

## HUME I

### LA MORALIDAD PSICOLOGIZADA Y LAS PASIONES

#### §1. EL TRASFONDO: ESCEPTICISMO Y FIDEÍSMO DE LA NATURALEZA

1. No diré mucho sobre la vida de Hume. Sus fechas son 1711-1776, coincidiendo la última con la declaración de independencia (de Estados Unidos) y la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. Nació en una aristocrática familia escocesa de las tierras bajas en Berwickshire, justo en el lado escocés de la frontera con Inglaterra en la costa este. Fue a todas luces precoz. Tras las clases privadas recibidas en casa, con 12 años entró en la Universidad de Edimburgo para abandonarla a los 14 o 15 sin licenciarse, cosa que era entonces bastante habitual. Esa fue toda su educación formal. Su familia quería que se dedicara a la abogacía, pero con 18 años, en 1729, abandonó toda pretensión de hacerlo y empezó a trabajar en lo que sería el *Tratado de la naturaleza humana*.

Hume dice que empezó a pensar en este trabajo a los 15 años, antes de dejar la universidad, en 1726; que lo planificó antes de los 21, en 1732, y que lo compuso antes de cumplir los 25, en 1736. Probablemente estas fechas no sean del todo exactas, pero son en cualquier caso extraordinarias. Tras un año en Reims (Francia) en 1735, el *Tratado* se escribió finalmente en La Fleche, en Anjou, entre 1736 y 1737, con algunas revisiones hechas más o menos durante el siguiente año, después del regreso de Hume a Inglaterra a finales de 1737. Estos hechos asombrosos le dejan a uno sin palabras (los volúmenes I y II aparecieron en 1739; el volumen III, en 1740).

2. Al igual que otros destacados filósofos, Hume no ha sido fácil de interpretar, y, según las épocas, se le ha leído de muy diferentes maneras. En el último tercio del siglo XIX, Green y Bradley (entre los idealistas ingleses) fueron los primeros (siguiendo los pasos de los críticos escoceses de Hume en el siglo XVIII, Reid y Beattie) en interpretarlo como un esceptico radical, y entendieron su filosofía como la *reductio ad absurdum* del empirismo. En el siglo XX, los positivistas lógicos del círculo de Viena (incluidos Schlick y Carnap) vieron en Hume a su gran predecesor,

mientras que Kemp Smith, en su muy importante estudio *The Philosophy of David Hume* (1941), que ha supuesto una contribución impercedera a la comprensión de Hume, otorgó el puesto de honor al naturalismo psicológico de Hume y restó importancia a su escepticismo.

Más recientemente, varios autores, entre ellos Burnyeat y Fogelin, han intentado equilibrar la balanza y han ofrecido una interpretación que recalca tanto el escepticismo como el naturalismo, como cosas que en realidad son complementarias y van de consumo. Dado que tanto el escepticismo como el naturalismo son aspectos prominentes en el texto de Hume, será preferible la interpretación que, sin alterar nada, logre hacerlos trabajar conjuntamente. Hoy empezaré con un breve bosquejo de esta interpretación.<sup>1</sup> Por razones que quedarán claras a medida que avancemos, a veces daré el nombre de fideísmo de la naturaleza de Hume a la concepción resultante.

3. Empecemos por distinguir los diversos tipos de escepticismo del modo siguiente. En cada caso, el sentido y el objeto vienen dados en parte por el contraste:<sup>2</sup>

- a) escepticismo teórico en contraste con el normativo;
- b) escepticismo epistemológico en contraste con el conceptual.

Explicación: el escepticismo teórico pone en cuestión por varias razones la solidez o la base de determinado esquema de creencias o sistema de pensamiento. El escepticismo radical sostiene que las creencias en cuestión no tienen respaldo racional alguno, que carecen totalmente de fundamento. El escepticismo moderado considera que esas creencias están menos fundadas de lo que habitualmente se piensa. Por el contrario, el escepticismo normativo (establecido quizá sobre la base del escepticismo teórico, pero posiblemente sobre otras bases) nos encarece que suspendamos toda creencia sin más o, más moderadamente, que les demos menos crédito del que les damos normalmente. Una persona que sigue las directrices del escepticismo normativo es un esceptico practicante.

El escepticismo epistemológico acepta un esquema de creencias como significativo e inteligible pero cuestiona que tenga fundamento y esté sustentado en razones. El escepticismo conceptual niega que esas creencias sean significativas e inteligibles. (Fue en parte debido a que hay lugares en los que Hume expresa un escepticismo conceptual res-

pecto de ciertos conceptos por lo que el círculo de Viena lo consideró predecesor suyo: véase lo que Hume dice sobre la sustancia y los atributos y sobre las cualidades primarias y secundarias.) A modo de ilustración: el escepticismo de Hume sobre el problema de la inducción es epistemológico; no duda de que las inferencias inductivas sean significativas. De forma similar, en su teología filosófica los argumentos de Hume pueden socavar las familiares pruebas de la existencia de Dios, pero no duda de que la idea de Dios sea suficientemente inteligible, de modo que dichas pruebas merecen ser examinadas. Si bien piensa que la evidencia para el Dios de la religión (a diferencia de la evidencia para un autor de la naturaleza) es insignificante, la cuestión tiene, no obstante, sentido.

4. A la luz de estas distinciones, déjeme hacer las siguientes observaciones. Hume parece defender un escepticismo teórico y epistemológico que es radical, sin paliativo alguno: éste es su pirronismo. Sólo nuestras impresiones e ideas inmediatas son inmunes a la duda. Por el contrario, el escepticismo normativo de Hume es de carácter moderado: forma parte de su naturalismo psicológico, según el cual no está a nuestro alcance controlar nuestras creencias mediante actos de la mente o de la voluntad, pues nuestras creencias están causalmente determinadas, en gran medida, por otras fuerzas de nuestra naturaleza. Nos exhorta a intentar suspender nuestras creencias sólo cuando van más allá de las inclinaciones naturales de lo que él llama costumbre e imaginación (la costumbre aquí es con frecuencia un sustituto de las leyes de la asociación de ideas). Sólo las creencias que van más allá de esas inclinaciones pueden ser socavadas por la reflexión escéptica. Lo crucial para Hume es que las ideas que van más allá de la costumbre y la imaginación no son renovadas —no vuelven— cuando abandonamos el estudio y regresamos a la vida social cotidiana. De hecho, podemos descubrirnos purgados de los entusiasmos religiosos que corrompen nuestra razón y dan pábullo a las virtudes monacales que nos vuelven ineptos para la sociedad.

Este bosquejo nos da idea de cómo el escepticismo teórico y epistemológico, radical y rotundo, trabaja conjuntamente con el naturalismo psicológico de Hume en su fideísmo de la naturaleza. El hecho de que dicho escepticismo, por correctamente razonado que esté, no se sostenga más que en la solitaria reflexión filosófica, y a partir de ahí se diluya, nos revela que la mayoría de las veces son otras las fuerzas psicológicas, tales como la costumbre y la imaginación, las que regulan nuestras creencias cotidianas y nuestra conducta (párrafo 8 de E.iv:1 en 7:183). Pero, como ya he observado, Hume cree que su escepticismo radical tiene un efecto saludable sobre nuestro carácter moral y nos capacita para vivir pacíficamente en sociedad y para aceptar sin resignación ni lamern-

1. Véase Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

2. *Ibid.*, págs. 5-12.

tación las condiciones de la vida humana, por mortal y frágil que ésta sea. Lo que resulta de esta, por así decir, peregrinación filosófica es alguien que comparte las creencias de la gente común en cuestiones cotidianas y que cuando va más allá lo hace con circunspección, guiado por la probabilidad y el peso de la evidencia. Por lo que hace a cuestiones que están más allá de la experiencia, toda creencia queda suspendida.

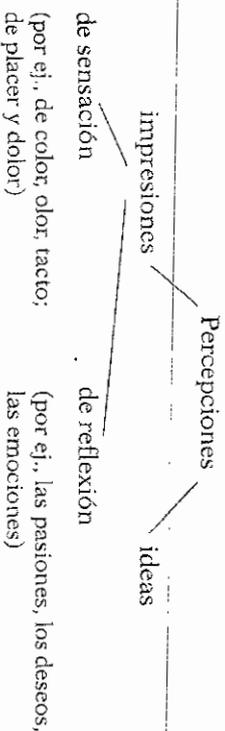
Es importante caer en la cuenta de que esta concepción no es para Hume, en sí misma, resultado de la argumentación racional. Es más bien el resultado de la interacción psicológica de dos tipos de fuerzas: las de sus reflexiones filosóficas escépticas, por un lado, y las de sus inclinaciones psicológicas naturales que nacen de la costumbre y la imaginación, por el otro. Así, pues, Hume no defiende su posición filosófica mediante el uso de la razón: ella se deriva más bien de su feliz aceptación del equilibrio que surge entre sus reflexiones filosóficas y las inclinaciones psicológicas de su naturaleza. Esa actitud subyacente guía su vida y regula su posición ante la sociedad y el mundo. Y es esa actitud la que me lleva a denominar fideísmo de la naturaleza a su concepción filosófica (véase T:179, 183, 184, 187).

## §2. CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES

1. Valga lo dicho como un breve recordatorio de cómo el escepticismo de Hume es inseparable de su naturalismo psicológico. Teniendo esto en mente, pasemos ahora a su filosofía moral. Para empezar, Hume intenta demostrar que la razón por sí sola no puede ser un motivo que influya en nuestra conducta; antes bien, no desempeña más que un papel secundario, que se limita a corregir las falsas creencias y a identificar los medios más eficaces para conseguir determinados fines dados (en II:iii:3). A continuación, intenta mostrar que no es la razón sino el sentido moral lo que constituye la base (epistemológica) de las distinciones morales (en III:i). Y ofrece diversos argumentos tan breves como demolidores para justificar estas posiciones. No examinaré esos argumentos hasta la cuarta o quinta clase sobre Hume. Hoy analizaré lo que denominaré su concepción oficial de la deliberación racional (en II:iii:3), respecto de la cual plantearé después algunas cuestiones, cuestiones que retomaré el próximo día. Porque si bien, en su concepción oficial, el escepticismo de Hume ante la razón parece radical y rotundo, hay que preguntarse hasta qué punto es así en realidad, y cómo define exactamente la deliberación racional.

2. Empezaré con la clasificación humeana de las pasiones. Al comienzo del *Tratado* (1-8; y luego 275 y sigs.), Hume clasifica los conteni-

dos de la experiencia, lo que llama «percepciones», de la manera siguiente:



En la teoría de Hume, las impresiones tanto de sensación como de reflexión nos golpean con más fuerza y violencia que las ideas que nacen de ellas; las impresiones son al tiempo anteriores y más vigorosas y vividas que las ideas.

Las impresiones de reflexión, sin embargo, pueden derivarse de las impresiones de sensación indirectamente a través de las ideas. Esta es la explicación que da Hume (T:7 y sig.): la impresión de sensación, pongamos que de un placer o un dolor, da lugar a la correspondiente idea de placer o dolor, que es «una copia hecha por la mente» (T:8). Entonces esta idea de un placer o un dolor, cuando vuelve sobre el alma (como dice Hume), produce una nueva impresión de reflexión, una impresión reflexiva de un deseo o una aversión, una esperanza o un temor, según el caso. Estas impresiones de reflexión pueden a su vez ser copiadas por la memoria o la imaginación, y de esta forma dan origen a nuevas ideas. Las impresiones de reflexión son anteriores a las ideas derivadas de ellas, pero son posteriores a las impresiones de sensación de las que pueden derivarse indirectamente a través de una idea de placer o dolor, idea esta última que surge de una impresión anterior de placer o dolor (T:8). Así, pues, todas las ideas tienen su origen en impresiones anteriores de sensación, por recorditas que sean, y lo mismo ocurre con las impresiones de reflexión, que surgen de placeres y dolores. El interés de Hume no está puesto en la filosofía natural—mecánica y astronomía—sino en la filosofía moral, en la ciencia de la naturaleza humana (véase la introducción al *Tratado*, xvii-xix). Puesto que «el examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral» (T:8), es en las impresiones de reflexión (las pasiones, los deseos y las emociones) donde fija su atención (T:8).

3. En II:i:1 Hume ofrece una clasificación de las impresiones de reflexión que incluye a las pasiones. El plan no es del todo claro, pero creo que lo siguiente es fiel a sus intenciones.

En primer lugar Hume distingue las pasiones de acuerdo con el modo en que surgen, y así obtenemos:

- i) *Pasiones directas*: éstas surgen inmediatamente del placer o el dolor, o del bien o el mal. Hume tiende a asimilar placer y dolor a bien y mal (T: 276, 399, 438, y más explícitamente en 439).
- ii) *Pasiones indirectas*: éstas surgen del placer y el dolor pero exigen condiciones más complicadas que implican lo que Hume define como «esta doble relación de ideas e impresiones» (T:286). Ejemplos de pasiones indirectas son el orgullo y la humildad, la ambición, la vanidad, y el amor y el odio, así como la envidia, la piedad y la malicia (T:276).
- iii) *Pasiones originales* (instintos implantados): éstas no surgen del placer y el dolor, ni directa ni indirectamente, aunque cuando se acita a partir de ellas producen placer o dolor (o bien o mal: T:439).

