

BIEN, UTILIDAD Y CONCIENCIA: ASPECTOS
FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA EN TERCERA PERSONA
DE DAVID HUME*

Juan Andrés Mercado
Pontificia Università della Santa Croce
mercado@pusc.it

Abstract

Hume reacted against egoism, rationalism, teleology and the religious elements contained in moral proposals. He places feelings in first place along with the spontaneous generation of a legal order issuing from them. Yet, many texts of this philosopher point at the need of reconsidering order (and beauty), finality and the role of reason in the realm of actions. His brilliant description of virtues goes beyond what this alleged spontaneity propounds, but it does not supersede the spectator's ("third person") perspective, and it also fails to provide a way for the acquisition of the stable dispositions of character.

Key words: Hume, morals, liberalism, virtues, feeling, selfishness.

*Agradezco las observaciones de dos jueces imparciales que estudiaron una versión anterior de este escrito y que me han llevado a modificarlo.

Recibido: 09-09-2011. Aceptado: 21-02-2012.

Resumen

Hume reacciona contra el egoísmo, el racionalismo, la teleología y los elementos religiosos en las propuestas morales. Pone en primer lugar los sentimientos y la generación espontánea de un orden legal a partir de ellos. Sin embargo, abundantes textos del filósofo hacen ver la necesidad de reconsiderar el orden (y la belleza), la finalidad y el papel de la razón en las acciones. Su brillante descripción de las virtudes va más allá de lo que propone la pretendida espontaneidad, pero no supera la visión del espectador (“tercera persona”) y no ofrece una vía de adquisición de las disposiciones estables del carácter.

Palabras clave: Hume, moral, liberalismo, virtudes, sentimiento, egoísmo.

I Hume ante los planteamientos egoístas

La propuesta moral de David Hume es una de las más influyentes del pensamiento liberal y se encuentra en una encrucijada decisiva, marcada por una tendencia a considerar los principios del obrar sin recurrir a instancias trascendentes por parte de un buen número de autores del periodo ilustrado¹. Las nuevas ideas incluyen evaluaciones provenientes del Renacimiento en las que el interés personal ya no se presenta como algo

¹La evolución de las ideas religiosas y éticas a partir de la Reforma Protestante ha sido objeto de un rico debate en las últimas décadas. La discusión está marcada todavía por la explicación del origen de la ética protestante según Weber. Charles Taylor explica brillantemente el viraje hacia la consideración de la vida corriente como un elemento distintivo del pensamiento protestante que dará origen a importantes corrientes en el liberalismo. Cfr. Charles Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989, pp. 213-214. Que no hay acuerdo en esta interpretación lo muestran las numerosas críticas que ha suscitado Taylor, como por ejemplo Rémi Brague, “Le problème de l’homme moderne”, en Guy Leforest, Philippe de Lara (eds.), *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*, Cerf, Paris 1998, pp. 217-262; Jean B. Elshtain, “The risks and responsibilities of affirming ordinary

reprobable, y la polémica con quienes sostienen todavía una fundación extrínseca de la moral—sobre todo de matriz religiosa— da lugar a posiciones en las cuales se entremezclan factores de proveniencias diversas. En este debate juegan un papel muy relevante el binomio egoísmo-simpatía y la preponderancia del sentimiento sobre la razón.

Hume hace frente de manera explícita al egoísmo (*egoism, selfish systems*) que se presenta en su versión cínica con Mandeville, y en una versión amoralista con Hobbes², quien marca el punto de partida de la versión naturalista del egoísmo, es decir, la que considera al ser humano como esencialmente centrado en sí mismo (*self-interest*), pero no por una degeneración de su modo de ser, sino por estar constituido como un sistema de fuerzas determinadas que responden necesariamente a los estímulos de placer y dolor. La razón evalúa la conveniencia de moderar la satisfacción de los placeres en vista de una vida más estable, y en una versión muy elaborada da como fruto el pacto que sostiene a la sociedad: la experiencia hace que los grupos humanos adviertan las ventajas de una gestión inteligente de los placeres y se comprometan a respetar un orden comunitario más amplio³.

life”, en James Tully (ed.), *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1994; Cyrille Michon, “La prose du monde”, en Giorgio Faro (ed.), *Lavoro e vita quotidiana*, EDUSC, Roma 2002, pp. 95-111; Paolo Zanotto, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Roma 2005.

²Sobre el origen de la noción de egoísmo (*selfishness*), y de los sistemas egoístas (*selfish systems*), cfr. Tom L. Beauchamp (ed. & com.), *David Hume: An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, The Clarendon Edition of the Works of David Hume, Clarendon Press, Oxford 1998, pp. 130, 149, 158, 166 (Hutcheson), 176-177; Eugenio Lecaldano, *Hume e la nascita dell’etica contemporanea*, Laterza, Roma 1991, pp. 53ss, 110 (Shaftesbury), 117ss., Nicholas Capaldi, *Hume’s Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, Berna 1989, pp. 304-306, Margarita Mauri, *El conocimiento moral*, Rialp, Madrid 2005, pp. 25-58.

³Thomas Hobbes, *Leviathan*, en *The english works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scientia, Aalen 1966, pp. 110-116 y pp. 157-159. Cfr. Arrigo Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Laterza, Roma 1979, pp. 20-56.

Por su parte, la *Fábula de las abejas* de Mandeville pone de manifiesto que:

El orgullo, el fraude, el lujo/rinden beneficios ciertos/y resucitan los muertos/a su irresistible embrujo⁴.

La ambición y la codicia serían así los motores del bienestar, mientras que las virtudes mojigatas sólo podrían dar lugar a tres situaciones, ninguna de las cuales provechosa: una en la que se esconderían hipócritamente los vicios (sobre todo de quien las predica), otra en la que se deprimirían las posibilidades de crecimiento de los seres humanos, en detrimento de la vida social, y una tercera en la que tales virtudes servirían de escudo al incapaz, el cual encubriría su ineptitud alegando la maldad del codicioso.

Como se verá a lo largo de estas líneas, sobre todo en el párrafo 7, Hume matiza decididamente estos principios del egoísmo sin renunciar del todo a sus presupuestos. Su estrategia consiste en moderar los alcances del propio interés, al que harán de contrapeso los sentimientos positivos que genera la percepción de las virtudes. La vida social genera, a través de la experiencia, relaciones fructíferas, y las instituciones sociales dan estabilidad a la expansión de esas relaciones. Hay sin embargo algunos presupuestos que hacen evidente la necesidad de definir nociones que Hume soslaya, como se verá especialmente en el párrafo 5.

2 Indicaciones sobre el sentimiento moral

Como lenitivo al egoísmo, Hume agrega a su propuesta las ideas sobre el sentimiento moral que provienen de Shaftesbury y Hutcheson.

La idea de que la ética no se basa en la razón, sino en los sentimientos morales (*sense/sentiment of morals, moral taste*) es un elemento importante de la *pars construens* del sistema humeano⁵.

⁴Bernard de Mandeville, *El panal rumoroso o la redención de los bribones* (adaptación de A. Reyes), La Flecha, Ciudad de México 1957, p. 24.

⁵No me interesa entrar ahora en los detalles de la *pars destruens*, que a pesar de ser los más conocidos, suelen conducir a distorsiones de la propuesta

El libro 3 del *Tratado de la naturaleza humana*⁶ se abre con dos secciones sucesivas que son claras a este respecto: “Las distinciones morales no dependen de la razón” y “Las distinciones morales dependen de un sentimiento moral”. La tensión que en otros textos resulta menos marcada⁷, en la obra de juventud se presenta crudamente, por lo menos por lo que respecta a la declaración de principios. El análisis de esos pasajes supondría una larga explicación de su estructura y afrontar la espinosa *is-ought question*, y lo que interesa presentar ahora son algunos rasgos del planteamiento genuinamente humeano⁸.

