema aristotélico entraría dentro de estos sistemas respecto de los cuales “nada puede ser menos filosófico” ya que todo el libro I de la *Ética Nicomaquea* es una delimitación de su objeto de estudio al bien específicamente humano. Todos los hombres buscan la felicidad, ya que este es un bien que “elegimos por sí mismo y jamás por otra cosa”<sup>56</sup> y saber en qué consiste la felicidad implica indagar cuál es la actividad propia (*ἔργον τι καὶ πρᾶξις*) del hombre. En este sentido, toda la indagación aristotélica se basa en descubrir en qué consiste la virtud teniendo en cuenta que lo propio del hombre según su *forma*, es la actividad racional<sup>57</sup>

Santo Tomás comenta el pasaje de Aristóteles de la siguiente manera: “... hay alguna operación propia del hombre, como de aquello que le acaece. Cuya causa es porque cada realidad, tanto natural como

---

<sup>52</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p. 249 (SB 280)

<sup>53</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, p. 416 (SB 475) Esta distinción entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad se encuentran ampliamente tematizadas durante la edad moderna (desarrollar esto)

<sup>54</sup> *ibid.*

<sup>55</sup> MACKIE, J.L., (1995) *Hume's moral theory*, Londres, Routledge, p. 5

<sup>56</sup> ARISTOTELES, *Ética Nicomaquea*, 1097b

<sup>57</sup> *Op. cit.*, 1098a 7

artificial, es por alguna forma, la cual es principio de alguna operación. Por ende, como cada realidad tiene un ser propio por su forma, así también tiene una operación propia”<sup>58</sup>

Debe recordarse también que Aristóteles considera que la forma puede propiamente ser llamada *naturaleza* en tanto es acto y en tanto es principio de operación hacia un fin:

“...Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña su tela, que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa [la final] está operando en las cosas que son y que llegan a ser por naturaleza. Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, mientras que todo lo demás está en función del fin, la forma tiene que ser causa como causa final...”<sup>59</sup>

Decir que la actividad racional es propia del hombre en razón de su forma, es lo mismo que decir que ésta es su actividad por naturaleza y, si la virtud consiste en una operación según la razón, entonces la virtud es también algo que corresponde a la naturaleza del hombre. La ética aristotélica es, pues, una ética basada en la naturaleza. Pero además, es una ética normativa puesto que, en la medida en que el hombre obre según lo que es racional, podemos considerar su operación como virtuosa. La naturaleza como vida según la razón es el fundamento de la bondad de un acto en tanto dice conformidad con el fin propio - natural - del hombre.

Hume, por su parte, no podría jamás asentir a esta afirmación aristotélica no solo porque él afirme que las distinciones éticas no tienen fundamento en la naturaleza, sino porque él tampoco considera que la virtud sea una operación conforme con la razón<sup>60</sup>. La razón es algo inerte y como tal sólo puede limitarse a concebir relaciones entre fenómenos, sin poder ejercer ningún tipo de influencia moviente sobre la voluntad. Lo que funda las distinciones morales entre vicio y virtud es el *sentimiento* que determinadas acciones generan en nosotros cuando consideramos sus motivos<sup>61</sup>

La obra de Hume se dedica a explicar el hecho de que existe un *sentimiento* moral y que existen ciertos principios bajo los cuales se rige (como la simpatía, la comparación, el gusto, etc.). Estos principios son explicados casi mecánicamente a lo largo de la obra, pero no nos dice nada acerca de *porqué* una determinada acción debería agradar y otra no. Hay un *hecho*, que es que algunas acciones, bajo nuestra mirada, producen una sensación placentera o dolorosa y excitan ciertas pasiones en nosotros, pero no

---

<sup>58</sup> SANTO TOMAS DE AQUINO, *In Ethic.*, lib. 1 l. 10 n. 4

<sup>59</sup> ARISTÓTELES, *Física* 199a 25-30

<sup>60</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, L. III, Part. I, Sec. I: “Las distinciones morales no se derivan de la razón”, pp. 399 - 411 (SB 455 - 470).

<sup>61</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, p. 412 (SB 471) - Sin embargo, esta tesis de Hume es de alguna manera contradictoria ya que los sentimientos de dolor y placer son un *hecho* y sin embargo los *evaluamos* como buenos o malos según el caso. Esta crítica fue desarrollada por HUNTER, G., *Hume on is and ought*, Philosophy, Apr., 1962, Vol. 37, No. 140 (Apr., 1962), pp. 148-152

podemos explicar el porqué. Ya nos ha dicho Hume en el fragmento que citamos al principio que no podemos extraer enunciados de valor a partir de estos enunciados fácticos<sup>62</sup>

Cuando Hume nos dice que el fundamento último de todas las ciencias (y en particular las morales) debe buscarse en la naturaleza humana, no nos habla de la naturaleza humana como algo real, sino que todas las ciencias deben encuadrarse dentro de los límites de la percepción humana y las leyes psicológicas que la rigen.