En segundo lugar, Hume distingue las pasiones de acuerdo con su turbulencia y con la intensidad sentida (T:276). Esta distinción, piensa Hume, no es muy exacta: los grados de turbulencia varían ampliamente con las pasiones de la misma clase, y hay mucho solapamiento. Pero aun así podemos distinguir entre:

- i) pasiones serenas (T:276, 417 y sigs., 437 y sig.), y
- ii) pasiones violentas (*ibid.*)

En tercer y último lugar, Hume distingue entre pasiones fuertes y débiles (T:419). Esta distinción se refiere a la influencia (causal) que ejerce una pasión. Cuestión central aquí es que algunas pasiones serenas pueden también ser fuertes; es decir, ejercer una influencia estable y dominante sobre nuestra deliberación y nuestra conducta. Éste puede ser el caso de la muy importante pasión secundaria que él llama «el apetito general del bien y la aversión al mal» (T:417). Según veremos, es debido a que ésta y otras pasiones serenas pueden ser fuertes por lo que suponemos erróneamente que es la (sola) razón la que nos guía, cuando actuamos movidos por ellas. Confundimos la influencia serena, estable y dominante de estas pasiones con las operaciones de la razón (T:417 y sig., 437 y sig.).

4. Agrupando todo lo anterior, obtenemos lo siguiente (T:275 y sigs., 417 y sigs., 437 y sigs.):

- a) *Pasiones (primarias) originales* (instintos implantados [T:417])
  - i) A menudo violentas: el deseo de castigar a nuestros enemigos o de hacer felices a nuestros amigos; el hambre, la sed, los apetitos corporales.

ii) A menudo serenas: la benevolencia, el resentimiento, el amor a la vida, la amabilidad para con los niños.

b) *Pasiones secundarias (no originales)*

- i) *Directas* (surgen directamente del placer y del dolor)
  1. A menudo violentas: el deseo y la aversión, la alegría y la pena, la esperanza y el temor, la desesperación y el sentimiento de seguridad.
  2. A menudo serenas: el apetito general del bien y la aversión al mal (T:417; como algo que se confunde con la razón T:437).
- ii) *Indirectas* (no surgen directamente del placer y el dolor sino que requieren adicionalmente una doble relación de ideas e impresiones [T:286]).
  1. A menudo violentas: el orgullo y la humildad; el amor y el odio; así como la ambición, la vanidad, la envidia, la malicia, la piedad y la generosidad (T:276 y sig.).
  2. A menudo serenas: la aprobación y la desaprobación morales (T:583); el sentido de la belleza y la deformidad.

Obsérvese que la distinción entre pasiones fuertes y débiles se aplica a las tres principales clases de pasiones, pues que una pasión sea fuerte o débil depende, en la mayoría de los casos, del carácter de su poseedor (la particular configuración de pasiones que cada uno tiene en general).

§3. ESBOZO DE LA SECCIÓN 3 DE LA PARTE III DEL LIBRO II

Paso ahora a la sección II.iii:3, que tiene diez párrafos (T:413-418). Con objeto de presentar la concepción de Hume, examinaré algunos de esos párrafos. A continuación, haré un breve resumen general de su concepción oficial en II.iii:3. Como dije antes, no haré una valoración crítica de los argumentos de Hume hasta más tarde; por el momento, nos centraremos en su concepción de la deliberación racional.

(Párrafo uno) Hume expone la concepción racionalista tal como él mismo la entiende: en el sentido de que todas las criaturas racionales están obligadas a regular sus acciones mediante la razón. Y rechazará esta concepción afirmando que:

- a) La razón por sí sola nunca puede ser el motivo de ninguna acción de la

b) La razón por sí sola nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad.

(Párrafo dos) Hume sólo reconoce dos funciones de la razón, a saber:

- \* a) La razón puede establecer verdades demostrativas, basadas en las relaciones abstractas entre nuestras ideas. Las verdades de la lógica y la matemática, y otras por el estilo, pueden servir de ejemplos. (Esta es una interpretación suficientemente justa para nuestros propósitos.)
- + b) La razón también puede establecer, sobre la base de la experiencia, las relaciones de causa y efecto entre objetos y sucesos.

En lo que Hume pone el acento es en que la efectividad del razonamiento demostrativo presupone algún fin o propósito deseado: sólo influye en nuestras acciones en la medida en «que dirige nuestros juicios concernientes a causas y efectos» (T:414).

(Párrafo tres) La efectividad del razonamiento que muestra las relaciones de causa-efecto presupone asimismo algún fin deseado. Queramos determinar los medios para nuestros fines sólo porque deseamos alcanzar estos fines. El impulso para razonar sobre los medios y para adoptarlos no «surge de la razón sino que sólo es dirigido por ella». Por medio de un *principio de transigencia* psicológico, como podemos llamarlo, nuestro interés en los fines se vuelve hacia los medios apropiados y anticipa sus consecuencias. Sin interés en los fines, seríamos indiferentes a los medios y a las consecuencias de su uso. En la esfera práctica, razonar a partir de la experiencia no es más que intentar descubrir las relaciones causales y de otro tipo entre los medios y los fines — que deseamos por sí mismos —, así como las verdaderas cualidades y propiedades de esos fines.

(Párrafo cuatro) Con lo anterior, Hume da ya por justificado el primer punto del párrafo 1, a saber, que la razón por sí sola nunca puede ser el motivo de la acción. Lo que va a defender ahora es que el segundo punto — que la razón por sí sola nunca puede oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad — es la otra cara del primero. Porque la razón por sí sola podría oponerse a las pasiones sólo si pudiera generar un impulso contrario a esas pasiones. Ahora bien, el primer punto de Hume establecía que no podía darse un impulso semejante. Nada puede oponerse a la pasión excepto una pasión contraria; y ninguna pasión, o impulso, puede surgir de la sola razón. Así, pues, no hay ninguna lucha entre la razón y las pasiones. La apariencia de tal se debe a que confundimos la lucha entre las pasiones violentas y las pasiones serenas, tales como el apetito general del bien, con la lucha entre la razón y las pasiones. De ahí el célebre y provocativo comentario de Hume: «La razón no

es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones, y nunca debe pretender más cargo que el de servir las y obedecerlas». Una cuestión que plantea esta observación es: ¿por qué «debe» y no «puede»? Volvete sobre este comentario en la quinta clase, cuando reflexionemos sobre la concepción de Hume en su conjunto.

(Párrafo cinco) En este párrafo Hume expone su demolicionador argumento para demostrar que las pasiones no pueden ser contrarias a la razón: una pasión no es más que un *estado psicológico* que acontece, una impresión de reflexión que acontece bajo ciertas condiciones, da lugar a ciertas inclinaciones y nos empuja a la acción. Como tal, una pasión no *afirma* nada. Hume dice que no tiene ninguna cualidad representativa puesto que no es una «copia de ninguna otra existencia». Las pasiones no *afirman* nada, y por tanto tampoco pueden *contradecir* una verdad establecida mediante razonamiento demostrativo o mediante la experiencia.

(Párrafo seis) En este párrafo Hume mantiene sin embargo que una pasión puede ser considerada contraria a la razón e irrazonable (éste es el término que utiliza) cuando, en su específico curso presente, la dirigen juicios incorrectos. Esto puede ocurrir de dos maneras:

- a) Nuestra pasión se basa en una falsa creencia, como cuando, por ejemplo, tenemos miedo de algo que en realidad no es ni peligroso ni amenazador.
- b) Nuestra elección de medios para nuestro fin es errónea, como cuando los medios que adoptamos son insuficientes y no producirán los resultados esperados.

Es en este párrafo en el que Hume hace otro de sus famosos comentarios provocativos (por ofrecer sólo parte de él): «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero antes que un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tenerle un cariño más ardiente al primero que al segundo» (T:416).

(Párrafo ocho) Este importante párrafo contiene la explicación de Hume del error filosófico del racionalista, a saber: el racionalista confunde la penetrante y *fuerte influencia* de las pasiones *serenas* con las operaciones de la razón. Recuerdese que las pasiones pueden ser *violentas* y *serenas*. El racionalista es confundido por la ausencia de turbulencia o violencia en la manera en que operan estas pasiones (T:419, 437, 470). Hume asigna un papel fundamental a las pasiones serenas, al menos cuando son fuertes, como ocurre algunas veces. Su influencia se

manifiesta en el modo en que regulan y controlan nuestra deliberación y nuestra conducta.

*Comentario:* en la sección 8 (T.437), donde Hume insiste sobre el mismo tema, dice que normalmente entendemos por «pasión» una emoción sensible y violenta que sentimos cuando se presenta ante nosotros cualquier bien o mal capaz de excitar un apetito; y por «razón» entendemos normalmente una afección exactamente de la misma clase que opera de manera más serena y no ocasiona ningún desorden. De esta forma, el error del racionalista echa raíces en el sentido común. A veces, según convenga al contexto, denominaré razón *estricta* a la razón tal cual la define Hume, y a la noción de razón que nace del sentido común — como esa influencia estable de las pasiones serenas — la denominaré razón *serena* (siguiendo la sugerencia de T.437, 583), si bien no es éste el término utilizado por Hume. El próximo día quiero preguntarme si la descripción de esta supuesta razón serena (la influencia estable de las pasiones serenas tal como la describe Hume) es compatible con su concepción oficial de la deliberación racional.

(Párrafo diez) En este último y muy importante párrafo, Hume afirma que la gente es guiada a veces por sus pasiones serenas y otras veces por sus pasiones violentas. A menudo actuamos en contra de nuestros propios intereses, especificados (al parecer) por nuestro apetito general del bien o por el equilibrio global de todas nuestras pasiones. No obstante, con frecuencia logramos realmente contrarrestar las pasiones violentas cuando perseguimos nuestros intereses y designios más importantes y permanentes; por tanto, las presentes urgencias de las pasiones violentas (como impresiones sentidas de reflexión) en ningún caso son siempre decisivas. Que nos dejemos llevar por ellas depende de lo que Hume llama nuestro *carácter general* y nuestra *presente disposición*. Creo que a lo que se refiere con esto es a la presente configuración de nuestras pasiones (de todo tipo, con su fuerza y turbulencia), que constituye nuestro carácter.

Téngase en cuenta que Hume define la *fortaleza de ánimo* como, digamos, una disposición presente más o menos penetrante (permanente) en la que las pasiones serenas son normalmente efectivas a la hora de controlar nuestras deliberaciones y de influir en nuestra conducta. La fortaleza de ánimo nos capacita para perseguir objetivos más amplios y a largo plazo de una manera efectiva. Al hacer esto, las pasiones serenas son fuertes y no débiles. Después (T.437 y sig.), Hume añade que, aun- que la influencia de las pasiones violentas es más poderosa, las serenas a menudo, «cuando son corroboradas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlarlas en sus momentos de mayor furia» (T.437-438). Ésta es una observación importante. Pero ¿cómo

pueden *hacer* eso las pasiones serenas, en opinión de Hume? Volveré sobre este asunto el próximo día.

#### §4. LA VERSIÓN DE HUME SOBRE LA DELIBERACIÓN (AMORAL):

##### LA CONCEPCIÓN OFICIAL

1. Ahora recapitularé el recorrido hecho hasta aquí explicando lo que denominaré la concepción oficial de Hume del razonamiento práctico (amoral) o deliberación. (Por amor al entendido que las cuestiones sobre el deber y la obligación, y otras por el estilo, no están expresamente implicadas; Hume no discute estos problemas hasta el libro II, así que los dejo ahora de lado.) Mi explicación toma al pie de la letra a Hume en II.iii.3 (de ahí el término «oficial») y reconstruye directamente su concepción. La próxima vez veremos que la concepción de Hume, en el momento en que incluimos lo que dice en ulteriores secciones de II.iii, es bastante más complicada y plantea un buen número de problemas. Hoy concluyo con la concepción oficial de II.iii.3, que a menudo es tomada por su doctrina: la supuesta concepción humeana. Los principales puntos parecen ser los siguientes.

En primer lugar, en la deliberación cada cadena de razones en el razonamiento sobre adecuación de medios a fines es finita y tiene como punto de llegada un fin último (o final), que es un objetivo o propósito de una o más pasiones, tal como las define Hume. Supongo que una razón en una de esas cadenas de razones es un *enunciado* (y por tanto verdadero o falso) que dice que (hacer) algo es un medio (efectivo) de conseguir algo deseado.

- i) Finitud significa que la cadena de cláusulas «a fin de» («Hago X a fin de conseguir Y») es finita y tiene normalmente un número pequeño de eslabones.

Dice Hume: «Preguntad a un hombre *por qué* hace ejercicio; responderá: *porque desea conservar la salud*. Si preguntáis entonces: *por qué desea la salud*, replicará enseñuñada: *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que pueda ofrecer alguna. Este es un fin último, y nunca se refiere a ningún otro objeto» (*Investigación*, Apéndice I, 293).

- ii) Como muestra la cita, el punto de llegada debe ser un objetivo o propósito de una o más de las pasiones. Esto significa que si «hago W a fin de tener Z» (o poseer, asegurar, establecer Z, y así con todas las variaciones posibles) es el último eslabón en la cadena de razones, entonces

el tener Z es un objetivo o propósito de una o más de mis pasiones (originales, directas o indirectas).

Creo que, para Hume, todas las clases de pasiones pueden especificar fines últimos y definitivos; por ejemplo, la benevolencia y la amabilidad para con los niños, el orgullo y la vergüenza, nuestro apetito general del bien así como nuestro sentido de la belleza, y así con otras muchas pasiones: todas ellas pueden especificar tales fines.

2. En segundo lugar, vemos que hay muchos posibles puntos diferentes de llegada dados por las pasiones. Los propósitos de las pasiones son muchos, y no hay un único fin, ni siquiera el de conseguir el placer y evitar el dolor.