Es interesante, sin embargo, recordar que ese tercer libro del *Tratado* se publicó con año y medio de retraso con respecto a los dos primeros (febrero de 1739-otoño 1740). En el intervalo, Hume envió a Hutcheson el manuscrito que completaría el *Tratado*, y de la correspondencia de ese periodo se extraen algunos datos significativos, sobre todo el de la nega-

humeana. Como resumen de las distintas posiciones sobre estos pasajes, cfr. David F. Norton, “An Introduction to Hume’s Thought”, en David F. Norton (ed.), *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1993, pp. 1-32, y en el mismo volumen, Terence M. Penelhum, “Hume’s Moral Psychology”, pp. 127-129.

⁶*Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía*, (incluye “Appendix”) Tecnos, Madrid 1988). Según la edición de L.A. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1973. Citado de ahora en adelante como *Tratado*. Para las citas de las distintas obras del filósofo añado a la numeración adoptada por la edición oxoniense de la *Clarendon Edition of the Works of David Hume* (1998-2007), la notación fraccionada (“3/22”) para indicar el número del párrafo y el total de párrafos dentro de la Sección correspondiente.

⁷*Investigación* 1, 3/11, T.H. Green y T.H. Grose (eds.) *The Philosophical Works of David Hume*, 4 vv., Scientia Verlag, Aalen 1964, v. 4, p. 170. El paralelo de *Tratado* 3.3.1, 27/31, pp. 589-590 carece de énfasis.

⁸Una presentación exhaustiva de la evolución de la terminología sobre este particular se encuentra en Wodzisław Szczepanik, *Anscombe’s response to the ‘is-ought question’ and other related rebuttals of subjectivist and non-cognitivist assumptions of moral theories*, EDUSC, Roma 2010.

tiva rotunda de Hume a aceptar la teleología y a asignar al sentimiento un papel de origen divino⁹.

Por eso, las funciones del sentimiento moral se limitan a una descripción de los hechos. Cito un pasaje relativamente largo del arranque del libro 3 del *Tratado* para subrayar algunas conexiones en este sentido que serán importantes en el resto del estudio:

¿por qué será *virtuosa o viciosa una acción*, sentimiento o carácter, sino porque su examen *produce un determinado placer o malestar?* [...] al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. *Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter.* Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. *No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción.* No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. *Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan, Tratado 3.1.2, 3/II, p. 471*¹⁰.

Sentir placer de un modo determinado es lo que cualifica a las virtudes que contemplamos. No se puede ir más allá, así como tampoco en la teoría del conocimiento del escocés se podía ir más allá del *modo* como se *sienten* las ideas para explicar que unas se refieren a la realidad mientras que otras son simplemente fruto de la imaginación¹¹. Todo está

⁹Cfr. Carta de Hume a Hutcheson, 17 de septiembre de 1739, en John Y.T. Greig (ed.), *The letters of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1932, v. 1, p. 33. Cfr. David F. Norton, *David Hume. Common-sense moralist. Sceptical metaphysician*, Princeton Univ. Press, Princeton, pp. 55-93 y 304-310.

¹⁰Las cursivas son añadidas.

¹¹Hume insiste en que no tenemos elementos para demostrar la existencia del mundo exterior, y que sin embargo la *creencia* en ello, sostenida por la

relacionado con una ambigüedad del *way of ideas* del empirismo, en el cual se sostiene una noción de idea que hace referencia a cualquier fenómeno de la mente¹². Por eso, no hay instrumentos conceptuales para distinguir, por ejemplo, entre un placer y una imagen de la fantasía. La inmediatez de la doctrina de las ideas-impresiones, derivada en último término de las *intuiciones* de raíz ockamiana, simplifica mucho las cosas, al precio de no poder discernirlas con un mínimo de precisión.

3 Simpatía: la nueva versión de la caridad

Hume no desciende a detalles sobre la naturaleza del sentido/sentimiento moral, y tampoco intenta atribuirlo a un órgano, darle una localización física o asignarle un nombre.

Lo que sí intenta explicar en varios momentos es la base afectiva que provoca respuestas a los estímulos externos, sin que sea posible precisar si se trata simultáneamente de la captación del placer (y su jui-

costumbre, nos determina a actuar *como si* se tratara de algo irrefutable. En el “Appendix” al *Tratado*, publicado con los libros 2 y 3, y sobre todo en el *Abstract* del libro 1 que Hume publicó anónimamente, se subraya la noción de “modo” como última instancia para distinguir la realidad de la ficción. Cfr. *An Abstract of A Treatise of Human Nature* (trad. de Carlos Mellizo, *David Hume: Resumen del Tratado de la naturaleza humana*, Austral, Buenos Aires 1973, pp. 19-21). En la edición que he estado citando: “Appendix” 3/22, p. 624, etc.

¹²Cfr. el origen cartesiano de esta vaga noción en Charles Adam, Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, v. 7, pp. 160-161. Alejandro Llano, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 178-188 se basa en esta misma descripción de Descartes para explicar algunos de los problemas de fondo de este planteamiento, que problematiza el conocimiento de la realidad. Cfr. también Sergio Rábade Romeo, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid 1975, pp. 40ss. Anthony Kenny, *Descartes. A study of his philosophy*, Thoemmes Press, Bristol 1968, p. 96. Un buen resumen de la recepción de la noción cartesiana de *idea* en el empirismo se encuentra en Roberto Gilardi, *Il giovane Hume I: Il background religioso e culturale*, Vita e pensiero, Milán 1990, pp. 247-257. Barry Stroud, *Hume*, Routledge, Londres 1995, p. 224 concuerda en el diagnóstico negativo de la simplificación de los actos mentales por el compromiso con la *idea* cartesiana, ya advertido por Thomas Reid.

cio/sentimiento) y la respuesta “motora”, o simplemente de esta última. Un texto conclusivo del *Tratado* parece abonar la primera posibilidad:

Todos los que aman la virtud (y de esta clase somos todos en teoría, a pesar de que no lo pongamos en práctica) tienen que ver ciertamente con agrado que las distinciones morales se deriven de una fuente tan noble y que nos ofrece una justa noción, tanto de la generosidad, como de la capacidad de la naturaleza humana, *Tratado* 3.3.6, 3/6, p. 619.

Esta noble fuente, decisiva para Hume, tomará el nombre de *simpatía* o *benevolencia*¹³. El apelativo muestra claramente su oposición a las doctrinas basadas en el propio interés. Como ya se ha señalado, Hobbes se oponía a la consideración peyorativa del egoísmo, porque la reducía a un fenómeno natural, como puede ser la caída de los cuerpos inertes o las reacciones químicas. El filósofo escocés no ignora la clásica reprobación moral del egoísmo, lo cual implica ya una toma de posición con respecto a la del autor de *Leviatán*. Lo que no resulta claro en una lectura más completa de la obra de Hume es que su declarada aversión al egoísmo sea tan radical, como trataré de poner de manifiesto.

Vale la pena entresacar de los muchos textos de Hume al respecto, un pasaje que describe las virtualidades de esta pasión fundamental, y poder conectarla más adelante con sus efectos en la vida comunitaria:

¹³Sobre las oscilaciones entre los términos “benevolencia”, “simpatía”, “sentido de humanidad”, etc., cfr. Beauchamp, *David Hume: An Enquiry*, p. lxiiii y Eugenio Lecaldano (ed.), *David Hume: Ricerca sui principi della morale*, Laterza, Roma 1997, pp. xi-xii; cfr. Norman K. Smith, *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, Garland, N. Y.-London 1983 (facsímil de la ed. de 1941), p. 152; Carlos Mellizo (trad.), *David Hume: Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid 1988, p. 713²⁸. Sobre la importancia del deslizamiento de la terminología de la *sympathy* hacia *humanity* en la concepción de la moral de Hume, cfr. Capaldi, *Hume's place*, pp. 128; 239 y ss.

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros, *Tratado* 2.1.11, 2/19, p. 316¹⁴.

Su papel en la justificación de las demás afecciones se resume del siguiente modo:

a menos que se afirme que cada pasión distinta es producida por una distinta cualidad original, no derivada del principio general de la simpatía antes explicado, habrá que admitir que todas ellas surgen de tal principio, *Tratado* 2.2.7, 3/6, p. 369.