Es necesario, por último, que consideremos algunas expresiones de Hume que podrían ser contradictorias con el punto de vista que pretendemos defender. En algunos lugares de su obra, por ejemplo al desarrollar su teoría de la justicia, Hume se refiere a “leyes de la naturaleza”, “especies”, “principios originales”:

“...El género humano es una especie dotada del don de la invención, y cuando una invención es clara y absolutamente necesaria puede considerarse tan natural como lo que procede de un modo inmediato de *principios originales*, sin la intervención del pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de la justicia sean artificiales, no son arbitrarias. No es una expresión impropia llamarlas *leyes de la naturaleza*, si por natural entendemos lo que es común a una *especie* o aun si designamos por ello lo que es inseparable de las *especies*...”<sup>63</sup>

También al hablar de la posesión:

“... El descubrimiento de la *ley de la naturaleza* concerniente a la estabilidad de la posesión ha hecho más tolerables los hombres los unos para los otros; la de la transferencia de la propiedad y la posesión por consentimiento ha comenzado a hacerlos mutuamente ventajosos; pero estas *leyes de la naturaleza*, aún estrictamente observadas, no son suficientes para hacerlos tan útiles los unos a los otros *como la naturaleza los ha dotado para serlo*”<sup>64</sup>

Y al referirse a las leyes civiles:

“...Aunque estas leyes se añaden a las *leyes de la naturaleza*, no las suprimen completamente<sup>65</sup>”

Aún más sorprendente resulta el análisis humeano del origen de la sociedad que, en algún sentido, podría compararse con el aristotélico. Así dice en su investigación sobre los principios de la moral:

“...la *naturaleza humana* no puede subsistir de ninguna manera sin la asociación de los individuos”<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Cfr. Op.Cit., pp. 410-411 (SB 469-470)

<sup>63</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p. 423 (SB 484) -las cursivas son mías

<sup>64</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p.453 (SB 520).

<sup>65</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p.493 (SB 567)

<sup>66</sup> HUME D., Investigación sobre los principios de la moral, p. 86

“...las sociedades generales de los hombres son absolutamente necesarias para la subsistencia de la especie; y la conveniencia pública, que es lo que regula la moral, está *inviolablemente establecida sobre la naturaleza del hombre* y del mundo en que vive”<sup>67</sup>

Podríamos aumentar mucho más los ejemplos de expresiones de este tipo a lo largo de la obra Hume, pero los hasta aquí citados sirven para mostrar que existen ciertos pasajes que hacen suponer un fundamento en la naturaleza de la moral.

En primer lugar podríamos señalar, como de hecho hacen muchos comentaristas de Hume, que no se trata de un autor riguroso al momento de emplear el lenguaje.<sup>68</sup> De tal manera que no sería de extrañar que Hume incurra en una contradicción involuntaria con su propio sistema al hablar, por ejemplo, de *especies*. Otra posibilidad es que la palabra *especie* esté siendo utilizada como signo de alguna de estas ideas abstractas que surgen de la colección de ideas individuales tal como él mismo expone en su sistema epistemológico.<sup>69</sup> Pero en cualquier caso está claro que no se refiere a la especie como *eidos* en el sentido aristotélico.

Pero además no debe perderse de vista lo que ha sido el eje del presente trabajo: que Hume pretende hacer un análisis newtoniano de los fenómenos humanos y que es estrictamente observacional y descriptivo. Las “legalidades de la naturaleza” a las que Hume hace referencia son sólo regularidades que son comunes a los hombres, pero no podemos pretender indagar en el fundamento de dichas leyes (de la misma manera que Newton explica que la gravedad es algo que está presente en el cosmos, pero no puede explicar el porqué de manera empírica).

En la filosofía aristotélico-tomista toda legalidad implica siempre un orden a un fin al que la especie tiende naturalmente en razón de su forma. Como se ve, el fundamento último de la ética y de la física aristotélica es metafísico. Hume no pretende (ni puede, sin contradecirse a sí mismo) explorar los fundamentos últimos de dichas regularidades porque sería exceder los límites de lo fenoménico.

## 5. Conclusión

MacIntyre sostiene textualmente:

Uno no puede, para Aristóteles, hacer ética sin hacer psicología moral; uno no puede entender lo que es una virtud sin entenderla como algo que un hombre puede poseer y como algo relativo a la felicidad

---

<sup>67</sup> Op. cit., p. 92

<sup>68</sup> Por ejemplo PASSMORE, J., *Hume's intentions*, p. 1. También SELBY-BIGGE, L.A., en la introducción a su edición de los *Enquiries* (Editor's Edition, 1).