La concepción de Hume no es, a mi entender, hedonista; tampoco es egoísta (véase *Investigación*, Apéndice II, 295-302, sobre el amor a uno mismo, donde acepta en lo esencial la crítica del obispo Butler a la doctrina del amor a uno mismo en los *Sermons*, XI y XII [1726]). Hume no supone que todas nuestras pasiones se orientan a objetivos centrados en uno mismo. La benevolencia y la amabilidad para con los niños son ejemplos de ello. Claro está que los placeres y los dolores desempeñan un importante papel psicológico: en primer lugar, los placeres pueden incorporarse a las causas (o a la generación) de las pasiones, y, en segundo lugar, conseguir los propósitos de las pasiones produce por lo general placer, pues satisfacer cualquier pasión produce placer; pero ese placer no es ni el propósito ni el objetivo de la pasión. Debemos distinguir tres funciones desempeñadas por los placeres y los dolores: i) como causas de las pasiones, ii) como resultados de la satisfacción de las pasiones y iii) como propósitos y objetivos de las pasiones. Al decir que la concepción de Hume no es ni hedonista ni egoísta me refiero a que los propósitos y los objetivos de las pasiones no son ni hedonistas ni egoístas.

3. En tercer lugar, el proceso de deliberación (razonamiento práctico) puede *corregir* nuestras pasiones presentes al menos de *dos* maneras:

- a) Si deseamos hacer X a fin de conseguir Y, podemos llegar a no desear ya hacer X si mediante razonamiento vemos que X no producirá Y. Puede que entonces deseemos hacer Z (cualquier otra cosa) en su lugar. Esta corrección mediante el razonamiento sobre la adecuación de medios a fines sus trae un deseo y añade otro a lo que podemos llamar la *configuración* de nuestras pasiones.
- b) Si deseamos echar a correr por miedo al oso pardo que creemos acabar de divisar, puede que dejemos de preocuparnos al descubrir más tarde que es un oso negro. Ésta es una corrección de nuestras creencias sobre las propiedades de las cosas, que actúan como causas u objetivos de nuestras pasiones.

4. En cuarto lugar, el proceso de deliberación puede afectar al sistema de las pasiones, ya no meramente corrigiendo las creencias erróneas, sino de otras formas distintas pero más constructivas. Podría ponerse en duda que éstas sean consistentes con la concepción oficial de Hume (no las discute en II:iii:3), pero yo me inclino a pensar que lo son, dado lo que Hume dice más adelante.

- a) La deliberación puede hacer más determinado un deseo que sea bastante indeterminado, como cuando un deseo de comer producto del hambre se convierte en un deseo más específico de un plato particular del menú, una vez sentados a la mesa. Llamemos a esto *especificación* de las pasiones.
- b) La deliberación puede secuenciar nuestras acciones para satisfacer una serie de varias pasiones, de tal modo que puedan quedar todas satisfechas con bastante efectividad a lo largo de un cierto intervalo de tiempo. Llamemos a esto *secuenciación*.
- c) La deliberación también puede hacernos ver que hay decisiones en las que debemos decidir cuál de nuestras pasiones es más importante para nosotros. Quizá se nos presenta un conflicto entre fines últimos y no hay forma de secuenciarlos o de hacerlos más determinados a fin de evitar el conflicto. En este caso debemos asignar pesos, o prioridades, a nuestros fines. Parece que el apetito general (7:417, 437) del bien debe tener aquí un papel importante. Llamemos a esto *ponderación* de los fines últimos.

En la versión oficial de Hume, pues, la deliberación puede *afectar* a nuestro sistema de pasiones al menos de *cinco* maneras. Dos consisten en correcciones para ajustar las pasiones a creencias verdaderas (o bien fundadas): las otras tres son la especificación, la secuenciación y la ponderación. Podemos considerar que estas cinco formas de afectar a las pasiones son necesarias (no digo suficientes) si el razonamiento práctico ha de hacer que nuestro pensamiento y nuestra conducta sean *racionales*. Pensemos en ellas como formas de alcanzar la racionalidad, tal como Hume implícitamente la caracteriza. En mi opinión, hay varios rasgos comunes que comparten las diferentes concepciones de la racionalidad. Intentar que las creencias a partir de las cuales actuamos sean racionales, es uno de ellos; otros son secuenciar nuestras acciones en la persecución de nuestros fines y ponderar esos mismos fines.

5. En quinto y último lugar, una cuestión importante: las pasiones que especifican los fines últimos en la deliberación (el resultado de la cual [nuestra decisión] es aquello que nos mueve a actuar) deben ser, a lo que parece, pasiones que tenemos y que pueden llevarnos a actuar *ahora*, en el momento de la deliberación y antes de que realicemos la ac-

ción. Un idea básica de Hume parece ser que la estricta razón, en conjunción con las pasiones serenas, tales como el apetito general del bien, guía y organiza la configuración de las pasiones que existe y nos mueve ahora a la acción. Hume da a entender que las pasiones están ya ahí *dadas*, a disposición de la estricta razón durante la deliberación. Claro es que lo que luego hacemos (como consecuencia de las acciones que decidimos realizar) puede cambiar las pasiones, de tal modo que nuestras decisiones pueden afectarnos en un momento posterior. Excepto cuando nuestros deseos sufren ajustes debido a las correcciones de las creencias, parece que las pasiones son más o menos constantes durante la deliberación, aun cuando pueden ser coordinadas de las tres formas ya analizadas: especificándolas, secuenciándolas y ponderándolas. Que las pasiones vienen en este sentido dadas o fijadas nos lo sugiere, sin ninguna duda, cuando dice: «La razón no es ni debe ser otra cosa que la esclava de las pasiones».

Así pues, las razones para la acción deben estar conectadas, a lo que parece, con una o más de nuestras pasiones existentes. Esto es parte de lo que se quiere decir cuando se denomina *internalista* a la concepción de Hume: lo que cuenta como razones para alguien debe estar ligado a las motivaciones actualmente existentes de esa persona: en el caso de Hume, a las pasiones actualmente existentes de dicha persona.<sup>3</sup>

Ahora bien, esto implica, por ejemplo, que el mero conocimiento de nuestras pasiones futuras no nos mueve a la acción ahora, a menos que ese conocimiento guíe, o esté conectado con, alguna pasión que tengamos ahora. Podemos, no obstante, preguntarnos cómo es, en opinión de Hume, que ese mero conocimiento puede movernos a la acción ahora. En la próxima clase analizaré este problema en relación con lo que Hume llama el apetito general del bien y la aversión al mal, considerados meramente como tales. Entonces haremos de preguntarnos si Hume puede dar cuenta de la influencia de ese conocimiento sin introducir otros tipos de pasiones aparentemente no permitidos por su clasificación y descripción de las mismas. Al hacerlo se nos plantearán diversas cuestiones sobre su concepción, que nos obligarán a adentrarnos más a fondo en ella. Pero esto debe esperar por el momento.

3. Para un examen de la concepción internalista de las razones, véase Bernard Williams, «Internal and External Reasons», en *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

## HUME II

### LA DELIBERACIÓN RACIONAL Y EL PAPEL DE LA RAZÓN

#### §1. TRES CUESTIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN OFICIAL DE HUME

1. En la última clase dije que hay ciertas cuestiones sobre la concepción oficial de Hume (tal cual la presenta en II:iii:3) que requieren un análisis más detallado. Hoy tomaré en consideración tres de estas cuestiones a fin de que nos hagamos una idea más cabal de su teoría.

La primera cuestión concierne a las clases de los posibles efectos de la deliberación racional sobre las pasiones. Vimos la última vez que Hume menciona explícitamente sólo dos efectos, que se producen frente a correcciones de las creencias: primero, las creencias sobre la adecuación de medios a fines y, segundo, las creencias sobre las propiedades de los objetos que despiertan nuestras pasiones. Nosotros añadimos tres efectos más, a los que denominamos especificación, secuenciación y ponderación. A medida que dejamos que la deliberación afecte a las pasiones de otras formas, también aumentan los cambios que puede provocar. Esto nos lleva a preguntarnos qué clase de *continuidad*, y cuánta, requiere la teoría de Hume entre la configuración de las pasiones al principio de la deliberación y la configuración que resulta de ella, configuración a partir de la cual actuamos. ¿Hasta qué punto puede la deliberación por sí misma —es decir, sin los efectos causales de las acciones realizadas previa decisión— transformar nuestras pasiones?

2. La segunda cuestión es sobre la naturaleza de las pasiones. Hume las concibe como impresiones de reflexión: habla del orgullo y la vergüenza, del amor y el odio, como si fueran impresiones cualitativamente distintas, exactamente igual que son cualitativamente distintas las impresiones de diferentes colores. Además, en cuanto estados psicológicos, las pasiones a veces se experimentan como turbulencias o violentas, y como si poseyeran un fondo de *energía psíquica*, que pudieran arrebatar o ceder a otras pasiones. Al parecer, somos conscientes de nuestras pasiones, al menos *mirativamente*, como impresiones (introspectivamente) experi-

Ahora bien, ¿vale esta descripción para las pasiones *serenas*, cuya influencia dice Hume, confundimos con las operaciones de la razón? A fin de precisar esta cuestión, analizaré el apetito general del bien y la cuestión de cómo Hume considera que el mero conocimiento de nuestras futuras pasiones puede movernos a la acción ahora. Preguntaré también si el apetito general del bien es lo que yo llamo un deseo dependiente de principios, esto es, un deseo cuyo contenido está dado por un principio de la razón práctica. Concluiré que no: Hume parece concebirlo como una fuerza psíquica gobernada por la costumbre, el hábito y la imaginación, pero no por juicios que aplican uno o varios principios.

Esto nos lleva a la tercera cuestión, que es la de si Hume tiene en verdad una concepción de la razón práctica. De hecho, yo creo que el Hume del *Traído* carece de dicha concepción. Huelga decir que no está nada claro lo que esto pueda significar, y en cualquier caso no es nada fácil decirlo. Pero espero poder aclararlo hacia el final de la clase de hoy.

## §2. TRES NUEVOS PRINCIPIOS PSICOLÓGICOS

1. Antes de abordar la primera cuestión sobre las clases de cambios que puede provocar la deliberación en nuestra configuración de deseos, señalaré tres principios psicológicos, relevantes para la deliberación y que Hume discute en las secciones 4-6 y 9 de *II.iii*. Algunas partes de estas secciones les resultarán muy tediosas, y hay pasajes que yo mismo no entiendo. La doctrina psicológica de Hume es enormemente complicada, y resulta difícil calibrar sus implicaciones. No obstante, ustedes deben realmente leer estas secciones, pues en ellas se puede apreciar el serio esfuerzo de Hume por intentar esbozar los principios psicológicos más obvios de su ciencia de la naturaleza humana, que es justamente el objetivo que se marca en el *Traído*. Digo los principios más obvios porque el propio Hume reconoce los severos límites de su investigación. Dice Hume (T.438):

La filosofía puede dar razón únicamente de algunos de los mayores y más notables sucesos de esta guerra [esto es, la guerra entre las pasiones turbulentas y las serenas], pero [la filosofía] debe abandonar todas las revoluciones más pequeñas y sutiles, por cuanto estas últimas dependen de principios demasiado delicados y minúsculos para que la filosofía pueda comprenderlos.

Observemos que Hume no da aquí una explicación normativa de la deliberación racional. Antes bien, dice cómo deliberamos de hecho, psicológicamente.

2. Para entender mejor los objetivos de Hume, consideremos tres principios psicológicos que introduce en las secciones 4-6 y 9. También discute otros, pero estos tres bastan para nuestros propósitos.

a) El principio de la pasión predominante (introducido en la sección 4) dice que toda emoción que acompañe a una pasión más fuerte puede convertirse fácilmente en esta última. Hume escribe (T.420): «La pasión predominante absorbe a la inferior y la asimila. Los ánimos, una vez excitados, reciben fácilmente un cambio de dirección. Resulta entonces natural imaginar que este cambio vendrá de la afección prevaletiente. La conexión es en muchos aspectos más estrecha entre dos pasiones cualesquiera y la indiferencia». Obsérvese que este principio es contrario a lo que podríamos denominar la ley del paralelogramo de las fuerzas psíquicas: esta ley establecería que las pasiones influyen en la decisión tomada de acuerdo con su dirección (objeto) y su fuerza. Por el contrario, Hume parece pensar que a veces las pasiones más débiles se vuelven excitables e inestables en presencia de pasiones dominantes, en cuyo caso su energía puede ser transferida a las pasiones dominantes, que son entonces las que determinan ampliamente la acción adoptada.

b) El principio de la costumbre se describe en la sección 5. Hume cree que la costumbre y la repetición son importantes para hacer aumentar o disminuir nuestras pasiones, y para convertir el placer en dolor y el dolor en placer. La costumbre lo hace a través de sus dos efectos originales sobre nosotros: primero, da *facilidad* a la realización de cualquier acción o a la formación de una concepción de cualquier objeto; segundo, esta facilidad, una vez adquirida, causa una *inclinación* a la realización o a la concepción. Esta inclinación es, en palabras de Hume, una «fuente infalible de placer», siempre que la facilidad sea «moderada», con lo cual quiere decir que el esfuerzo requerido no sea demasiado grande. En T.423 escribe: «El placer de la facilidad no consiste tanto en la agitación de los ánimos cuanto en el ordenado movimiento de éstos, lo que a veces llega a ser tan poderoso que convierte el dolor en placer, haciendo que con el tiempo nos deleite lo que al principio nos resultaba de lo más agrio y desagradable». Hume observa que los dos aspectos de la costumbre (facilidad e inclinación) tienden a hacer aumentar los hábitos activos y a reducir los pasivos. Junto con el principio de la pasión predominante, esto significa que con el tiempo los hábitos activos tienden a absorber la energía de los pasivos, hasta llegar a un punto en el que los hábitos activos son dominantes (T.424).

c) Finalmente, está el principio de la mayor influencia sobre la imaginación de las ideas más particulares y determinadas (sección 6). Lo que Hume tiene en mente es que los placeres con los que estamos fami-

liarizados, y de los cuales tenemos ideas detalladas y específicas; tienen más influencia sobre nosotros que aquellos que concebimos bajo la noción general de placer o interés. De hecho, cuanto más generales y universales son nuestras ideas, tanto menor es su influencia sobre la imaginación y, por tanto, sobre las pasiones (T:424 y sig.).