Lo que se esconde tras esta crítica a una hipotética pluralidad de principios, que no haría más que complicar las cosas, es una derivación de la crítica global de Hume al racionalismo. En este caso se trata de descalificar las pretensiones de las distintas teorías que basaban las relaciones humanas —especialmente el derecho natural— en principios innatos, cuya activación dependería de distintas condiciones más o menos frecuentes¹⁵.

4 Las virtudes artificiales

En toda propuesta de teoría moral, el paso de la esfera subjetiva a la relacional requiere una justificación seria. Hume recurre a la noción

¹⁴La descripción de la benevolencia (*eunoia*) de la *Ética nicomaquea* (1166^b30-1167^a21) presenta paralelismos interesantes con la propuesta de Hume: se trata de un afecto desinteresado, diferente al de la amistad, porque no hay contacto directo con el “objeto” de la afección: es como lo que se puede sentir por los atletas en competición. Aristóteles explica claramente que la persona benévola quiere el bien de la persona objeto de su afecto, mientras que para Hume, el eje de la explicación es el inicial sentimiento agradable.

¹⁵Cfr. por ejemplo *Investigación*, 1, 4/11, p. 170 y Beauchamp, *David Hume: An Enquiry*, pp. 138-139.

de artificialidad para explicar la prolongación práctica de los afectos. De todas maneras, aunque en el *Tratado* se haga hincapié en la distinción entre virtudes naturales y virtudes artificiales, el peso de la distinción en el conjunto de la obra, y sobre todo en las explicaciones posteriores al *Tratado*, es poco importante.

La insistencia de Hume en poner el parteaguas en la artificialidad o naturalidad de las costumbres está condicionada por la importancia que da a la justicia en la obra de juventud, y por su afán de arrancarla a cualquier tipo de concepción racionalista de las virtudes.

Aunque la justicia sea artificial, el sentimiento de su carácter moral es natural. Es la alianza de los hombres en un sistema de conducta lo que convierte¹⁶ a todo acto de justicia en algo beneficioso para la sociedad. Pero una vez que dichos actos tienen ya tal tendencia, los aprobamos *naturalmente*, pues si no lo hiciéramos así, sería imposible que ninguna alianza o convención pudiera producir nunca ese sentimiento, *Tratado* 3.3.6, 4/6, p. 619¹⁷.

En el contexto del *Tratado*, la artificialidad como contrapuesta a lo más natural o espontáneo implica simplemente que hace falta un desarrollo, y en el caso de la justicia supone llegar a acuerdos: el hecho de que haya “etapas” significa que no se corresponde con un impulso primario¹⁸.

Otro sentido, no necesariamente contrapuesto a este que acabo de explicar, indica la artificialidad como el efecto de una actuación, o de un influjo externo, generalmente el de la voluntad: habría una serie de fenómenos que modificarían el actuar humano y que constituirían la no-naturalidad, una dirección nueva no prevista. Los textos acerca de la relación entre la voluntad y la libertad, sobre todo en el *Tratado*, son volátiles

¹⁶Corrijo “conviene” (*renders*) de la traducción de Mellizo.

¹⁷La explicación *in extenso* de la cuestión se encuentra en *Tratado* 3.2.1.

¹⁸Cfr. A. M. González, “La justicia como virtud artificial en Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción”, *Pensamiento* LXIV (2008), pp. 97-127

y enrevesados. Además, una buena parte de ellos está insertada en la polémica con el ocasionalismo, y desemboca en una negación de los actos libres¹⁹.

Si se vuelve al texto de *Tratado* 3.3.6, sobre la naturaleza de la justicia, se descubre que de las variadas aproximaciones al problema por parte de Hume, ésta resulta fácil de conectar con los distintos factores que la completan.

Por una parte se afirma que el sentimiento de su carácter moral es natural, es decir, que la capacidad de percibir su valor es innata, y por otra se hace referencia a su utilidad social, que en el fondo es lo que desencadena el sentimiento-reconocimiento moral. Es decir, lo que acabamos por llamar justicia –o los actos de justicia– es benéfico para la vida social. La cuestión es importante para seguir las conexiones entre beneficio o utilidad, y la natural captación del placer. De hecho, las llamadas virtudes sociales serán el perno sobre el cual gire la distinción que terminará imponiéndose en la *Investigación*, lo cual simplifica la catalogación de las virtudes.

5 La fusión de utilidad y belleza

Otro contrapeso que añade Hume al egoísmo de sus predecesores incluye comentarios que asocian el orden y la belleza a la utilidad.

De todas maneras, su punto de partida –sobre todo en el *Tratado*– es muy similar al de Hobbes:

El impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor; cuando estas sensaciones desaparecen de nuestro pensamiento y sensibilidad, somos

¹⁹Cfr. *Tratado* 2.1.10, 9/12, p. 315, y la nota de Mellizo en su traducción; *Tratado* 2.3.9, 7/32, p. 439. Véase también *Investigación sobre el entendimiento humano*, 7.1, 11-12/25, pp. 53-54.

En su nota a *Tratado* 2.3.1, 2/18 (pp. 597-598), Mellizo recuerda también el texto de 2.3.3 en el que se afirma que distintos tipos de pasiones tienen gran influencia sobre esta facultad. El interés del traductor y comentarista es destacar la ambigüedad de definir la misma noción como facultad y como impresión.

casi totalmente incapaces de experimentar pasión o acción, deseo o volición, *Tratado* 3.3.1, 2/31, p. 574.

Por los condicionamientos metodológicos del libro 2, en que las pasiones se explican por relaciones y conexiones, el fenómeno parece menos simple:

al examinar las *cualidades*, encuentro inmediatamente que muchas de ellas coinciden en producir la sensación de dolor o placer (...). Así, nuestra propia belleza, de suyo y por su misma apariencia, ocasiona placer, además de orgullo, y nuestra fealdad, dolor, además de humildad, *Tratado* 2.1.5, 1/11, p. 285.

La belleza produce sus efectos sólo en cuanto es puesta en relación con nosotros o con otros individuos, y eso implica el reconocimiento de la existencia de los sujetos implicados²⁰. Las cualidades, como la belleza, suscitan pasiones en la medida que las conexiones o comparaciones entre los sujetos generan la conciencia de su posesión (o carencia). De este modo surgen el orgullo (belleza percibida en uno mismo), la envidia o el respeto (por la belleza percibida en el otro)²¹. Es decir, que lo que parece tan espontáneo es en realidad fruto de una articulación de relaciones y cualidades.

La red de conexiones se puede enriquecer, como cuando experimentamos placer ante la buena disposición de las habitaciones de una casa, «pues la conveniencia es algo bello»: al propietario le provoca placer, porque es suya, y a nosotros por simpatía con él²².

Aunque no abundan en la obra de Hume las descripciones puntuales de la belleza, en la Sección 2.1.8 –“De la belleza y la fealdad (*deformity*)”– no podía faltar un intento de descripción directa:

²⁰Esto, que parece una verdad de Pero Grullo, no lo es tanto si se recuerdan las críticas a la idea del yo de *Tratado* 1.4.2 y 1.4.6.

²¹*Tratado* 2.1.2, 6/6, p. 279; 2.2.1, 5/9, p. 330.

²²*Tratado* 2.2.5, 16/21, p. 363. Cfr. *Investigación* 5.2, 4-8/32, pp. 208-209.

Si examinamos todas las hipótesis aducidas tanto por la filosofía como por el sentido común para explicar la diferencia entre belleza y fealdad, encontraremos que todas ellas se reducen a que la belleza consiste en un orden y disposición de las partes tal que, sea por la *originaria constitución* de nuestra naturaleza, por *costumbre*, o por *capricho*, es apropiada para producir en el alma placer y satisfacción²³. Este es el carácter distintivo de la belleza y lo que la hace absolutamente distinta de la fealdad», *Tratado* 2.1.8, 2/9, p. 299²⁴.