<sup>69</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana I, Parte I, Sección VI “sobre las ideas abstractas”.

humana. La moralidad, para ser inteligible, *tiene que ser entendida como basada en la naturaleza humana*<sup>70</sup>

En la visión de MacIntyre, Hume busca preservar la moral como algo psicológicamente inteligible haciéndola depender, como Aristóteles en este esquema, de la naturaleza humana y se contrapone a figuras como Kant y como Moore para quienes los principios morales serían autoexplicativos e independientes de cualquier raigambre empírica porque son “lógicamente independientes de cualquier aserción acerca de la naturaleza humana”<sup>71</sup>

En la introducción del Tratado de la Naturaleza Humana, Hume sostiene que “Es evidente que todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que alguna de ellas pretenda discurrir, vuelven siempre a ella por uno y otro camino”<sup>72</sup> y que “la ciencia del hombre es el único fundamento sólido para todas las otras ciencias”<sup>73</sup>. Esto incluye, claro está, también a la moral.

Pero cuando el filósofo escocés habla de la naturaleza humana como fundamento último de todas las ciencias, lo que está queriendo afirmar es que, antes de abordar el estudio de una ciencia cualquiera, es necesario realizar una crítica del propio conocimiento para evitar que se rebasen los límites de la experiencia y la observación.<sup>74</sup> Todo el primer libro del Tratado de la Naturaleza es un intento de explicar los principios que rigen el conocimiento humano. Esto es lo único que podemos saber sobre la “naturaleza” humana y a partir de lo cual podemos pretender fundamentar las ciencias morales (probables).

Esta crítica del conocimiento deriva, como hemos visto, en una total anulación del plano ontológico y en una confusión entre el plano lógico y el plano psicológico. Pero además, fruto del intento de seguir un método estrictamente newtoniano, la búsqueda de Hume por entender la naturaleza humana resulta en una exposición meramente descriptiva de los fenómenos mentales<sup>75</sup>, sin pretender ahondar en sus causas últimas ya que esto sería entrar en el terreno de las hipótesis que exceden lo fenoménico.

En un nivel superficial, uno quizás podría estar de acuerdo con MacIntyre en el sentido de que para Hume, como Aristóteles, y a diferencia de Kant, es posible hallar un origen empírico para la moral pero de aquí no puede extraerse como conclusión que Hume sea un continuador de la tradición aristotélica en la medida en que las diferencias entre ambos son de tal índole que ambas posturas, en su nivel más radical, que es el de los principios, se vuelven irreconciliables:

---

<sup>70</sup> MACINTYRE, A. C., Op. cit, p. 467 - las cursivas son mías

<sup>71</sup> Op. cit, p. 468

<sup>72</sup> Tratado de la Naturaleza Humana, p. 6 (SB 4)

<sup>73</sup> Op.cit, p. 7 (SB 7)

<sup>74</sup> Cfr. Tratado de la Naturaleza Humana, p.7 (SB 7)

<sup>75</sup> Cfr. PASSMORE, J., (1980) *Hume's Intentions*, 1a ed. en 1952, 3a ed., London, Duckworth, pp. 18 - 19

En primer lugar porque no es lo mismo lo que Hume y Aristóteles entienden por naturaleza. Mientras que para Aristóteles la naturaleza es un principio *real* de movimiento de las cosas hacia su entelequia, para Hume es el resultado de un sistema de asociaciones coherente de ideas en la mente del sujeto.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo primero, el conocimiento de la naturaleza es posible para el estagirita en la medida en que podemos conocer sus causas (material, formal, eficiente y final), mientras que para Hume este conocimiento depende de la habitualidad con la que algunos fenómenos se encuentran enlazados en la conciencia pero no reflejan ninguna eficacia real de los objetos.

En tercer lugar, esta concepción teleológica de la naturaleza es lo que hace posible para Aristóteles derivar de ella toda su teoría moral, en la medida en que la realización de la entelequia del hombre es algo que depende de la vida según la virtud, mientras que todo lo que es contrario a ella es algo vicioso. Para Hume, como hemos visto, no es posible que la naturaleza funde ningún tipo de distinciones morales.

Por último, la verdadera tradición aristotélica no se define, como parece entender MacIntyre, por una mera referencia a lo empírico ya que, aún cuando todo conocimiento parta de lo sensible, no debe perderse de vista que el fundamento último de toda la realidad debe buscarse en sede metafísica. Ésta es, para Aristóteles, filosofía primera y es de ella de quien dependen los principios de todas las demás ciencias o filosofías segundas. Hume no sólo descarta la metafísica como algo quimérico sino que dedica su obra a enfrentarse abiertamente a ella.

No se ve, pues, de qué manera Hume pueda ser un continuador de esa tradición aristotélica que se continúa hacia la edad media a la que hace referencia MacIntyre sino que, al contrario, parece declararse como un firme enemigo de ella.

Albano Yamil Jofré  
albanojofre@uca.edu.ar