Hume ilustra este principio con la anécdota de Aristides el justo. Nos encontramos en el invierno de 478 a.C., cuando Atenas y Esparta todavía eran aliadas tras derrotar a los persas bajo el mando de Jerjes (en 480 a.C.), aunque ya sospechaban la una de la otra y se inquietaban mutuamente. Temístocles (almirante de la flota) dijo a la Asamblea ateniense que tenía un plan naval secreto. Éste consistía en prenderle fuego a una de las flotas peloponenses, a la sazón invernando en la bahía de Pagasai; pero como el éxito del plan dependía de que se mantuviera en secreto, no podía hacerlo público: la Asamblea debía confiar en él. En lugar de ello, se le dijo que discutiera el plan con Aristides (otro destacado comandante del ejército), en cuyo juicio confiaba la Asamblea. Tal como cuenta Hume la anécdota, Aristides consultó con Temístocles, volvió a la Asamblea y ante ella dijo que nada podía ser más ventajoso que el plan y, a la vez, nada podía ser más injusto. El plan fue unánimemente rechazado.

A diferencia del historiador que cita, Hume no ve nada extraordinario en este rechazo: niega que muestre un gran sentido de la justicia por parte de los atenienses. Porque si se les hubiera contado el plan en detalle y si se hubieran hecho una idea nítida de la casi segura destrucción que aguardaba a la flota peloponense, lo habrían aprobado. Lo que ocurrió es que sólo apreciaron los méritos del plan bajo la idea general del interés, y por eso la tentación fue menos violenta. De otro modo, dice Hume (T:426), «es difícil concebir que todo un pueblo, injusto y violento como por lo general lo son todos los hombres, se admirara tan unánimemente a la justicia y rechazara un considerable provecho». De este principio depende que la retórica y la persuasión puedan remover las pasiones describiendo los objetos de las mismas «con los colores más vivos e intensos» (T:426). Este principio muestra la importancia del punto de vista específico desde el que se ven las cosas, capacitando al razonamiento estricto y a la recreación imaginativa para afectar a las pasiones durante la deliberación.

### §3. LA DELIBERACIÓN COMO TRANSFORMADORA DEL SISTEMA DE LAS PASIONES

1. Hume menciona otros tantos principios en estas secciones, pero los tres examinados, especialmente cuando los vemos trabajar *en conjunto*, bastan para que podamos discutir nuestro problema: ¿hasta qué punto puede la deliberación transformar las pasiones? Las siguientes observaciones parecen claras teniendo en cuenta los tres principios precedentes.

a) La deliberación puede alterar el grado en que ciertas pasiones que tenemos ahora son *activas* ahora y, por tanto, la intensidad —el grado de influencia— con que afectan a la decisión tomada. La deliberación puede llevarse a cabo con objeto de reducir o incluso eliminar la influencia presente de algunas pasiones y de incrementar la influencia de otras. El ejemplo de Aristides el justo así lo prueba.

b) Aunque Hume no lo menciona explícitamente, la deliberación podría hacernos caer en la cuenta de que ahora tenemos ciertas pasiones de las que hemos sido ampliamente ignorantes (no podemos decir que hayan estado reprimidas o inconscientes [en el sentido freudiano]), y no sólo pasiones que hayamos olvidado o a las que hayamos prestado poca atención. Nos hacemos conscientes de ellas al encontrar atractivo imaginarnos a nosotros mismos ~~haciendo~~ esto o aquello. Al igual que antes, aunque las pasiones últimas están fijadas durante la deliberación, ésta puede afectar a la vivacidad y la fuerza con las cuales las sentimos y, en esta medida, la deliberación también puede afectar a la influencia de las pasiones sobre nuestra decisión y sobre la conducta subsecuente.

De estas dos formas al menos puede la deliberación tener un considerable gobierno de las pasiones que dirigen nuestra conducta e influyen en ella. Hume no lo niega. Recordemos cuando dice que, en general (T:437 y sig.), «las pasiones violentas ejercen una influencia más poderosa sobre la voluntad, pese a que a menudo nos encontramos con que las serenas, cuando están referendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlar a las violentas en sus momentos de mayor furia». Lo que pienso que Hume entiende por resolución es una virtud construida por la costumbre y el hábito. En este sentido, es claramente incorrecto considerar que las pasiones están ya *dadas junto con* su intensidad e influencia relativas, y que simplemente son dirigidas por la deliberación.

2. Ahora debemos preguntarnos: puesto que la deliberación es una actividad, ¿cómo es activada y regulada por las pasiones, una o varias? Al fin y al cabo, la deliberación no puede simplemente tener lugar sin

1. La anécdota se cuenta en muchos lugares. Uno de ellos es A. R. Burnt, *Pelican History of Greece*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965, pág. 194.

que la active alguna pasión. Hume puede responder diciendo (como en el pasaje arriba citado) que las pasiones serenas, referendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, pueden controlar a las pasiones violentas en sus momentos de mayor furia. Recordemos que la posesión de semejante control sobre las pasiones es lo que Hume entiende por fortaleza de ánimo, pues ésta, dice, implica «el predominio de las pasiones serenas sobre las violentas» (T, 418). Reuniendo estas observaciones (T, 437 y sig. y 418), podríamos decir lo siguiente:

a) En las personas con fortaleza de ánimo, las pasiones serenas ocupan un lugar central en la configuración total de sus pasiones y han tomado el control de los poderes del pensamiento racional, es decir, de la estricta razón y de la imaginación. Así, de las maneras ya descritas, las pasiones serenas pueden guiar normalmente a la deliberación.

b) Hume piensa también que la costumbre, el hábito y la imaginación, respaldados por la configuración total de las pasiones, desempeñan un importante papel en la fortaleza de ánimo. Como hemos visto, la costumbre confiere facilidad a la realización de una acción o a la concepción de un objeto, y así genera una inclinación a actuar en consecuencia. Estos dos efectos nos permiten explicar la fortaleza de ánimo de la manera siguiente.

La deliberación, como cualquier otra actividad, es algo que debemos aprender a hacer. Implica la formación de ciertas concepciones, superando varias fases; también implica la *recreación imaginativa* de las consecuencias de adoptar las distintas alternativas, y así sucesivamente. A medida que adquirimos *práctica*, lo hacemos con mayor facilidad, y son mayores los beneficios de la deliberación, a juzgar por el éxito en la satisfacción de nuestras pasiones serenas y nuestros intereses más básicos. La facilidad en la deliberación queda así recompensada, lo que a su vez da lugar a una inclinación más fuerte, a una más fuerte tendencia a deliberar, puesto que disfrutamos del ejercicio moderado (ni demasiado arduo ni demasiado fácil) de nuestra facilidad. (Puede parecer extraño que hablemos de *disfrutar* de la deliberación, así que digamos en su lugar que superamos una aversión hacia ella, hacia los ejercicios mentales que requiere.) Luego, aprendemos *cuándo* es necesaria la deliberación y llegamos a apreciar sus ventajas.

3. Hasta ahora he asumido que las pasiones entran y salen de la existencia sólo debido a los efectos de las acciones realizadas como resultado de la deliberación o debido a los efectos de lo que nos ocurre a nosotros. Esto significa que la deliberación por sí sola no puede cambiar ahora las pasiones últimas que existen ahora (en el intervalo entre el comienzo de

la deliberación y la realización de la acción), aunque puede, según hemos visto, modificar profundamente su intensidad e influencia, y hacernos plenamente conscientes de las pasiones de las que antes éramos profundamente ignorantes. Lo que al parecer no puede hacer por sí sola la deliberación, dejando a un lado los cambios resultantes de las correcciones de las creencias, es eliminar las pasiones serenas o generar otras nuevas. Sin embargo, una vez que las pasiones serenas se han hecho con el control de los poderes de la deliberación, pueden modelar nuestro carácter a fin de asegurar la fortaleza de ánimo. Pueden convencernos de que realicemos las acciones necesarias para eliminar aquellas pasiones que probablemente desafiarán su dominación y de que cultivemos las pasiones y los hábitos que les sirven de apoyo. A menudo nuestros gustos y preferencias cambian en poco tiempo por la fuerza bruta, esto es, por la dominación estable de las pasiones serenas. En «El escéptico»,\* donde creo que Hume habla por sí mismo, escribe:

El hábito es otro medio poderoso de reformar el espíritu y de implantar en él buenas disposiciones e inclinaciones. Un hombre hecho a la sobriedad y la templanza, odiará los disturbios y el desorden; si se dedica a los negocios o al estudio, la indolencia le parecerá un castigo; si se obliga a practicar la benevolencia y la afabilidad, pronto abortecerá las manifestaciones de orgullo y violencia. Cuando uno está plenamente convencido de que la vida virtuosa es preferible, con que se tenga la suficiente resolución para hacerse a uno mismo *violencia* [la cursiva es mía] durante algún tiempo, entonces uno puede confiar en que se reformará. La desgracia es que esta convicción y esta resolución nunca pueden darse en un hombre a menos que sea ya, de antemano, tolerablemente virtuoso.

¿Qué quiere decir aquí Hume con lo de hacerse violencia a uno mismo? Contestemos mediante un ejemplo. Cuando hacemos un viaje en canoa de tres meses por el norte de Quebec, digamos, podemos dejar de fumar pensando en el daño que nos hace, y animados por la aversión a este daño que se ha despertado en nosotros, tiramos los cigarrillos a la salida del viaje.

A modo de conclusión: Hume concede que, en determinadas circunstancias, la estricta razón y las pasiones serenas —que confundimos con las operaciones de la razón—, junto con la costumbre, el hábito y la imaginación, pueden modelar nuestro carácter con el paso del tiempo, y a veces con bastante rapidez. Esto, empero, plantea un problema: ¿por qué no puede ocurrir que, tras leer una obra o una novela o la vida de al-

\* D. Hume, «El escéptico», en *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos*, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 225-227.

gún personaje histórico, o tras escuchar una conferencia, descubramos un ideal, una cierta forma de plantearnos la vida, y de repente, sin hacer nada (más que leer, aprender o escuchar), cálganos— como si dijéramos, prisioneros de ese ideal, que desde entonces nos afecta profundamente?

¿No será que el leer, el oír o el escuchar simplemente avivan ciertas pasiones ya existentes en nuestra configuración emocional? ¿Podemos acaso negar esto? Al fin y al cabo, Hume insiste en que en principio cualquier cosa puede afectar a cualquier otra cosa: es algo que tiene que decidir la experiencia. A veces, ciertamente, parece darse este tipo de conversiones. ¿Tiene Hume respuesta a esto? ¿O habrá de limitarse a postular que esas pasiones— como puras disposiciones— se muestran en lo que realmente hacemos? ¿Pierde entonces su concepción su carácter especial? ¿Cuál es el criterio para decir que ya teníamos la pasión, cuando ésta surge en casos como el que estamos imaginando? ¿Tienen estas preguntas una respuesta clara? Volveré sobre esto.

#### §4. EL APETITO GENERAL DEL BIEN

1. Vayamos ahora a nuestra segunda cuestión: si la teoría general de las pasiones de Hume se aplica a las pasiones serenas (cuyas operaciones confundimos con las de la razón). Empezaré por examinar cómo el apetito general del bien permite que el mero conocimiento de nuestras pasiones futuras nos mueva a actuar ahora.

Recordemos cuál era el problema: sólo las pasiones que existen ahora son capaces de movernos ahora a actuar. Así que, aunque podemos saber cuáles serán nuestras pasiones futuras (pongamos por caso, las pasiones futuras por la comida y la bebida, pasiones que surgirán cuando necesitemos alimento en el futuro), y aunque conozcamos la angustia que padeceremos si no hacemos provisiones ahora para colmarlas después, lo cierto es que no tenemos ahora esas pasiones, con lo que ellas no pueden movernos ahora. Y, sin embargo, hacemos ese tipo de provisiones. Para desentrañar este problema, Hume apela al apetito general del bien. Discutiré en primer lugar cómo funciona este apetito y luego preguntaré si Hume lo concibe como una pasión o como un deseo dependiente de principios (término éste que explicaré en su momento).

2. Pese a su obvia importancia, es poco lo que Hume dice sobre el apetito general del bien. Lo registraré como pasión secundaria serena (recordemos que las pasiones secundarias son las pasiones que surgen del placer y el dolor). Dice Hume (T:417): «La razón [...] actúa sin producir ninguna emoción sensible [...] De ahí que [...] toda acción de la mente, que opera con la misma serenidad y tranquilidad, sea confundida con la

razón por todos aquellos que juzgan de las cosas por sus primeras impresiones y por sus apariencias [...] Hay ciertos deseos y tendencias serenos que, aunque son verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidas por sus efectos que por su sentimiento, o sensación inmediata». Obsértese que las pasiones serenas, aunque poca, todavía producen alguna emoción, y se las conoce en parte por el sentimiento inmediato, aunque más por sus efectos. Hume dice además:

Estos deseos [serenos] son de dos clases: o bien se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza [...] la benevolencia [...] el amor a la vida [...] la ternura para con los niños, o bien se reducen al apetito general del bien y la aversión al mal, considerados en cuanto tales. (*Ibid.*)

La mente tiende por un instinto original a unirse al bien y a evitar el mal, aunque éstos se conciban como una mera idea y se considere que existen en un tiempo futuro. (T:438.)