La consideración “desinteresada” del placer producido por la belleza no dura mucho:

gran parte de la belleza que admiramos en los animales o en otros objetos se deriva de la idea de su conveniencia y utilidad²⁵ (...). La forma que produce vigor en un animal es bella; la que es signo de agilidad en otro, lo es también. No menos esencial para la belleza de un palacio es su utilidad y disposición interior que su mera figura y aspecto. De igual modo, las reglas de arquitectura requieren que la parte superior de una columna sea más esbelta que su base y, por esta razón, una figura tal nos proporciona la idea de

²³Líneas más abajo, en el mismo párrafo, reitera que «la belleza no es sino una forma que produce placer», y que no se puede definir –al igual que el ingenio– sino que tan sólo puede discernirse por un cierto gusto o sensación.

²⁴Ya en 1.3.10, 2/13, p. 118 se había adelantado que «en la mente humana hay impresa una percepción del dolor y el placer, resorte capital y principio motor de todas sus acciones».

²⁵«el elemento principal de la belleza personal consiste en un aire de salud y vigor, y en una disposición tal de los distintos miembros que manifieste fuerza y vivacidad», *Tratado* 2.2.5 20/21, p. 365.

Las posturas y los movimientos fáciles y sueltos son siempre hermosos. Un aspecto sano y vigoroso es agradable [...]. En todo juicio acerca de la belleza se tienen en cuenta los sentimientos de la persona afectada, y éstos comunican al espectador toques parecidos de dolor y placer, *Investigación* 5.2, 23/32, p. 211.

seguridad, que es placentera, mientras que la otra nos da un sentimiento de peligro, que es desagradable, *Tratado* 2.1.8, 2/9, p. 299²⁶.

La argumentación basada en la captación simultánea de la belleza y la utilidad aparece en otros lugares, más o menos decorada por el estilo o por las referencias a autores clásicos²⁷.

En un párrafo paralelo al que acabo de traer a colación, se pasa de la asimilación belleza-utilidad, a la inclusión de los sentimientos morales:

Al juzgar de la belleza de los cuerpos de los animales tomamos siempre en consideración la economía de una determinada especie, y, de este modo, cuando los miembros y el aspecto general de un animal guardan la proporción común a su especie decimos que son agradables y bellos. De igual forma consideramos en todo momento la fuerza *natural* y *usual* de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud, y si las pasiones se apartan mucho por uno de los extremos de las medidas comunes son siempre censuradas por viciosas, *Tratado* 3.2.1, 18/19, p. 483.

Volviendo a la explicación sobre la belleza y la fealdad en el *Tratado*, se lee otra reducción que no suele atraer la atención de los críticos: la belleza moral y la natural coinciden “únicamente” en su capacidad de producir placer,

y como un efecto común implica una causa común, es evidente que el placer deberá ser en ambos casos la causa real y eficiente de la pasión, *Tratado* 2.1.8, 2/9, p. 300.

²⁶La permanencia de la conjunción utilidad-belleza-sentimiento se vuelve a poner de relieve en *Investigación*, “Appendix” 1, 15-16/21, pp. 263-264, donde se añaden observaciones sobre la retórica.

²⁷*Investigación* 5.2, 23/32, nota 22, sobre Quintiliano. En *Investigación* 8, 12/15, p. 243 se hace referencia a la incomodidad que suscita la desproporción en los cuerpos, que se aprecia también en los caracteres, el llamado *indecorum* del *De officiis*.

Esta duplicidad de contextos, es decir, el que presenta las pasiones sin referencia a sus raíces, y el que sí las pone de manifiesto, se extenderá a los textos más concretos sobre las virtudes.

6 La colaboración espontánea y el orden legal

Otro elemento que irrumpe necesariamente en cualquier intento de explicar el origen de la vida social, es el de las ventajas objetivas de la colaboración en la vida comunitaria. Sin profundizar en la naturaleza del placer, Hume ofrece elementos para asociarlo a otro componente que surge casi de manera espontánea y que, aunque tenga que ser regulado por la justicia, se genera independientemente de ella. Para esto, el filósofo describe de manera muy sugerente fenómenos de experiencia común, en los que, por decirlo de alguna manera, se liman las asperezas de los principios más generales del egoísmo y se tiñen de realismo interesado los buenos sentimientos:

Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tú tampoco lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y esperarí en vano tu gratitud, *Tratado* 3.2.5, 8/15, p. 520²⁸.

Si se hace abstracción de los grandes efectos de la simpatía reseñados anteriormente, nos encontramos ante un egoísmo que tiene poco que en-

²⁸«solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puedo verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas», *Tratado* 3.2.2, 22/28, p. 498. «Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que esa persona actuará de la misma manera conmigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar*», *Tratado* 3.2.2, 10/28, p. 490.

vidiar al de Hobbes o al de Mandeville, aunque en este fragmento Hume no plantee las cosas en un contexto tan polémico²⁹.

Por otra parte, advierte Hume que cuando las relaciones humanas se complican por la cantidad de participantes en las empresas, ya que «cada uno busca una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes», el desorden se evita porque:

la sociedad política remedia fácilmente ambos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de cualquier parte considerable de sus súbditos.

Los magistrados se encuentran en una especie de estado de gracia que los coloca por encima de los demás individuos:

No necesitan consultar sino consigo mismos para formarse un plan que promueva ese interés. Y como el fallo de cualquier miembro en la ejecución está conectado, aunque no inmediatamente, con un fallo en el conjunto, los gobernantes evitan tal cosa, dado que ellos no tienen interés particular alguno, ni inmediato ni remoto³⁰.

Gracias a esa inmunidad, los funcionarios hacen posible el progreso:

²⁹A pesar de su fina sensibilidad para captar y describir los fenómenos psicológicos, Hume no afronta la realidad de las sensaciones positivas de la colaboración y el compañerismo, pues la benevolencia es siempre antecedente al acercamiento a los otros. Un filón importante de la psicología contemporánea está poniendo de relieve que las actividades colaborativas requieren un notable desarrollo de cualidades personales, y por otra parte provocan en el sujeto una satisfacción propia, distinta del resultado exterior. Cfr. Martin Seligman, *Authentic Happiness*, N. Brealey, Londres 2003 y M. Seligman-Christopher Peterson, *Character Strengths and Virtues : a Handbook and Classification*, APA, Oxford Univ. Press, Oxford 2004.

³⁰Esta “conversión” de los funcionarios públicos podría explicarse como la de la artificialidad de la justicia en general, pero Hume no lo presenta así.

se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países, gracias al cuidado del gobierno, que, aun compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas, *Tratado* 3.2.8, 8/8, p. 538.

En su papel de gobernantes, los individuos se encuentran en un flujo de relaciones dentro del cual parece que actúan correcta y desinteresadamente, guiados por un proyecto superior. Este plan se cumple cuando las circunstancias son favorables, y la invención humana –de nuevo un ser artificial– promueve el fin último de los individuos y de la sociedad³¹.

7 El agrado por las cualidades ajenas y propias y por qué conviene moderarlo

La *Investigación sobre los principios de la moral* ofrece una lectura más llevadera al evitar distinciones técnicas³² y centrarse en explicar las bondades de la benevolencia y de las virtudes sociales. Además, en la primera Sección se descalifica explícitamente al propio interés cual motor principal de la actividad humana. En cambio, el rechazo al egoísmo en el *Tratado* estaba combinado con una metodología que viene de los libros I y 2, y después subordinado a la polémica contra la racionalidad en la

³¹Sería demasiado largo presentar los elementos que permiten concluir que, para Hume, la sociedad no tiene ninguna referencia a un bien más allá de su propio desarrollo. No se encuentra en sus textos, obviamente, la formulación de un fin último: cfr. lo afirmado en su carta a Hutcheson en la nota 9.

³²No vuelve a aparecer la distinción entre virtudes naturales y virtudes artificiales, y las referencias a la sociedad civil, las autoridades, etc., se hace más descriptiva, sin plantear hipótesis sobre su origen ni sobre su finalidad. Cfr. A. M. González, “La justicia como virtud artificial en Hume”, *Pensamiento* 64 (2008), pp. 97-127.

moral y a la artificialidad de la justicia. En cualquier caso, casi ningún discurso de la *Investigación* es del todo original. Incluso la exaltación de ciertas virtudes es retomada con fidelidad del patrimonio del *Tratado*.

Un elemento importante que se encuentra en las dos obras es el del agrado o desagrado que producen las impresiones, como ya se ha señalado al explicar la conformación de las pasiones. Esta sutil sensación placentera es determinante en la valoración de las relaciones interpersonales:

Aprobamos la conducta de una persona cuyas cualidades resulten *inmediatamente agradables* para quienes están en alguna relación con ella, a pesar de que por nuestra parte no hayamos quizá obtenido nunca placer alguno de esas cualidades. Aprobamos igualmente la conducta de quien esté en posesión de cualidades *inmediatamente agradables* para él mismo, a pesar de que no redunden en provecho de ninguna otra persona, *Tratado* 3.3.1, 29/31, p. 590³³.

La idea central es reiterada en distintos momentos³⁴, y la inflexión metodológica se manifiesta en los títulos de las Secciones 5 a 8 de la *Investigación*: por qué agrada la utilidad, (qué y cuáles son) las cualidades útiles a nosotros mismos, las cualidades inmediatamente agradables a nosotros mismos, las cualidades inmediatamente agradables a los demás.

Con esos elementos, Hume redime a la grandeza de ánimo (*greatness of mind*) y a otras virtudes centradas en el propio interés, las cuales son denostadas por los portavoces del racionalismo y los predicadores de las distintas sectas cristianas³⁵.

³³Véase también *Tratado* 3.3.2, 1 y 4/17, pp. 592-593.

³⁴Cfr. *Tratado* 3.3.1, 30/31, p. 591. La aplicación más detallada del *Tratado* está en 3.3.4, 7-11/14, pp. 611-612. Cfr. sus paralelos en *Investigación* 8.

³⁵Sobre la posición personal de Hume con respecto a la religión, cfr. Juan A. Mercado, *El sentimiento como racionalidad. La filosofía de la creencia en David Hume*, EUNSA, Pamplona 2002, pp. 51-58. Por lo que respecta a sus ácidas críticas al ascetismo cristiano, cfr. las pp. 271-304. Además de los *Diálogos sobre la religión natural* y la *Historia natural de la religión*, véanse también

Por contraste, la valoración de las cualidades ajenas produce un cierto retraimiento:

Nos vemos rebajados fuertemente a nuestros propios ojos cuando estamos en presencia de un gran hombre o de alguien de superior inteligencia, y esta humildad es un elemento importante de ese *respeto* que sentimos hacia nuestros superiores, de acuerdo con nuestros anteriores razonamientos acerca de esta pasión³⁶, *Tratado* 3.3.2, 5/17, p. 595.

Sin embargo, en un momento sucesivo, gracias a las distintas relaciones que percibimos, experimentamos nuevos sentimientos que pueden cambiar el rumbo de nuestras valoraciones. Como en otros casos, lo que permite articular los distintos sentimientos con algo objetivo es la utilidad:

La utilidad y provecho que una cualidad tiene para nosotros mismos es fuente de virtud, lo mismo que lo es su agrado para otros. [...] En todo momento es necesario conocer nuestra propia fuerza, y si nos estuviera permitido pasarnos por exceso o defecto, más provechoso nos sería exagerar nuestro mérito que hacernos de él una idea inferior a su justo valor. Por lo general, la fortuna favorece a los audaces y emprendedores, y nada nos infunde mayor audacia que el tener una buena opinión de nuestra propia persona, *Tratado* 3.3.2, 8/17, p. 597.

El criterio general de la utilidad hace manifiesto que un cierto grado de aprecio personal es altamente positivo, y más adelante se subraya que:

Investigación 9.1, 2-3/13, pp. 245-246 y 9.2, 2/12, p. 254, y el ensayo “On superstition and enthusiasm”, *Essays moral and political*, de 1741. Cfr. el texto en T. H. Green y T. H. Grose (eds.), v. 3, pp. 144-150.

³⁶En una nota el mismo Hume remite a *Tratado* 2.2.10.

Esta autosatisfacción y vanidad pueden ser no sólo admisibles, sino aun necesarias en un carácter, *Tratado* 3.3.2, 10/17, p. 597.

La raíz de la bondad de esta pasión es que:

nos capacita para los negocios, a la vez que nos causa una inmediata satisfacción, *Tratado* 3.3.2, 14/17, p. 600.

La fusión entre lo agradable y lo útil, que en el fondo resume la noción de bien, obra la transfiguración *more ciceroniano* del egoísmo, tan anhelada por Hume³⁷.

Para moderar posibles excesos en las manifestaciones de esta «extraordinaria parcialidad por nosotros mismos», se establecen las *leyes de cortesía* (*rules of good breeding*)³⁸, de manera similar a como se establecen las *leyes naturales* (*laws of nature*) para garantizar el derecho de propiedad. En resumen, por lo que respecta a cada uno:

Es necesario experimentar el sentimiento y pasión del orgullo de conformidad con esa posición, y regular nuestros actos de acuerdo con ella. Y si se dijera que la prudencia puede bastar a este respecto, sin necesidad de que exista verdadero orgullo, señalaría que el objeto de la prudencia es aquí el de conformar nuestros actos con el uso y la costumbre general, *Tratado* 3.3.2, 11/17, p. 599³⁹.

³⁷«En resumidas cuentas, prefiero tomar mi catálogo de las virtudes del *De officiis*, de Cicerón, que de *The Whole Duty of Man*. De hecho, tengo aquella obra a la vista en todos mis razonamientos», *The letters of David Hume*, v. 1, pp. 33-34 (carta a Hutcheson del 17 de septiembre de 1739).

³⁸La condena de la mala educación se encuentra en el párrafo conclusivo, 17/17, pp. 601-602. El paralelismo entre las normas de la justicia y las de la cortesía se encuentra también en *Investigación* 8, 1/15, p. 239. Sobre los excesos de la vanidad, cfr. *Tratado* 3.3.2, 13/17, p. 600 e *Investigación* 8, 8-11/15, pp. 241-243.

³⁹Cfr. el paralelo de *Investigación* 7, 10/29, p. 233, donde se reprueba «la absoluta falta de espíritu y dignidad de carácter, o un sentido adecuado de lo

Además de la moderación en las manifestaciones de la propia estima, contamos con la disposición benevolente del carácter. La posesión de un alto grado de benevolencia se manifiesta en virtudes concretas: generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad, además de una capacidad de orientación de otras virtudes particulares. Las primeras cualidades nos hacen individuos útiles y agradables, y el talante benévolo general modela positivamente muchas otras capacidades que en sí mismas son indiferentes⁴⁰.

El primer efecto de estas cualidades sociales se presenta como una especie de contagio a partir del cual surgen la simpatía y otros tipos de amor, a pesar de sus exiguas consecuencias para la vida comunitaria⁴¹. Estos sentimientos nos hacen juzgar menos duramente las debilidades de los demás, sin que esto implique la exclusión de la firmeza de ánimo como algo bueno e incluso necesario, mientras no degeneren en crueldad⁴².

Aunque la explicación de la bondad de la virtud coincide sustancialmente en las dos obras, las primeras líneas de la Sección 7 de la *Investigación* constituyen un buen ejemplo del cambio de tono para presentarlas:

Quienquiera que ha pasado una tarde con gente seria y melancólica, y ha observado lo rápidamente que se animó la conversación y la vivacidad que se difundió sobre los semblantes, los discursos y los comportamientos de todos los presentes con la llegada de un contertulio alegre y jovial; quien haya observado esto, digo, admitirá fácilmente que el BUEN HUMOR posee un gran mérito y provoca de forma

que se le debe a uno mismo en sociedad y en las relaciones normales de la vida». Sobre la potenciación de la buena voluntad a través de la prudencia, la sagacidad, etc., cfr. *Tratado* 3.3.4, 6/14, p. 610. En 7/14 se añade la excelencia de entendimiento y la comprensión rápida. Paralelo en *Investigación* 6.1, 17/22, pp. 223-224. En “Appendix 4”, 11/22, p. 284 cita *De officiis* para exaltar el valor de la prudencia, centrándose en la equiparación de ésta con otras cualidades. Otras referencias a esta virtud cardinal en *Investigación* 6.1, 8/22, p. 220.

⁴⁰*Tratado* 3.3.3, 4/10, pp. 603-604.