[...] bien o mal o, en otras palabras, dolor y placer [...] (T:439.)

Cuando el bien es seguro o probable, produce alegría. Cuando es el mal el que está en esa situación, surgen la tristeza y el pesar. (*Ibid.*)

3. Con esto no hemos avanzado mucho, pero parece bastante claro cuál es la respuesta a la cuestión de cómo nuestras pasiones presentes nos inducen a hacer provisiones para nuestras pasiones futuras. Puesto que sabemos de nuestras pasiones futuras y cómo aprovisionarnos en su espera, nuestro presente apetito general del bien es sensible ahora al bien (al placer) de satisfacer nuestras necesidades futuras y al mal (al dolor) de no hacerlo. Es sensible porque, como dice Hume, se une al bien y evita el mal «aunque éstos se conciban como una mera idea y se considere que existen en un tiempo futuro [las cursivas son mías]».

La respuesta descansa, pues, en un principio básico de la psicología moral de Hume, el principio según el cual una idea de un placer o un dolor puede generar una pasión presente (una impresión presente de reflexión). De esta forma, el mero conocimiento de nuestras pasiones futuras (y por lo tanto, de nuestros deseos y necesidades futuros en general) genera, a través del apetito general del bien, pasiones presentes que nos llevan a hacer al menos alguna provisión para las necesidades que serán despertadas por nuestras pasiones futuras.

4. Huelga decir que la respuesta de Hume presupone que tenemos una concepción de nuestra identidad como personas diferenciadas a lo largo del tiempo, de tal modo que sabemos qué personas futuras somos y así, para qué pasiones de qué personas debemos hacer provisiones. Pero supuesta esta concepción, entonces conocemos las identidades existidas y está el terreno abonado para que el apetito general del bien haga

su trabajo. Debo hacer notar de pasada que la especificación de una concepción adecuada de la identidad personal es una cuestión extremadamente delicada, así como también lo es la cuestión de cómo se conecta con nuestro interés, tanto en nuestro propio futuro como en el de otras personas. Me limito a mencionar aquí estos temas.<sup>2</sup>

##### §5. EL APETITO GENERAL DEL BIEN: ¿PASIÓN O PRINCIPIO?

1. Hemos visto cómo el apetito general del bien nos hace querer satisfacer ahora nuestras pasiones futuras. Seguidamente pregunto: ¿es el apetito general del bien una pasión o un deseo dependiente de principios asociados a un principio de la razón práctica? Para explicar esto, debo decir algo sobre lo que es el razonamiento práctico, en oposición a la deliberación tal como aparentemente la describe Hume. Ésta es una primera aproximación: en el *razonamiento práctico*, nuestras deliberaciones son guiadas o contrastadas por ciertos principios de la razón práctica, tales como los dos que el propio Hume parece mencionar en su concepción oficial: el principio de adecuación de medios a fines y el principio de corrección de nuestro conocimiento de las propiedades de las cosas deseadas a la luz de creencias verdaderas o razonables. Estos principios, entre otros, especifican lo que es correcto, o *válido*, en el razonamiento práctico. Al preguntar si el apetito general del bien es una pasión o un deseo dependiente de principios, lo que preguntamos es si Hume cree que funciona como una pasión o como un deseo dependiente de principios asociados a un principio de la razón práctica.

2. Para responder a esta pregunta, introduciré la noción de agente racional, entendido como alguien cuyo carácter general, o cuya plena configuración emocional, incluye (entre otros) los dos tipos siguientes de deseos:

Primero, los deseos dependientes de *objetos*. El objeto de un deseo dependiente de objetos, o el estado de cosas que lo satisficé, puede describirse *sin* recurrir a concepciones morales o a principios razonables o racionales. Esta definición presupone que tenemos alguna forma de distinguir estas concepciones y principios, pero asumamos que disponemos de alguna forma aproximada de hacerlo con resultados mutuamente aceptados.

Muchas clases de deseos son indefinidamente dependientes de objetos, incluidas muchas, si no la mayoría, de las pasiones de Hume. Aquí

2. Véase Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford University Press, 1970, págs. 27-76.

se incluyen los deseos de comida y bebida y de sueño, los deseos de realizar actividades placenteras de todo tipo, y los deseos que dependen de la vida social: deseos de prestigio, de poder y de gloria, y de propiedad y riqueza. Y muchos más.

3. En segundo lugar, están los que llamaré deseos dependientes de *principios*. Éstos son de dos tipos principales, dependiendo de que el principio en cuestión sea racional o irracional.

Los principios *racionales* son aquellos que utilizamos en el razonamiento práctico sobre lo que podemos llamar cuestiones prudenciales. Por ejemplo (léase cada uno acompañado por un *ceteris paribus*):

- i) Adoptar los medios más efectivos para nuestros fines.
- ii) Formarnos creencias razonables sobre nuestros fines y objetivos.
- iii) Seleccionar la alternativa más probable.
- iv) Preferir el mayor bien (lo que ayuda a explicar la secuenciación y el ajuste de los fines para que se apoyen mutuamente).
- v) Ordenar nuestros objetivos (estableciendo prioridades) cuando estén en conflicto.

Sidgwick consideraría cada uno de estos principios como dictados de la razón (práctica).

Tomemos estos principios como dados por enumeración y no como derivados de una definición de la racionalidad práctica, ya que no hay acuerdo sobre la mejor forma de definir esta concepción, especialmente cuando entra en escena la incertidumbre. Deberíamos conceder que hay diferentes concepciones de la racionalidad. Con todo, la idea general es que estos principios especifican lo que debe guiar a un agente *singular* con un conjunto de fines —ya sea un individuo, una asociación, una comunidad, una nación o una alianza de naciones—, siempre y cuando sea practicable y razonable, en lo que el sentido común considera como deliberación racional.

Podemos añadir un *segundo* tipo de deseo dependiente de principios conectado con los principios de la estricta razón de Hume, es decir, con el razonamiento en lógica y en matemáticas, en la ponderación de evidencias y en la inferencia probable. Después de todo, el razonamiento estricto, como cualquier otra actividad, diría Hume, tiene que ser movido por alguna pasión. La mayoría de la gente tiene estos deseos en algún grado, puesto que, como dice Aristóteles, deseamos conocer, disfrutarlos con los rompecabezas, las adivinanzas y cosas semejantes. Nadie podría ser matemático o físico sin estos deseos.

El tercer tipo de deseos dependientes de principios están conectados con *principios razonables*: aquellos que regulan cómo debe comportarse

una pluralidad de agentes (o una comunidad o sociedad de agentes), ya sean personas individuales o grupos, en sus relaciones mutuas. Los principios de equidad o justicia que definen una cooperación equitativa son ejemplos típicos. Y también lo son los principios asociados a las virtudes morales reconocidas por el sentido común: la veracidad, la fidelidad y otras por el estilo. Dejo por ahora de lado estos deseos y principios razonables.<sup>3</sup>

4. Ahora bien, lo que distingue a los deseos dependientes de principios es que el objeto del deseo, o de la actividad deliberativa o intelectual en la que deseamos embarcarnos, no puede ser descrito sin apelar a esos principios, racionales o razonables según el caso, que se incorporan a esa actividad. Sólo un ser que pueda entender y aplicar estos principios — que sepa cómo utilizarlos — puede tener estos deseos. Un agente racional es alguien precisamente de esta clase.

Por definición, pues, un agente racional es aquel cuyo carácter, cuya configuración de deseos (pasiones), contiene deseos dependientes de principios asociados a los principios de la razón práctica. Como cualquier otro deseo, estos deseos tienen más o menos fuerza, que puede variar de tiempo en tiempo. Pero más allá de esto, los principios con los que estos deseos se asocian son reconocidos por el agente como principios con autoridad: con la autoridad, digamos, de la razón. El agente dirá: «Fui idiota por no dedicar más tiempo a asegurarme de que los medios que elegí eran los más adecuados a mis fines», y cosas por el estilo. Así pues, es a través de los deseos dependientes de principios como los principios de la razón práctica prenden en el carácter del agente.<sup>4</sup> En la

3. Mencióno de pasada que también hay deseos dependientes de concepciones. Podemos describir estos deseos diciendo que los principios que deseamos seguir pueden conectarse con un deseo de realizar una determinada concepción racional o razonable, un ideal moral. Por ejemplo, deseamos comportarnos de manera apropiada al hecho de ser personas racionales, personas cuya conducta es guiada por el razonamiento práctico; y deseamos ser esta clase de persona implica tener estos deseos dependientes de principios y actuar de acuerdo con ellos, y no sólo de acuerdo con deseos dependientes de objetos gobernados por la costumbre y el hábito. Nos formamos una concepción semejante cuando los principios que especifican los deseos dependientes de principios se relacionan y conectan adecuadamente de alguna forma con la concepción. Virmos así que el razonamiento práctico concierne al futuro implicaba, por decirlo de este modo, una concepción de nosotros mismos como seres perdurables a lo largo del tiempo. No desarrollaré aquí este pensamiento. Pero para hablar de deseos dependientes de concepciones, debemos ser capaces de establecer el tipo apropiado de conexión.

4. En la terminología de Bernard Williams, estos deseos dependientes de principios están contenidos en el conjunto motivacional del agente. Véase su «Internal and External Reasons», en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 104 y sig. La concepción de agente racional que propongo en el texto se basa en la que ofrece Christine Korsgaard en «Skepticism and practical Reason», *Journal of Philosophy*, enero de 1984, págs. 15-23.

medida en que un agente es racional — y satisface la definición —, se sentirá motivado a actuar racionalmente, si no de forma plena al menos en un grado significativo.

5. Finalmente, llegamos a nuestra pregunta: ¿es el apetito general del bien, tal como lo describe Hume, literalmente una pasión serena, o bien es un deseo dependiente de un principio, y si esto último, cuál es el principio?

Pues bien, si Hume concibió el apetito general del bien como un deseo dependiente de un principio, es probable que hiciera explícito ese principio; y el principio más veces sugerido en su obra es tal vez el siguiente:

Siendo todo lo demás igual, maximizar a lo largo del tiempo el resultado neto del bien sobre el mal en la vida de uno, estimando estos bienes y males, cuando se puede, según los placeres y dolores previstos, y midiendo los placeres y dolores por su intensidad y duración, y descombiéndolos por su probabilidad.

O algo por el estilo. El principio del razonamiento práctico queda así: tener en cuenta nuestros bienes y males futuros de acuerdo con su peso, o con el grado de su importancia o satisfacción prospectivas, así determinado.

Pero creo que Hume nunca describe el apetito general del bien como si estuviera guiado por dicho principio y, por lo tanto, nunca como un deseo dependiente de principios. Antes bien, lo ve como un principio psicológico que funciona de distintas maneras, pero no como un principio racional que el agente aplica en reconocimiento de su autoridad racional. Algunos pasajes que respaldan esta lectura se encuentran en II:iii:9, donde Hume analiza las pasiones directas. Aquí considera cómo las probabilidades dan origen a la esperanza y el miedo (T:440 y sig.), y aborda la idea de la expectativa matemática (T:444 y sig.). Pero siempre pone el acento en la forma en que ciertos principios psicológicos gobiernan la vivacidad de las creencias y causan pasiones tales como la esperanza o el miedo. Por otra parte, Hume gusta de las analogías físicas, como cuando dice (T:440 y sig.):

Si examinamos la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien a un instrumento de cuerda, en el que, después de cada golpe de arco, las vibraciones siguen reteniéndose algún tiempo, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente [...] [Y así ocurre que], al estar entremezcladas tristeza y alegría [...] en razón de los contrarios puntos de vista de la ima-

6. Sugiero, con alguna duda, que esto concuerda incluso con el análisis que Hume hace de los dos principios de la razón práctica que parecen contar con su aprobación, a saber:

- i) Adoptar los medios más efectivos para nuestros fines.
- ii) Formarnos creencias razonables sobre nuestros fines y objetivos.

Pues la descripción que hace de ellos también parece permitir una interpretación puramente psicológica. Escribe Hume (T:416 y sig.): «En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna [...] [En] cuanto me convenzo del error cesa mi deseo [...] Tan pronto como descubro la falsedad de tal supuesto, las acciones tienen que volverse indiferentes».

Por otro lado, si es el principio de la razón práctica el que nos dirige hacia nuestro mayor bien, la situación no es la misma (T:416). Recordemos la observación de Hume (T:416): «Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor a otro mayor, y tenerle un cariño más ardiente al primero que al segundo». Aquí Hume podría querer decir que el deseo de un bien menor no descansa en una falsa creencia, pese a lo cual ese deseo puede ser más fuerte que el deseo de nuestro mayor bien. La explicación radica —puede pensar Hume— en que esa preferencia es asunto del carácter: la persona es traicionada por su impaciencia y su miopía, por su impetuosidad y ligereza. El remedio está en cambiar de carácter, no en apelar a la estricta razón. Todo esto es simplemente un hecho de la psicología humana: aquí la razón práctica parece no desempeñar papel alguno.

7. Para concluir: a la vista de estos pasajes, y de la naturaleza de la teoría de Hume en general, yo creo que, si entendemos el razonamiento práctico como deliberación regulada por juicios (ostensiblemente) correctos o válidos y motivada por deseos dependientes de principios asociados a principios racionales, entonces Hume no tiene una concepción del razonamiento práctico. O, en cualquier caso, no tiene esa concepción del mismo.

Lo que distingue a la concepción de la deliberación que defiende Hume no es que sea simple y poco compleja: es muy compleja. Tampoco es que Hume piense que la deliberación se ocupa sólo de los mejores medios para fines dados, o que no puede tener más que unos pocos tipos de efectos sobre el curso de la acción; al contrario, puede tener muchos efectos profundos e intensos. Lo que distingue a su concepción es que parece ser puramente psicológica y carecer totalmente de lo que algunos autores consideran como ideas —con autoridad— de la razón práctica.