⁴¹*Tratado* 3.3.3, 6/10, p. 605.

⁴²Cfr. *Investigación* 7, 11-16/29, pp. 234-235.

natural la buena voluntad de la humanidad. De hecho, ninguna cualidad se comunica más fácilmente a todo lo que la rodea [...] La llama se extiende a través de todo el círculo, y a menudo atrapa a los más taciturnos y malhumorados, *Investigación* 7, 1/29, p. 231.

En distintos momentos Hume asociará estas alabanzas a la *cheerfulness*, a «su utilidad y su tendencia a promover el bien de la humanidad»⁴³, cerrando así este círculo virtuoso entre lo placentero y lo útil entendidos como bienes.

Con estas observaciones basadas en los efectos de las cualidades personales en los individuos más próximos, se pueden evaluar sus consecuencias en el radio más amplio de la sociedad. En *Tratado* 3.3.4 se proyecta esta extensión, con la afirmación explícita de que lo importante es que las cualidades capaciten para desarrollarse socialmente y afrontar exitosamente las empresas más variadas⁴⁴. De ahí surge un elenco que iguala laboriosidad, perseverancia, paciencia, actividad, viveza de espíritu, aplicación, constancia con templanza, frugalidad, economía y resolución, todas opuestas a prodigalidad, molicie, irresolución, incertidumbre⁴⁵.

Las enumeraciones de la *Investigación* son bastante similares⁴⁶, aunque la argumentación es ligeramente distinta: ahí se pone el acento en el desinterés con que juzgamos, para mostrar cómo estas cualidades, a pesar de ser útiles, no están basadas en los principios del egoísmo⁴⁷.

No deja de tener atractivo una de las conclusiones de la *Investigación*, que supera en estilo las tortuosidades del *Tratado*:

En resumen, me parece que, aunque siempre que se admira que hay virtudes de muchos tipos diferentes, sin em-

⁴³*Investigación* 7, 19/29, p. 236. Cfr. 22 y 29/29, pp. 237 y 239.

⁴⁴*Tratado* 3.3.4, 7 y 11/14, pp. 610 y 612.

⁴⁵*Tratado* 3.3.4, 8/14, p. 610-611.

⁴⁶*Investigación* 6.1, 21/22, p. 225.

⁴⁷Cfr. *Investigación* 6.1, 22/22, pp. 225-226. También en “Appendix 4”, 2/22, pp. 279-280 se plantea el empate entre las cualidades que nos hacen más aptos y útiles en la vida social y las que reditúan de manera menos inmediata, independientemente de su origen.

bargo, cuando a un hombre se le llama *virtuoso* o se le denomina un hombre de virtud, consideramos principalmente sus cualidades sociales, que, de hecho, son las más valiosas. Es cierto, al mismo tiempo, que cualquier defecto notable en cuanto a valor, moderación, economía, laboriosidad, entendimiento o dignidad de espíritu [*dignity of mind*], privaría incluso a un hombre honesto y de muy buen natural de este título honorable. ¿Quién dijo alguna vez, excepto como ironía, que tal persona era un hombre de gran virtud, pero un zopenco notorio?, *Investigación* “Appendix” 4, 2/22, p. 280⁴⁸.

8 El espectador imparcial

En el apartado 4 he subrayado el papel de la justicia en la propuesta ética de Hume, y cómo la considera una virtud artificial que sin embargo se desarrolla sin forzar a la naturaleza. Este énfasis en la virtud rectora de la vida social—es decir, la justicia—ha marcado profundamente la ética en la tradición liberal, y ha implicado que la ética individual quede subordinada a la perspectiva social, o sea, a considerarla desde sus consecuencias para la vida pública. Los aspectos más personales de la conducta son en cierta forma descuidados, y explicados en un segundo momento. Por decirlo de alguna manera, la explicación de la moral personal llega tarde y el resultado global es una ética del ciudadano, con un fuerte énfasis en los aspectos de regulación social⁴⁹.

⁴⁸Cfr. también “Appendix 4”, 6/22, p. 282. Este razonamiento, seguido de agudas observaciones sobre distintas cualidades negativas, tiene un paralelo en *Tratado* 3.3.4, 2/10, p. 607.

⁴⁹Las raíces de esta separación son profundas y enrevesadas. Cabe señalar que en la tarda escolástica se tendió a presentar la moral sin subrayar los elementos personales y la doctrina de la prudencia, para dar más espacio al tratamiento de la justicia: cfr. Giuseppe Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995², pp. 75-88 y A. M. González, *Moral, razón y naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 2006 2, pp. 366-370. En otros ambientes, a partir de Erasmo y el redescubrimiento

El atractivo de la ética del sentimiento moral parece paliar este retraso, o verdadera carencia: tal parece que la reivindicación del sentimiento, al subrayar el papel del sujeto, le hace recuperar su protagonismo, cuando en realidad ahonda la separación entre la esfera privada –cada vez más subjetiva– y la pública, donde lo que cuenta es el comportamiento con resultados visibles útiles.

Un síntoma claro de esta separación es la noción del “juez imparcial”, es decir, la figuración de un *status* de observador moral, despegado de las circunstancias, que es capaz de evaluar objetivamente las conductas. Esta instancia no arbitraria debería garantizar la armonía entre la regularidad de los hechos naturales y los elementos cambiantes de la ética, sobre todo la moderación de los juicios y de las propias acciones.

Hume dedica un espacio considerable en su obra de juventud a los elementos de la naturaleza que explican la regularidad de nuestra conducta: con la simpatía, la costumbre, con la captación de lo útil, la importancia de su permanencia, etc. Además, explica cómo la experiencia nos ayuda a corregir nuestros sentimientos morales, que al hacerse explícitos se formulan como juicios. Su buen sentido le lleva a admitir que «nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza». Y al mismo tiempo confía en nuestra capacidad para distanciarnos: «ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones»⁵⁰.

Ahora bien, este “hombre de buen sentido” debe ser un “espectador imparcial”. El juicio moral se emite desde una tribuna: el juez observa atentamente y, a pesar de que puede involucrarse en la trama, su posición le permite evaluar con despego las actitudes representadas. Los efectos

de los moralistas no cristianos, se desarrolla una literatura ética más exhortativa y menos sistemática, que permea las obras y las preferencias de Hume y Smith: cfr. Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith: a Genealogy of Economic Science*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2003, p. 23.

⁵⁰*Tratado* 3.1.2, 4/11, p. 472. En la, p. 581 se refiere al “observador prudente” (*judicious spectator*) que es capaz de dar la misma valoración moral a una cualidad moral en China y en Inglaterra.

de una actuación apasionada o de una buena narración, aunados a la comunidad de afectos —se subraya incluso el refuerzo de los sentimientos por una comunicación entre los miembros del público⁵¹— son un laboratorio de lo que ocurre con las valoraciones morales⁵². Poner al juez por encima de las circunstancias es indispensable para evitar conflictos y superar la posición egoísta de Hobbes y Mandeville. Sin embargo, en los textos de Hume no se encuentran referencias claras a la conciencia moral, es decir, a la necesidad de juzgar las propias acciones, sobre todo antes de su ejecución. El juez estaría forzado a salir de su anonimato y a fungir de timonel de la propia existencia, perspectiva extraña al programa humeano.

9 ¿Quién puede ser un juez imparcial?

La debilidad de Hume por la asimilación de los criterios morales a los estéticos lo lleva a reconocer que no cualquiera es capaz de discernir la calidad de los objetos juzgados, incluso cuando es consciente de que debe cumplir el requisito del distanciamiento. De manera análoga,

aunque sea verdad que una voz de timbre musical no es sino algo que proporciona naturalmente un *determinado* tipo de placer, nos resulta, sin embargo, difícil notar que la voz de un enemigo es agradable o admitir que es musical. En cambio, una persona de fino oído y con dominio de sí misma puede separar esos sentimientos y elogiar aquello que lo merece⁵³.

En el famoso ensayo “Sobre la norma del gusto”, Hume recurre al Quijote para ilustrar lo raro que es encontrar un buen “catador moral”: el filósofo recuerda el pasaje en el que Sancho expresa su orgullo por el

⁵¹*Investigación* 5.2, 9/32, p. 209.

⁵²Esto es más notorio en la *Investigación*, sobre todo en 5.2, 3-20/32, pp. 208-211.

⁵³*Tratado* 3.1.2, 4/11, p. 472

renombre de la familia en materia de degustación de vinos. El escudero de Don Quijote cuenta cómo fueron sometidos a prueba dos parientes suyos, y cómo cada uno de ellos tuvo una peculiar observación sobre la calidad del vino contenido en un cierto barril. Sin necesidad siquiera de beberlo, uno percibió la presencia de cuero y el segundo un regusto a metal. Cuando se vació el depósito, las burlas de que habían sido objeto los catadores fueron acalladas por la evidencia: ahí se encontraba una llave atada por un trozo de cordobán⁵⁴.

Hume se apoya en el ejemplo para subrayar tanto el carácter subjetivo y sensible de la apreciación, como la exclusividad del juez, debido a la coincidencia de diversos factores en la formación del gusto:

Esas finas emociones de la mente son de una naturaleza tierna y delicada, y requieren del concurso de muchas circunstancias favorables para funcionar con facilidad y exactitud⁵⁵.

El juez deberá procurar

una perfecta serenidad de la mente, recoger el pensamiento, la debida atención al objeto. Si falta cualquiera de estas circunstancias, nuestro experimento será falaz y seremos incapaces de juzgar sobre la belleza católica y universal⁵⁶.

Aunque Hume ofrece algunos otros elementos para garantizar el juicio recto, en su propuesta hay una laguna notable: por un lado está la universalidad de la naturaleza, y por otro la dificultad para encontrar una persona de buen sentido: ¿por qué no deberíamos ser todos igualmente

⁵⁴“La norma del gusto”, en T.H. Green y T.H. Grose (eds.), *The Philosophical Works of David Hume*, Scientia Verlag, Aalen 1964, v. 3, 15-16/36, pp. 272-273. Cfr. en el mismo volumen “La delicadeza del gusto y la pasión” 7/7, p. 93. El episodio pertenece al capítulo 13 de la segunda parte del Quijote.

⁵⁵“La norma del gusto” 10/36, p. 270.

⁵⁶“La norma del gusto” 10/36, p. 270.

capaces de juzgar sobre las acciones, como parecen indicar algunos textos del mismo Hume? O, por otro lado, ¿por qué hemos de aceptar el punto de vista de Hume y no el de cualquier otro juez?

El filósofo se remite a la historia: las obras que han suscitado admiración son las auténticamente bellas⁵⁷. Otro tanto puede decirse de las virtudes: la continuidad de los juicios de aprobación o reprobación moral a lo largo de las épocas es un indicador preciosísimo de su valor objetivo, incluso cuando no tienen relación directa con los beneficios externos⁵⁸.

Para sustentar esta universalidad, habrá que reconocerle una función indirecta: la *costumbre*, que produce la regularidad –la norma– del gusto y del juicio, es una muestra de esa permanencia de los flujos naturales. Si hay un Creador, poco o nada tiene que ver con el establecimiento de las leyes en cualquier campo.

Adam Smith perfilará con mayor precisión esta hipostatización del juicio moral⁵⁹, manteniendo como nota particular el distanciamiento y la frialdad de la evaluación. Aunque esta conciencia sea capaz de hacerse cargo de los pormenores de nuestra situación, su papel como “hombre abstracto”⁶⁰ implica una neutralización de nuestros afectos para ordenarlos en una perspectiva racional. Como afirma Martha Nussbaum, este posicionamiento en un nivel superior supone «un paradigma de racionalidad pública», o sea, una perspectiva que termina subordinando la moral

⁵⁷“La norma del gusto” 26/36, p. 279.

⁵⁸*Investigación*: en las Secciones 6 y 7 hace un uso intensivo de este criterio para referirse al valor de distintas virtudes. En la Sección 1 se refiere explícitamente al lenguaje común como prueba de la coherencia y permanencia de los juicios en estas materias. A. M. González, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 80-90, 263, 324-325 explica el sentido que tiene en el pensamiento clásico la reflexión sobre lo que ocurre “normalmente” o de hecho con el descubrimiento de la teleología, para entender qué es lo que tiene verdadero valor normativo

⁵⁹Cfr. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press, Oxford 1976, pp. 129-130.

⁶⁰Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 130.

a sus aspectos sociales⁶¹. Además, los efectos en la esfera social son explicados en términos de interés o utilidad pública, no de bien común: hay un criterio de efectividad para generar bienestar⁶².

10 Comentarios finales sobre la percepción del bien y la utilidad

Hume afronta la cuestión de las relaciones entre nuestra tendencia natural al placer, la utilidad y los sentimientos con soltura y elegancia. Se enfrenta además a las provocaciones más agudas de los autores ilustrados. El filósofo explota acertadamente la tradición estoica —con referencias explícitas a Cicerón—, ilustrando con buen sentido y fina pluma las cualidades humanas que son a la vez agradables y provechosas para la dinámica social. Esto le permite mirar a los aspectos o aplicaciones positivas de ciertas inclinaciones humanas que frecuentemente se presentan con matices negativos: el hecho de que algunas tendencias como la ambición se puedan desordenar no tiene por qué desembocar necesariamente en una condena de raíz. Si tales propensiones son motores de la acción —que sí es necesaria— lo que hay que buscar, con Hume y con cualquier pensador de buen sentido, son sus cauces ordenados y provechosos.

Subrayo que la mayoría de las descripciones humeanas se limitan a resaltar, mediante el atractivo evidente de la virtud, los efectos positivos de las actividades que de ésta se derivan. Lo que el filósofo soslaya sistemáticamente es la referencia a las raíces y a las consecuencias últimas de

⁶¹Cfr. Martha Nussbaum, *Poetic Justice*, pp. 72-73. Nussbaum señala también los aciertos de Smith al incluir los sentimientos y dar criterios sobre su bondad. En este sentido, la explicación de Smith es más amplia que la de Hume.

⁶²Cfr. Raquel Lázaro, *Adam Smith: interés particular y bien común*, Empresa y Humanismo, Pamplona 2001, pp. 39-44. Sobre la diferencia entre la búsqueda del bien común en sentido clásico y la abstracción que supone el concepto moderno de “interés general”, cfr. Alejandro Llano, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999, p. 28. Sobre la prudencia interpretada solamente por los efectos sociales, cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, p. 241.

tales actividades, además de dejar la impresión de que la virtud pertenece a algunos sujetos y falta en otros, sin dar indicaciones sobre la posibilidad de adquirir disposiciones estables con el propio esfuerzo.

La justificación última de la coincidencia entre la fascinación o atractivo de la belleza, el orden de las cosas o de las disposiciones físicas y su utilidad se encuentra en la reiteración de su concomitancia: simplemente se dan juntas, y además su conjunción es fructífera (se consiguen cosas o situaciones buenas).

Lo primero, es decir, la conjunción espontánea de los fenómenos positivos, se defiende, en última instancia, aludiendo a la naturaleza, a cómo estamos hechos⁶³. Esta posición podría mantenerse, al menos en teoría, por tratarse de un intento de justificar la moral sin acudir a principios trascendentes: posición válida, aunque discutible.

Lo segundo, la adquisición de cosas buenas, carece de explicación: no hay una conexión entre la bondad de lo que se obtiene y una noción general de bondad.

Aunque se esté de acuerdo con Hume, cabría también preguntarse por qué se acepta que el progreso social y el orden que lo hace posible son buenos y deseables: ¿a dónde tiene que ir la sociedad?, ¿le basta al individuo que su actuación promueva la estabilidad de la comunidad? Si no se da una respuesta sobre la conexión entre la bondad y el sentido último (fin) del entramado social, no se entiende que el individuo deba hacerse promotor de un orden de cosas. Hume propone una teleología palpable, pero no da una justificación de fondo.