### HUME III

#### LA JUSTICIA COMO VIRTUD ARTIFICIAL

##### SI. LA CAPITAL DE LAS CIENCIAS

1. Hoy consideramos el modo en que Hume entiende la justicia como una virtud artificial en vez de natural. Esta cuestión es clave para su fidelismo de la naturaleza: Hume quiere demostrar que la moralidad y la práctica de la moralidad son expresiones de la naturaleza, dado el lugar que ocupamos en el mundo y dada nuestra dependencia de la sociedad. Recordemos que, en la introducción al *Tratado*, Hume analizaba la historia de las ciencias, cómo habían empezado con las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural, y cómo habían tenido una dependencia considerable del conocimiento del hombre (T:xv-xvi).

Al decir de Hume, esta dependencia debe ser tanto mayor para las ciencias de la lógica, la moral, la crítica y la política, ciencias éstas que cubren todo el espectro de intereses de Hume en sus escritos. La lógica explica cómo funciona nuestra facultad de razonar y la naturaleza de nuestras ideas. La moral y la crítica toman en consideración nuestros sentimientos y gustos, mientras que la política trata de los individuos unidos en sociedad y en dependencia mutua. Hume quiere abandonar el «persistente método» utilizado hasta entonces y, dicho con sus propias palabras, «marchar directamente hasta la capital o hasta el centro de esas ciencias, hasta la propia naturaleza humana» (T:xvi).

Así que en el *Tratado* tenemos a un joven que quiere conquistar lo que él mismo llama «la capital» de las ciencias y labrarse así una reputación y provocar un ruido considerable en el mundo. No habría podido conseguir todo eso sin mostrar que la moralidad es un hecho natural, explicabile a partir de los naturales intereses humanos y de nuestra necesidad de sociedad. Esta explicación ha de basarse en la experiencia y la observación. Hume quiere seguir la máxima de Newton, «*Hypotheses non fingo*», y no formular ninguna hipótesis sobre la esencia del alma o el cuerpo, no apela, según dice, más que a principios que se manifiestan en las operaciones de la naturaleza. Explicar el fundamento de las virtudes, tanto naturales como morales, y cómo surgen y desempeñan sus dife-

HUME V

## EL ESPECTADOR JUICIOSO

### §1. INTRODUCCIÓN

1. Voy ahora a nuestro último tema: la idea de Hume del *espectador juicioso* y el papel que éste desempeña en su explicación de los juicios morales. (Uso el término de Hume «espectador juicioso» [7:581] y no el de «espectador imparcial», pues este último es el que usa Adam Smith para una idea un tanto diferente.) Al discutir este tema, plantearé una vez más la cuestión de si Hume tiene una concepción de la razón práctica, y consideraré cómo el texto puede decidir esto en uno u otro sentido. Ahora bien, decir que Hume carece de dicha concepción no pretende ser una crítica, aunque bien puede ser un defecto. Nuestro propósito es entender a Hume en sus propios términos. Menciono esta cuestión para marcar el contraste con Kant, quien creo que tiene claramente una concepción de la razón práctica.

2. Las principales partes de la sección I de III:iii por párrafos son las siguientes:

- 1-5: Introducción y sumario de las partes relevantes precedentes.
- 6-13: Formulación preliminar de la idea principal: que la simpatía es la base de las distinciones morales, y un sumario de las anteriores concepciones relevantes de la simpatía (véase especialmente T:316-320).
- 14-18: La primera objeción en virtud de la variabilidad de la simpatía: es introducida la idea del espectador juicioso.
- 19-22: La segunda objeción: ¿cómo es que la virtud en harapos sigue siendo virtud? Rasgos especiales de la imaginación.
- 23: Sumario de las respuestas a las dos objeciones: se distinguen las cuestiones epistemológicas y las motivacionales.
- 24-29: Clasificación de las virtudes en cuatro clases; se acentúa el papel de la simpatía.
- 30-31: Sumario de la hipótesis sobre el fundamento de las distinciones morales: el papel del espectador juicioso.

En mis comentarios me guía la idea de que <sup>la</sup> intención de Hume es explicar y encontrarle un lugar a la moral como un fenómeno natural dentro de su ciencia de la naturaleza humana. El *Tratado* es un ensayo de epistemología naturalizada (haciendo nuestra la conocida noción de Quine) y de moralidad psicologizada. El que seamos capaces de adoptar el punto de vista del espectador juicioso es un rasgo de la vida humana, que debe ser explicado mediante los principios psicológicos que Hume ha establecido en los libros I y II. El libro III es una aplicación y elaboración de gran parte de lo que ha expuesto previamente.

## §2. LA CONCEPCIÓN HUMEANA DE LA SIMPATÍA

1. La simpatía se analiza en §11 de la parte II del libro III (T:316-320) y es resumida después en el párrafo 7 de III:iii.1 (T:575 y sig.). La concepción de la simpatía nos muestra la seriedad con que Hume intenta sentar las bases de su concepción moral en una ciencia de la naturaleza humana. Un sentimiento tan básico para el hecho natural de la moralidad exigía una fundamentación en su teoría de las pasiones. A continuación presento un mero esquema:

En primer lugar, presenciarnos, digamos, ciertos signos en la conversión, en el rostro y en el comportamiento de los otros que, sobre la base de nuestra experiencia, despertan en nosotros la idea del sentimiento o emoción que suponemos (o inferimos) están experimentando. La explicación de que surja esta idea en nosotros se encuentra en la pasada asociación de que surja ideas en nosotros se encuentra en la pasada asociación de estas ideas en nuestra experiencia: previamente en nuestras vidas, ciertos sentimientos y emociones nos han hecho comportarnos regularmente como ahora vemos comportarse a los otros.

En segundo lugar, la idea del sentimiento que les suponemos a los otros es entonces convertida en una intensa impresión de dicho sentimiento, en virtud de la impresión, siempre presente, de nuestro yo en nuestra conciencia. De hecho, esta impresión de nuestro yo es tan intensa que nada puede superarla en vivacidad e intensidad.

De esta forma, la vivacidad con que concebimos a otras personas depende de lo estrecha que sea su relación con nuestro propio yo, de lo similar que sea nuestra concepción de ellas a nuestra concepción de nosotros mismos.

Obsérvese aquí que no discernimos directamente los estados mentales de los demás. Es siempre una cuestión de inferencia a partir de su comportamiento y de sus acciones externas. Dice Hume: «Ninguna pasión ajena se descubre inmediatamente a la mente. Sólo somos sensibles

as causas o efectos. De éstas inferimos las pasiones y son éstas, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía» (T:576). Finalmente, el grado de similitud que nos reconocemos con los demás aumenta conforme reconocemos que sus deseos, pasiones e inclinaciones se parecen a los nuestros y que sus peculiares maneras y su cultura y lenguaje son similares a los nuestros. También aumenta con el grado de proximidad que tenemos con ellos: a través, por ejemplo, de los lazos familiares, de los vínculos de familiaridad y amistad, etc.

Cuando todos estos aspectos operan conjuntamente, nuestra impresión del propio yo, siempre presente y supremamente intensa, convierte nuestra idea de las pasiones ajenas en una impresión de reflexión. Esa intensa impresión del yo transmite suficiente energía a la idea de la pasión ajena como para elevarla a pasión propia.

2. Dejo de lado, pues no necesita comentario, la semejanza entre esta concepción de la simpatía y la explicación de la conexión causal en LIII. Aparentaré en cambio dos peculiaridades sobre ello. En primer lugar, no es una concepción de la simpatía tal como la entendemos normalmente, sino más bien de lo que podríamos llamar el sentimiento transmitido. Explica la simpatía como un tipo de contagio, o incluso de infección, que tomamos de otros como si se tratara de una especie de resonancia de nuestra naturaleza en la suya. Esto se desprende de lo que dice Hume más tarde en el párrafo 7 (T:575 y sig.): «Podemos comenzar examinando de nuevo la naturaleza y fuerza de la simpatía. Las mentes de los hombres son similares en cuanto a sentimientos y operaciones, y ninguna puede ser accionada por afecto alguno al que los otros no sean, en algún grado, sensibles. Así como las cuerdas entrelazadas se comunican el movimiento de una a otra, así pasan fácilmente de una persona a otra todos los afectos, engendrando los correspondientes movimientos en cada criatura humana».

Según Hume, parecería que cuando por simpatía nos hacemos una idea del sentimiento de otra persona, esa misma idea cobra vida hasta convertirse en el mismo sentimiento en nosotros. Pero, en realidad, cuando simpatizamos con alguien que, por ejemplo, está enfermo, no tenemos el mismo sentimiento que esa persona tiene. Si alguien se siente humillado por los estragos que ha causado la enfermedad en su aspecto, déjalo débil y abatido, lo sentimos por él, ciertamente, pero no nos sentimos débil y abatido, lo sentimos por él, ciertamente, pero no nos sentimos humillados. Su estado puede suscitar en nosotros un deseo de confortarlo y ayudarlo, pero esta clase de deseo no es lo que describe Hume. Lo que él describe es un sentimiento transmitido. Se nos concibe así como seres pasivos que no se sienten movidos a hacer nada que promueva el bien de otro, como en el caso de la simpatía propiamente dicha.

3. Menciono brevemente una segunda cuestión: ¿Cómo hemos de interpretar la mención de Hume de la impresión o concepción del yo, de la que dice que está siempre íntimamente presente en el más-alto grado de vivacidad (T:317)? Es esta impresión o concepción —Hume usa ambos términos— la que da a la idea del sentimiento ajeno la intensidad de una impresión.

Ahora bien, esta impresión del yo no puede ser una simple impresión, puesto que Hume dice en T:vi:4 que no hay tal impresión. Podríamos conjeturar, como hace Kemp Smith, que II es anterior a I, y que Hume es simplemente inconsistente. Pero intentemos evitar decir eso. Supondremos, antes bien, que el sentido preferido por Hume puede ser la concepción que usó en II en conexión con el orgullo. Allí dice (T:277): «Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntimas». Y más adelante «esa sucesión conectada de percepciones que llamamos nuestro yo». Y dice también (T:340): «Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es nada. Esta es la razón por la que volvemos nuestra mirada a los objetos externos y nos resulta natural examinar con la mayor atención lo contiguo o semejante a nosotros mismos».

Para nuestros limitados propósitos aquí, quizá sea mejor decir que Hume concibe el yo como esa sucesión conectada de percepciones de la que tenemos una memoria y conciencia íntimas, cuya viveza se mantiene dirigiendo nuestra atención hacia las personas que se nos asemejan y a las cosas que nos pertenecen.

4. Otras dos observaciones más sobre la concepción humeana de la simpatía:

Una es que su concepción acentúa la *parcialidad* de la simpatía: simpatizamos más con aquellos que son como nosotros, próximos a nosotros, similares a nosotros en cultura y lenguaje. No se ha de confundir la simpatía con el amor a la humanidad en cuanto tal —no hay tal cosa—; además, se extiende más allá de nuestra especie, pues simpatizamos con los animales (T:481).

La otra observación es que la parcialidad de la simpatía muestra el papel crucial del punto de vista del espectador juicioso en punto a corregirla. Para que este punto de vista sirva como base del juicio moral, debe desempeñar una parte fundamental alguna forma de razón, que trabaje en colaboración con la imaginación. De hecho, insistiré en la cuestión de hasta qué punto, hablando con rigor, es en absoluto necesaria la simpatía, en el sentido de Hume o en el nuestro.

§3. LA PRIMERA OBJECCIÓN: LA IDEA DEL ESPECTADOR JUICIOSO

1. Vayamos ahora a los párrafos 14-18 (T:580-584) donde Hume discute la primera de las dos objeciones a su idea de que la simpatía es la base de las distinciones morales. Es al replicar cuando introduce el punto de vista del espectador juicioso. La objeción es que nuestras simpatías reales no son sólo altamente variables sino, como acabamos de observar, altamente parciales y ampliamente influidas por nuestras afinidades con las personas cercanas a nosotros en el espacio y el tiempo, y similares a nosotros en lenguaje y cultura, en intereses compartidos y en lazos familiares. Fuera de un pequeño círculo de familia y amigos, no es probable que compartamos los mismos intereses con nadie más.

Sin embargo, si coincidimos más o menos en nuestros juicios morales. Este acuerdo general lo acepta Hume como un hecho: no hay que dudar de él sino más bien explicarlo mediante los principios psicológicos de su ciencia de la naturaleza humana. Hoy estamos menos seguros de este acuerdo: a menudo parece algo que hay que alcanzar. Y, aun así, podemos pensar que sólo merece ser alcanzado en las cuestiones más esenciales.

2. Para empezar, Hume explica nuestro acuerdo diciendo que nuestros juicios morales expresan los juicios que *emitiríamos* si *adoptáramos* el punto de vista del espectador juicioso. Este punto de vista se caracteriza de tal modo que, cuando lo asumimos, nuestros juicios morales se equiparan. Nuestro acuerdo en el juicio se explica una vez que hemos entendido dos cosas:

Primera, qué propiedades del punto de vista del espectador juicioso ponen de acuerdo a nuestros juicios, y cómo lo hacen.

Segunda, qué nos motiva a asumir ese punto de vista en primera instancia y a dejarnos guiar por sus juicios. Obviamente, de nada serviría ese punto de vista si no nos sintiéramos movidos a asumirlo —excepto cuando tal vez nos apeteciera— o no tuviéramos inclinación alguna a dejarnos guiar por el juicio emitido. No deja de ser curioso, podría decir alguien: ¿de modo que nuestros juicios morales estarían de acuerdo si viéramos las cosas como espectadores juiciosos! Pero como no somos espectadores así, ¿por qué habríamos de juzgar como ellos y obrar en consecuencia? Este es un tipo familiar de objeción.