El proyecto de Hume deja abiertos varios interrogantes incluso dentro de sus propios confines. Por ejemplo, al afirmar que las relaciones humanas generan bienes en parte por egoísmo —yo te ayudo hoy porque preveo que en el futuro podré necesitar de tu auxilio— y en parte por las instituciones, Hume simplifica una cuestión muy importante: la relación entre la rectitud individual y su relación con el funcionamiento de un buen marco institucional. Tal parece que los ciudadanos comunes y

⁶³Cfr. Norman K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, pp. 53-76; Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1954, pp. 74-75; Roberto Gilardi, *Il giovane Hume*, pp. 259-272.

corrientes, a pesar de sus debilidades, se transforman en virtuosos por el mero hecho de pasar a formar parte de la magistratura. Aunque no se pueda negar que el principio de un gobierno compartido es mejor que el del monarca arbitrario, está muy lejos de ser evidente que los funcionarios sean siempre desinteresados por el hecho de la agregación de voluntades, lo cual generaría las correcciones necesarias de manera casi espontánea.

La cantidad de contextos en los que se apela a la evaluación de la experiencia común o a las lecciones de la historia hace pensar que el atajo del sentimentalismo y la pretendida impotencia de la razón son menos netos de lo que proclama el mismo autor. Los textos más decididos de Hume contra el papel de la razón se pueden tomar como una crítica al racionalismo, lo cual prepara una discusión basada sobre el sentido común, donde no se puede prescindir de las funciones de la racionalidad. La *pars destruens*, sería una especie de terapia, después de la cual se podría recomenzar la reflexión sobre la moral⁶⁴. Sin embargo, una interpretación de este tipo requiere silenciar muchos textos del filósofo, y si se consideran tanto los pasajes a favor como en contra de la racionalidad ética, resulta muy arduo obtener una propuesta coherente.

II Sobre la ética “en tercera persona”

El exclusivismo y el carácter aristocrático que se suelen atribuir a la ética aristotélica se pueden aplicar en cierta medida a la humeana. Aristóteles propone tácitamente la ética del varón adulto, libre y autosuficiente. El autor escocés afirma explícitamente que el juicio depende de un gusto moral sumamente desarrollado y difícil de encontrar. Ambos filósofos podrían coincidir en su identificación del “hombre bueno” como la justa medida de la ética⁶⁵, en reconocer las dificultades para llegar a serlo⁶⁶,

⁶⁴Cfr. la nota 6.

⁶⁵El hombre bueno o justo (*spoudaios*) de Aristóteles aparece como medida de la vida moral en *Ética nicomaquea* 1113^a24-31.

⁶⁶Aristóteles, *Ética nicomaquea* 1109^a24-26.

así como la armonía de su juicio (o gusto) con lo que es naturalmente bueno⁶⁷.

En lo que no coinciden es en el programa de forja del individuo que debe juzgar, o sea, del agente moral. Hume va poco más allá de la metáfora con la imagen del espectador, mientras que Aristóteles se centra en explicar una empresa personal. Al Estagirita no le basta la constatación de las dificultades para llegar a juzgar adecuadamente, sino que explica los elementos que deben asimilarse para alcanzar ese nivel de juicio que se refleja en un sentir adecuadamente. Además de las virtudes, ofrece toda una psicología de la acción que está íntimamente conectada con ellas⁶⁸, y éste es uno de los aspectos que Hume descuida.

En realidad, las diferencias entre el modelo humano aristotélico y el del ilustrado escocés son consecuencia de una postura general profundamente distinta. La felicidad (*eudaimonia*) propuesta por el autor griego como causa final de la ética marca todo su discurso. Como indica Spaemann, la posición eudemonística no es una variante del hedonismo: el ordenamiento que se da a los placeres en un proyecto de vida integral no es una capacidad para escoger las experiencias placenteras o un refinamiento que nos permite gustarlos más a fondo. Se trata de tener un objetivo claro —la vida virtuosa— y buscarlo continuamente a través del diálogo entre la razón y la voluntad⁶⁹. En este sentido, la prudencia tiene un papel rector fundamental. Los gustos, los esfuerzos e incluso las virtudes están subordinados a la conducción de una vida buena. Son estos algunos de los elementos que permiten restablecer la relación entre la voz interior de la conciencia y las acciones concretas⁷⁰. El juez y el espectador

⁶⁷Aristóteles, *Ética nicomaquea* 1169^a32; 1170^a15.

⁶⁸Cfr. G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, pp. 34-45.

⁶⁹Cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995², pp. 52-67 y Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, pp. 94-106. En esas páginas Spaemann señala también los límites estructurales de la propuesta aristotélica.

⁷⁰Es muy elocuente en este sentido el capítulo inicial de Margaret Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2003, sobre el diálogo interior. La edición italiana (*La conversazione interiore*, Erickson, Gardolo 2006) tiene una valiosa introducción de Pierpaolo

tienen que bajar a la arena y no quedarse contemplando las actividades “desde fuera”.

Siguiendo la terminología acuñada por Giuseppe Abbà⁷¹, puede decirse que las propuestas del liberalismo dan pie a sistemas morales “en tercera persona”, es decir, se tiende a crear una perspectiva ajena a los hechos y a sus consecuencias para el sujeto. El despego lleva a evitar los planteamientos desde el agente libre, desde lo que le afecta aquí y ahora, según un proyecto vital, el cual tendrá que asociarse al bien de la comunidad.

Los resultados exteriores son importantes, pero como su obtención es siempre dudosa, lo que le importa al varón virtuoso de Aristóteles es obrar rectamente, pues esto es lo que depende de él. Spaemann afirma que en esta perspectiva se cumple el adagio de que lo importante no es ganar, sino competir. En esa competición lo importante es actuar bien y crecer, pues lo que está en juego no es la adquisición de medios sino la propia vida⁷², y ésta evaluada como una totalidad significativa⁷³. La voz interior de la conciencia, en el marco aristotélico, está montada sobre una capacidad radical de crecimiento “hacia dentro”⁷⁴ y de una capacidad de

Donati, donde se explica la extensión de esta capacidad reflexiva a las actividades sociales.

⁷¹Cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, pp. 97-104. La distinción es usada intensivamente en su obra *Quale impostazione per la filosofia morale*, LAS, Roma 1996. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 331 ve en esta figura del espectador imparcial una de las facetas del intento de asimilación de la filosofía a la razón científica de corte newtoniano.

⁷²Cfr. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, pp. 50-63. Sobre las profundas diferencias entre el modo de plantear la ética en los antiguos y los modernos, cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, pp. 40-48, y P. Force, *Self-Interest before Adam Smith*, p. 23.

⁷³Cfr. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford Univ. Press, Oxford 1993, *passim*. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, pp. 34-73.

⁷⁴Cfr. *Ética nicomaquea* 1104^a20 y ss.; *De anima* 417^a21-b17.

discernimiento entre lo que puede dar resultados tangibles corrompiéndome a mí mismo⁷⁵.

El fuerte acento que ponen algunas propuestas de corte liberal en la separación entre las dos facetas de la moral, interpretando los aspectos personales como irrelevantes para el orden público, está fuertemente vinculado a esta depreciación de la conciencia como guía inteligente de los propios actos. Las estructuras legales se presentan así como un asidero ante el cual no cabe plantearse problemas: hay que limitarse a cumplir con sus requerimientos. La vida privada solo interesa en la medida que afecta al orden legal externo, y la justicia se reduce al derecho⁷⁶.

Por el contrario, el arte de vivir⁷⁷, podría señalar Aristóteles, no se puede basar en cálculos de resultados como la física newtoniana, porque en sí mismo es un arduo y siempre imperfecto ejercicio vital⁷⁸.

⁷⁵Cfr. Platón, *Protágoras* 469b y *Gorgias* 527b y ss., sobre la tesis clásica de la degradación moral como un mal peor que el sufrir la injusticia.

⁷⁶Sobre el fondo de estas cuestiones en las teorías liberales contemporáneas, véase Martin Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1997. Sobre las raíces y las consecuencias del legalismo o imposición externa de la ley, sin referencia a la naturaleza y al recto juicio, cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, pp. 77 y 226, A. M. González, *Moral, razón y naturaleza*, Eunsa, Pamplona 2006², p. 369.

⁷⁷R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, p. 25

⁷⁸Cfr. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, p. 54.