3. Al introducir las propiedades del punto de vista del espectador juicioso, Hume repite que nuestra situación con respecto a las personas y las cosas está en continua fluctuación y cada uno de nosotros tiene, dadas sus parciales afinidades, una posición distintiva con respecto a los

demás. Resulta, pues, imposible mantener una discusión razonable con alguna esperanza de llegar a un acuerdo si cada cual insiste en considerar las cuestiones sólo tal como se le muestran desde su punto de vista personal. Dice Hume: «Por tanto, para evitar esas continuas contradicciones y poder llegar a un juicio más estable sobre las cosas, nos colocamos por ciertos puntos de vista estables y generales; y siempre nos colocamos en ellos con el pensamiento, cualquiera que sea nuestra situación presente» (T:581 y sig.).

Hume compara los juicios morales con los estéticos, a los que también hemos de corregir. Dice Hume (T:582): «De modo análogo, la belleza externa se determina sólo por el placer, y evidentemente, un hermoso rostro no puede darnos tanto placer cuando lo contemplamos a una distancia de veinte pasos como cuando está más cerca. Sin embargo, no decimos por ello que nos parece menos hermoso, pues sabemos el efecto que tendrá en esa posición, y mediante esa reflexión corregimos su apariencia momentánea». En el siguiente párrafo añade: «Correcciones similares son comunes con respecto a todos los sentidos: de hecho, sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje, o comunicarnos mutuamente nuestros sentimientos, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no pasáramos por alto nuestra situación presente». Con estas observaciones, Hume da a entender que ocurre lo mismo con los juicios morales: también ellos pueden basarse no sólo en los sentimientos morales que *de hecho* tenemos (adoptando realmente el punto de vista del espectador juicioso), sino *también* en los sentimientos que *sabemos* que *tendríamos* si *hubiéramos* de adoptar dicho punto de vista. En la vida cotidiana, pues, podemos usar nuestro conocimiento implícito de cómo juzgaría un espectador juicioso propiamente dicho.

4. De este modo debemos decidimos por algún punto de vista estable y general que nos lleve al acuerdo en el juicio. Para hacerlo, este punto de vista debe satisfacer, por supuesto, ciertas condiciones, las más importantes de las cuales parecen ser las siguientes.

*Primera:* ese punto de vista debe especificarse de tal forma que ponga en funcionamiento *al menos un* sentimiento (o pasión) común a todas las personas (normales), porque de otro modo seríamos indiferentes desde ese punto de vista, y no haríamos ninguna distinción moral en absoluto, pues éstas no pueden descubrirse o hacerse sólo con la razón.

*Segunda:* ese punto de vista, por otro lado, no debe poner en funcionamiento dos o más pasiones, porque estas pasiones podrían entrar en conflicto, lo que entonces podría llevar a las personas a expresar juicios contrarios o vacilantes. No hay nada en nuestra psicología que garantice la armonía entre las diferentes pasiones desde ese punto de vista.

*Tercera:* el sentimiento particular puesto en funcionamiento debe ser tal que *todo el que* adopta el punto de vista del espectador juicioso es llevado a expresar *el mismo* juicio sobre las cualidades del carácter y la adecuación de las acciones que se consideran.

*Cuarta:* para que quede satisfecha la condición anterior, ese sentimiento particular debe tener un alcance global, es decir, debe ser un sentimiento atento al bien o al mal de todas las personas, dondequiera que estén en el espacio y en el tiempo. De otro modo, el punto de vista del espectador juicioso no lograría poner de acuerdo los juicios de todos: nuestros juicios actuales con los de los antiguos romanos, o nuestros juicios como escoceses con los de los chinos. Esto es necesario para asegurar que César y Bruto cuentan con nuestra aprobación o desaprobación por las mismas razones que daban los romanos. Tal como exige la condición, ese sentimiento debe tomar en cuenta el bien y el mal de cada uno.

*Quinta* y última: a fin de alcanzar el acuerdo en el juicio, el punto de vista del espectador juicioso debe incluir una directriz que especifique el criterio por el cual hemos de valorar las acciones y las cualidades del carácter examinadas. Este criterio debe aprobar o desaprobado aquellas acciones y cualidades de acuerdo a cómo afectan a las personas que, en su vida diaria y en sus asuntos comunes, se asocian con la gente que posee estas cualidades y que realizan estas acciones.

Liberados así de nuestra primera condición [la de la vida cotidiana], por ningún otro medio podemos luego arreglárnoslas tan convenientemente más que por la simpatía hacia aquellos que tienen algún trato con la persona que estamos considerando. (T:583)

Por consiguiente, alabamos o censuramos a una persona por la influencia que su carácter y sus cualidades tienen sobre aquellos que mantienen relación con ella. (T:582)

Interpreto, pues, a Hume en el sentido de que el único mecanismo psicológico que puede explicar nuestro acuerdo en el juicio moral es el de la simpatía, que el punto de vista del espectador juicioso pone en funcionamiento y ajusta. Ninguna otra pasión de nuestra constitución tiene las propiedades necesarias para dar origen a nuestros sentimientos morales ni para asegurar el acuerdo general entre las personas dispersas en el espacio y en el tiempo, y que habitan en sociedades diferentes con culturas diferentes. Aunque es concebible que pudiéramos ser firmemente indiferentes desde ese punto de vista, Hume supone que, aunque nuestras pasiones directas e indirectas están en realidad latentes, el mecanismo de la simpatía siempre está operativo y tiene un alcance global. Al igual

que el apetito general del bien está atento a nuestros propios bien y mal «aunque éstos se concibían como una mera idea y [...] se considere que existen en un tiempo futuro» (T:438). asimismo simpatizamos por naturaleza con el bien y el mal de todos, por distantes que estén en el espacio y en el tiempo. El apetito general del bien conecta los intereses de nuestro yo desde el presente hasta el futuro, mientras que la simpatía, transmitida por el punto de vista del espectador juicioso, despertaría en nosotros una preocupación imparcial por los intereses de las personas dondequiera que se hallen. Transmitida de este modo, la simpatía, junto con el apetito general del bien, establece líneas de juicio que pueden mantener unido el mundo social.

#### §4. LA SEGUNDA OBJECCIÓN: LA VIRTUD EN HARAROS SIGUE SIENDO VIRTUD

1. En los párrafos 19-22 (T:584-586), que se resumen en el párrafo 23 (T:586-587), Hume aborda la segunda aparente objeción a su idea de que la simpatía es el fundamento de las distinciones morales. El problema es el siguiente: consideramos virtuosas a las personas que poseen las cualidades de tal modo adecuadas que les resultan inmediatamente agradables a ellas mismas o a otras personas, o bien son útiles a los demás o a ellas mismas. Y nos formamos este juicio aun cuando la desgracia —ser injustamente encarcelado en una mazmorra— o la falta de oportunidad impidan que esas cualidades produzcan *de hecho* los resultados beneficiosos que producirían en circunstancias normales. Dice Hume (T:584 y sig.): «Aun en harapos, la virtud sigue siendo virtud. [...] [C]uando un objeto es apropiado en todas sus partes para alcanzar un fin agradable, nos produce naturalmente placer y es considerado bello, aun cuando carezca de algunas circunstancias externas que lo harían absolutamente eficaz. Es suficiente con que todos los elementos necesarios se hallen en el objeto mismo. [...] El hombre cuyos miembros y figura prometan vigor y actividad será considerado apuesto, aun cuando esté condenado a prisión perpetua».

Esta característica de nuestros juicios morales es un problema para Hume. El mecanismo de la simpatía (tal como se explica en T:316-320) es un mecanismo de sentimiento transmitido, un tipo de difusión o contagio, que pasa de una persona a otra (T:576, 605). ¿Cómo podemos entonces explicar que tengamos estima a personas cuyo carácter no produce ningún resultado beneficioso real? Aquí no hay bien o mal con el que simpatizar.

La respuesta de Hume consiste en apelar a un rasgo especial de nuestra imaginación:

—A la imaginación le pertenece un conjunto de pasiones de las que dependen en gran medida nuestros sentimientos hacia la belleza. Estas pasiones son movidas por grados de vivacidad y vigor inferiores a la *creencia e independientes de la existencia real de sus objetos*. Cuando un carácter es apropiado, en todos los aspectos, para serle beneficioso a la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin preocuparse de que todavía falten algunas circunstancias para que la causa sea completa. Las reglas generales originan una especie de probabilidad que a veces influye sobre el juicio, y siempre sobre la imaginación. (T:585)

Así pues, la imaginación es movida por grados *menores* de vivacidad, y por ello asocia las cualidades *apropiadas* para producir efectos beneficiosos con esos efectos, se hayan producido o no estos últimos. Esto da lugar a una simpatía que entonces determina nuestro juicio.

2. Observemos en este punto que Hume debe introducir, como reconoce explícitamente, un segundo tipo de corrección en nuestros juicios morales: somos más afectados por un carácter virtuoso cuando produce realmente resultados beneficiosos, pero no *decimos* que es más virtuoso que otro carácter igualmente apropiado para hacerlo. Observa Hume (T:585):

Sabemos que un revés de fortuna puede hacer que la disposición benévola que quede enteramente impotente, y por ello separarnos, en la medida de lo posible, la fortuna de la disposición. Es el mismo caso que cuando corregimos los diferentes sentimientos hacia la virtud según las distancias desde las que la percibimos. Las pasiones no siempre responden a nuestras correcciones, pero estas correcciones sirven suficientemente para regular nuestras nociones abstractas y son [estas correcciones] las únicas que tenemos en cuenta a la hora de pronunciarlos en general sobre los grados de vicio y virtud.

Separarnos, pues, el carácter virtuoso de sus circunstancias afortunadas o desafortunadas. Esta separación la hacemos en nuestros *juicios*, y son nuestros juicios, no nuestros sentimientos reales, los que regulan nuestras nociones abstractas que, a mi entender, conforman nuestras concepciones morales de las virtudes.

Así pues, la explicación humeana del juicio moral es *doblemente hipotética*.

En *primer lugar*, estos juicios son gobernados no por nuestras simpatías reales en la vida diaria, que varían de persona a persona, sino por las simpatías que sentiríamos si asumiéramos el punto de vista del espectador juicioso. Pero también:

En *segundo lugar*, nuestros juicios sobre las personas son gobernados no por las simpatías que sentiríamos incluso desde ese punto de vis-



es alguna especie de análisis del observador ideal, que podemos encontrar en algunos pasajes tales como: «Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo» (T:472). O el texto que citamos la última vez del párrafo 6 de III:1: «Cuando reputáis de viciosos una acción o un carácter, no queréis decir otra cosa que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentaréis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos» (T:469).

Podríamos, pues, decir que la afirmación de que una cualidad del carácter es moralmente virtuosa significa que sería aprobada por cualquier persona normal (con las facultades normales de la razón, el sentimiento y el juicio) cuando esa persona adopta el punto de vista del espectador juicioso.

4. El otro candidato es un análisis proyectivo sugerido por Mackie. La idea principal es que la concepción humeana de los juicios morales corre paralela a su concepción de nuestras creencias sobre las conexiones causales necesarias. Así como en esta última atribuimos un poder o una conexión necesaria a los objetos, que nunca observamos en ellos (T:169), así también en nuestros juicios morales atribuimos a las cualidades del carácter atributos morales de virtud o vicio, que tampoco observamos en ellas (T:468 y sig.). Somos empujados a hacer tal cosa por nuestras sensaciones y nuestros sentimientos, los cuales *proyectamos* en lo que está siendo juzgado.

Esta segunda versión se ve respaldada por diversos textos. Es sugerida en un paso de Hume, cuando dice (T:471): «No inferimos la virtud de un carácter del hecho de que nos plazca. Por el contrario, es porque sentimos que nos place de un modo particular por lo que en efecto sentimos que es virtuoso». Si aquí interpretamos el «sentimos que» como si expresara un juicio, entonces tenemos una interpretación proyectivista de esta proposición.

Aunque con esto apenas hemos avanzado, es sugerente que al explicar la conexión causal Hume diga: «Es común observar que la mente muestra gran propensión a *extenderse* [la cursiva es mía] sobre los objetos externos y a unites cualquier impresión interna que ellos ocasionan, y que hace siempre su aparición al mismo tiempo que estos objetos se manifiestan a los sentidos» (T:167). Este pasaje parece aplicarse de forma natural a los juicios morales. Hay además una afirmación explícita posterior en la *Investigación* (294): «Se determinan fácilmente las fronteras de la razón y del gusto. La primera transmite el conocimiento de la

verdad y la falsedad. El segundo proporciona el sentimiento de belleza y deformidad, vicio y virtud. Una descubre los objetos tal como se encuentran en la naturaleza, sin ponerles ni quitarles nada. El otro tiene una facultad productiva, y *adornando o riñendo* [las cursivas son mías] todos los objetos naturales con los colores prestados por el sentimiento interno, hace surgir en cierta forma una nueva creación».

Esta interpretación proyectivista explica, pues, por qué Hume toma de Hutcheson el término «sentido moral», y por qué compara los atributos morales con las cualidades secundarias. También se compadece bien con la creencia de Hume de que el punto de vista del espectador ordena nuestro uso del lenguaje moral; pues, dado el acuerdo en nuestros sentimientos (en cuanto proyectados), de forma bastante razonable, aunque equivocada, suponemos que los predicados «virtuoso» y «vicioso» denotan ciertas propiedades o cualidades del carácter.

Me inclino a favor de esta concepción proyectiva, no porque sea la de Hume, por supuesto, sino porque si preguntamos cuál es la concepción contemporánea que mejor casa con sus objetivos, ésta es quizá la candidata más firme. Es menos un análisis del significado y más una explicación de cómo formamos los juicios morales y de por qué suponemos erróneamente que estos juicios atribuyen propiedades a las cosas. Si lo entendemos así, este análisis encaja perfectamente en su ciencia de la naturaleza.

#### 86. ¿TIENE HUME UNA CONCEPCIÓN DE LA RAZÓN PRÁCTICA?

Consideremos ahora si la teoría humeana del espectador juicioso y su papel epistemológico incluye una concepción de la razón práctica, o si es más bien una teoría de los procesos psicológicos en los que se expresan nuestros juicios morales. Yo creo que, para el propio Hume, es una teoría psicológica. Hay empero textos que sugieren que, si la presionamos, podría ser una concepción del razonamiento práctico. He aquí dos formas de presionarla.

Podríamos utilizar, en primer lugar, el punto de vista del espectador juicioso como criterio para elaborar o construir lo que debieran ser nuestros juicios. Dada la concepción de ese punto de vista como doblemente hipotético, podemos calibrar analíticamente cuál sería el contenido de las aprobaciones del espectador juicioso, considerando los diversos tipos de cualidades del carácter o considerando ciertas acciones e instituciones. Podría detallarse este contenido de tal forma que proporcionar un contenido de la moral mutuamente reconocido. Una vez justificado el uso público de este criterio en virtud de sus propiedades va-

rias—por ejemplo, en virtud del hecho de que caracteriza un punto de vista general y estable desde el que se toman imparcialmente en consideración (con ulteriores elaboraciones según se necesiten) los intereses de todos—, las bases precisas para aceptar este criterio habrían quedado establecidas.

Alternativamente, podríamos simplemente introducir algo parecido al principio de utilidad de Bentham o de Sidgwick como el principio fundamental del razonamiento práctico. Una razón para hacer esto podría ser que, sobre la base de concepción humeana de nuestra psicología moral, ese principio se adapta bien a nuestra naturaleza y sería fácilmente aceptado. En este sentido, las cuestiones morales se deciden directa o indirectamente (hay varias posibilidades) apelando al principio de utilidad como árbitro último de la opinión moral razonable. Este tipo de teoría se desarrolla con gran cuidado y todo detalle en *Methods of Ethics* de Sidgwick (7ª ed., 1907). (Para Sidgwick, un método de la ética es simplemente un método de la razón práctica.)

Ahora bien, parece claro que Hume no tiene en mente ninguna de estas teorías. Aunque nosotros podemos verlas insinuadas en lo que dice a explicación de nuestros juicios morales en línea con su explicación psicológica del entendimiento y las pasiones. Esta explicación se basa en los principios psicológicos de la asociación de ideas; en los principios de la costumbre y la facilidad, y en principios tales como el de la pasión predominante y el de la mayor influencia de las ideas más particulares y determinadas, y en otros semejantes. El problema que interesa a Hume en la segunda objeción al punto de vista del espectador juicioso —cómo explicar que la virtud en harapos sigue siendo virtud— nunca le habría perturbado si hubiera seguido cualquiera de las alternativas arriba mencionadas. Habría sido innecesario su supuesto de que la imaginación tiene sus propias pasiones especiales que la hacen más atenta. No tiene o al menos no invoca, una concepción de los juicios morales como la nuestra, que esté guiada por criterios y principios justificados por ciertas constricciones formales o materiales sobre lo que puede servir como razones firmes o válidas.

### S7. LA SECCIÓN FINAL DEL TRATADO

1. La sección final del *Tratado* proporciona una clave, pienso, sobre cómo interpretar el libro III como un «sistema de la ética», como Hume lo llama. Un lector contemporáneo seguramente dirá que la concepción de Hume es puramente psicológica: describe el papel de la moral en la

sociedad y cómo surge a partir de las propensiones básicas de nuestra naturaleza. Esto, decimos nosotros, es psicología; no filosofía moral. Hume, simplemente, no llega a plantear la cuestión filosófica fundamental, la cuestión del contenido normativo correcto del derecho y la justicia. Decir esto, creo yo, es un serio error de interpretación de Hume. En la breve sección última del *Tratado*, que consiste en apenas seis párrafos, discute tres cuestiones filosóficas, que esbozaré brevemente a continuación, si bien no en el orden en que él las plantea.

En los párrafos 4-5 (T:619-620), Hume dice que aunque la justicia es artificial, el sentido de su moralidad es natural; y afirma una vez más<sup>2</sup> la base firme e inmutable de la justicia o de lo que yo llamé el mejor esquema en la práctica de las convenciones de la justicia (lección III, sección 6). Podríamos pensar que, al igual que otras convenciones humanas, ésta es frágil y transitoria. Pero en contra de esto último dice: «El interés en que se basa la justicia es el mayor imaginable y se extiende a todo tiempo y lugar. Posiblemente no puede servirle ninguna otra invención. Es evidente de suyo y se descubre en la misma formación primera de la sociedad. Todas estas causas hacen firmes e inmutables a las reglas de la justicia [...] como la naturaleza humana» (T:620). Y añade que no tendrían mayor estabilidad si se basaran en los instintos originales. Podría objetarse, con Clarke, que tendrían mayor estabilidad si se basaran en principios de adecuación derivados de las esencias de las cosas; principios que la razón teórica considera necesarios y evidentes por sí mismos, como los axiomas de la geometría. Para Hume, esta mayor estabilidad e inmutabilidad es simplemente una ilusión, ya que estas ideas y principios no se sostienen. No existen esos fundamentos más profundos y más seguros de la moral que alegan otras doctrinas filosóficas. Y, en cualquier caso, ¿qué puede ser más inmutable que la naturaleza misma, de la cual la naturaleza humana no es más que una parte?

Muy bien, podría decirse, pero Hume no se ha tomado la molestia de responder a las preguntas que a menudo se hace la gente; por ejemplo: ¿por qué habríamos de ser morales? Si esta pregunta no es vital para Hume, no lo es más para Kant, sin embargo. A ninguno de los dos les importan lo más mínimo los egoístas racionales que quieren que se les persuada de que ser virtuosos es ventajoso o bueno para ellos. Hume piensa que es tan evidente que la virtud es buena para nosotros que los que no lo entienden así son necios. A este respecto, véase su réplica al bribón inteligente en la sección 9 de la *Investigación sobre los principios de la moral* y su discusión del monstruo imaginario en los primeros párrafos

2. Para una formulación anterior, véase T:526, donde se refiere a las convenciones de la justicia que especifican la propiedad como las tres leyes fundamentales de la naturaleza.

de la sección 6\* de la misma obra. Que Hume piensa de hecho que la respuesta es evidente queda indicado en la breve respuesta que le dedica en la primera mitad del último párrafo del *Tratado* (620), donde considera la felicidad y la dignidad de la virtud. Al realizar nuestro deseo de tener un carácter adquirido a partir de nuestra vida en sociedad, conferimos un brillo nuevo a los ojos de los demás y ganamos la paz y la satisfacción interior por ser capaces de soportar nuestro propio autoexamen. Esta es más o menos toda la respuesta que se molesta en dar:

2. En el tercer párrafo, Hume insiste en que su sistema de la ética tiene una ventaja sobre los de Clarke y Hutcheson (o así lo interpreto yo). Observa que «todos los amantes de la virtud» deben alegrarse de ver que las distinciones morales se derivan de una fuente tan noble como la simpatía y que revelan la «generosidad y la capacidad de la naturaleza humana». Para Hume está claro con sólo mirar la vida cotidiana que «el sentido moral es un principio inherente al alma humana», un principio que nos afecta poderosamente. Continúa diciendo en el párrafo 3:

Pero este sentido deberá adquirir ciertamente nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios de que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grande y bueno. Quienes reducen el sentido moral a instintos originales de la mente humana pueden defender la causa de la virtud con suficiente autoridad, pero les falta la ventaja que poseen quienes [como el autor del *Tratado*] dan razón de este sentido por una simpatía extensiva a toda la humanidad. De acuerdo con este sistema [el sistema de este libro], no sólo hay que aprobar la virtud, sino también el sentido de la virtud; y no sólo este sentido, sino también los principios de que se deriva. De esta forma, por ningún lado aparece nada que no sea laudable y bueno (7:619).

Este es un texto importante. Hume dice que su ciencia de la naturaleza también muestra que nuestro sentido moral es reflexivamente estable, esto es, que cuando entendemos el fundamento de nuestro sentido moral —cómo está conectado con la simpatía y con las inclinaciones de nuestra naturaleza, y con el resto de ella—, confirmamos que se deriva de una fuente noble y generosa. Esta autocomprensión arraiga más sólidamente nuestro sentido moral y nos revela la felicidad y la dignidad de la virtud (7:620). Hume afirma que ésta es una ventaja de su sistema sobre los de Clarke y Hutcheson, pues en éstos permanece opaca la adecuación de las cosas o el sentido de la moral, que no tienen ninguna conexión inteligible con los afectos y deseos humanos. Hume piensa que ha expuesto —como un anatomista de la naturaleza humana— todos los

\* En el original aparece erróneamente «sección 7». (N. del t.)

hechos necesarios para convencernos de que deberíamos estar felices con nuestra naturaleza y aceptarla tal cual es. Todo esto forma parte de lo que he llamado su fideísmo de la naturaleza.

Aquí debemos anotar un rasgo notable del fideísmo de Hume. De entrada podríamos suponer que el sentido moral debe sin duda confirmarse a sí mismo y ser reflexivamente estable. ¿Qué otro criterio sino él mismo tiene ese sentido que contraponer a sus propios juicios? Pero de inmediato se abandona este pensamiento tan pronto como recordamos a esos posteriores anatomistas de la naturaleza humana y su psicología moral —Marx, Nietzsche, Freud y Pareto (por mencionar algunos)—, cuyas visiones pueden socavar y hacer poner en duda nuestros sentimientos morales comunes. En verdad, estas visiones incisivas no eran infrecuentes en tiempos de Hume, como nos recuerdan los casos de Hobbes, Mandeville y La Rochefoucauld. Hume fue el único entre los grandes moralistas que estaba feliz y contento con lo que él era. No hay alisbo en él de lamentación, de sentido de pérdida, ni rastro alguno de angustia y autocompasión románticas. No se queja del mundo, mundo que para él es, tanto mejor, un mundo sin el Dios de la religión.

#### APÉNDICE: HUME RENIEGA DEL *TRATADO*

El *Tratado* se publicó anónimamente y Hume nunca lo reconoció públicamente como suyo en toda su vida, aunque lo reconoció a título póstumo tanto en la *Autobiografía* como en la Advertencia a la primera edición póstuma de los *Essays and Treatises de 1777*. En esa Advertencia también reniega del *Tratado*. Allí dice:

La mayoría de los principios y razonamientos contenidos en este volumen se publicaron en una obra en tres volúmenes titulada *Tratado de la naturaleza humana*, una obra que el autor había proyectado antes de abandonar el instituto y que escribió y publicó no mucho después. Pero no donar una obra lograda, fue consciente de su error al mandarla a imprimir demasiado pronto y la reñizo completamente de nuevo en las siguientes piezas, donde se han corregido —espera— algunas negligencias de razonamiento y sobre todo de estilo que padecía la primera obra. Con todo, diversos escritores, que han honrado la filosofía del autor con sus respuestas, se han cuidado de dirigir todas sus moliciones contra aquel trabajo juvenil, que el autor nunca reconoció, e imaginando ventajas sobre él fingieron triunfar en todas ellas: una práctica harto contraria a todas las reglas de la franqueza y la honradez, y una instancia firme de esos artificios polémicos que el celo fanático se cree autorizado a emplear. Por consiguiente, el autor desea que las siguientes piezas sean consideradas como la única expresión de sus sentimientos y principios filosóficos.

¿A qué se refiere Hume con «algunas negligencias de razonamiento»? Me atrevo a conjeturar que dos de ellas están conectadas con la concepción de la simpatía. Es de notar que en la *Investigación sobre los principios de la moral*, el papel de la simpatía es asumido por lo que Hume llama el principio de la humanidad. Hay una instructiva nota a pie de página donde explica por qué hace eso. Allí dice lo siguiente:

LEIBNIZ

Es inútil llevar nuestras investigaciones hasta el extremo de preguntar por qué tenemos humanidad o un sentimiento de hermandad para con los otros. Basta con que esto se experimente como un principio de la naturaleza humana. Tenemos que detenernos en algún sitio en nuestro examen de las causas; y en toda ciencia existen algunos principios generales más allá de los cuales no podemos esperar encontrar un principio más general. A ningún hombre le resultan completamente indiferentes la felicidad y la miseria de los demás. La primera tiene una tendencia natural a proporcionar placer; la segunda, dolor. Esto es algo que todo el mundo puede encontrar dentro de sí mismo. No es probable que estos principios puedan resolverse en principios más simples y universales. [...] Pero si fuera posible, no pertenece al tema presente (E:2:19-220n.).

Quizá Hume pensó que en el *Tratado* había llevado demasiado lejos su concepción de la simpatía. También puede haberse percatado de que lo que estaba explicando era el sentimiento transmitido, que no era lo que él quería; y que, tal como la presentó, su concepción se basaba en una idea dudosa del yo, que terminó por considerar equivocada. Si ésta era su posición, no andaba descaminado al pensar que el principio de humanidad era superior. No obstante, es triste verle renegar del *Tratado* cuando contiene tantas partes maravillosas que no han sido superadas ni igualadas en ninguna otra parte de su obra.