

JUSTICIA Y BUENAS MANERAS (*POLITENESS*): DOS ARTIFICIOS NECESARIOS PARA UNA SOCIEDAD FLORECIENTE

Ángela Calvo de Saavedra
Profesora Emérita, Facultad de Filosofía, Pontificia
Universidad Javeriana, Bogotá
acalvo@javeriana.edu.co

Abstract: Hume's theory of justice has been criticized for its narrow focus on the stability of external goods, securing private property. In Hume's defense two strategies has been typically adopted: the first one, aims to show how his understanding of justice in the *Treatise* improved in later works, where justice includes references to fairness and rights. The second, seeks to explain the thin role of justice within Hume's robust and pluralistic catalogue of virtues, as stemming from his belief about the importance of a proper balance and mixture of virtues in a perfect character as well as in a flourishing society. My purpose is to explore a third path, the artifice or politeness, designed as complementary to the rules of justice. Its effects are related with the moral demand of mutual recognition.

Keywords: David Hume, politeness, justice, recognition, artifices

Resumen: La teoría de la justicia propuesta por David Hume ha sido criticada especialmente por su limitado espectro, por centrarse en la estabilidad de los bienes externos asegurando así la propiedad privada. En defensa de Hume, se han adoptado típicamente dos estrategias: la

primera consiste en mostrar que su teoría se amplía en obras posteriores al *Tratado*, para incluir referencias a la equidad y a los derechos. La segunda explica el estrecho rol de la justicia en el marco de su robusto y pluralista catálogo de virtudes que conformarían un perfecto carácter, así como una sociedad floreciente. Me propongo explorar una tercera vía, el artificio de las buenas maneras (*politeness*) como complementario a las reglas de justicia, cuyos efectos están relacionados con la demanda moral de reconocimiento recíproco.

Palabras clave: David Hume, *politeness*, justicia, reconocimiento, artificios

La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión

David Hume (TNH, 3.2.2.19, SB 484, FD 652)¹

¹ Cito el *Tratado* por la edición en español preparada y traducida por Félix Duque (1988). Incluyo la forma canónica de citación de Hume: T, seguido del número del libro, parte, sección y párrafo, de acuerdo con la edición en inglés preparada por David Fate Norton y Mary J. Norton (2000), seguido por el número de página de la edición clásica de L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (1978).

I. Introducción

La teoría de la justicia propuesta por David Hume ha sido criticada por estar restringida a garantizar la estabilidad de los bienes externos en una sociedad, a establecer reglas que conviertan la posesión en propiedad privada. Incluso los humeanos piensan que deja de lado dimensiones esenciales de esta virtud tal como se concibe tanto en la filosofía moral y política como en la vida cotidiana. La justicia está usualmente asociada con la equidad, con la imparcial distribución de bienes y derechos que reduzca la desigualdad de la lotería natural, así como con el igual respeto por la dignidad de todos y cada uno de los miembros de la sociedad.

Esta crítica se hace especialmente fuerte en la cultura política de corte liberal. En el corazón de esta tradición se encuentra “una doble intuición acerca de los seres humanos: “que todos, solo por ser humanos, tienen igual dignidad y valor, sin importar dónde están ubicados en la sociedad y, que la fuente primaria de este valor es un poder interno de decisión moral, poder que consiste en la habilidad para planear una vida acorde con la evaluación propia de fines” (Nussbaum, 1999, 57. Mi traducción). La afirmación de la igual dignidad de las personas, con independencia de su religión, etnia, clase social, sexo u opción de género, hace legítimas sus reclamaciones relativas a cierto tipo de trato en la sociedad política, que respete y promueva ante todo la autonomía, desnaturalizando cualquier tipo de jerarquía. John Rawls, sostiene que “la justicia es la virtud fundamental de las instituciones políticas” (Rawls, 1971, 3). El liberalismo político de Rawls se ha convertido en perspectiva dominante en occidente, convirtiendo el tratamiento equitativo a todos los miembros de la sociedad en único criterio normativo para evaluar las instituciones y prácticas sociales.

La posición privilegiada de la justicia en la filosofía política contemporánea es un giro eminentemente moderno —su origen es Kant— que tiende a opacar la importancia de la pregunta moral central planteada por Aristóteles acerca de la mejor forma de vivir, así como su criterio normativo para la sociedad, la *eudaimonia*, la autorrealización o el florecimiento humano de los ciudadanos. Este olvido ha sido cuestionado desde posturas *neo-aristotélicas*, por las teorías feministas y por la teoría del reconocimiento. Un punto de contacto entre las distintas críticas es su afirmación de que el énfasis puesto en las relaciones humanas basadas en el respeto a la igual dignidad de las personas —en los principios de justicia— descuida la importancia de la solidaridad, de la pregunta por el bien común. La solidaridad, condición prepolítica de una sociedad estable, significa tanto la preocupación emocional por otros seres humanos —la simpatía extensiva de Hume— como el aprecio de sus rasgos de carácter para el bien público. Entender el punto de vista moral como referido “principalmente a las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí” (Honneth, 2010, 15), permite hacer una mejor lectura de las demandas sociales actuales, orientadas más a la contención de la exclusión y el menosprecio que a la distribución equitativa de bienes.

Como afirma Jürgen Habermas, en su análisis de las objeciones de Hegel a Kant, “Morales [son] todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas”, que solo construimos identidad como miembros de un mundo de la vida compartido, en el cual nuestra individualidad depende de la aprobación de otros en el teatro del mundo. “Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individúan por vía de

socialización, han de cumplir siempre dos tareas *a la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios corresponden los principios de justicia y solidaridad” (Habermas, 1991, 105-108).

En el contexto del debate contemporáneo esbozado, que establece dos demandas morales diferentes e igualmente importantes para lograr una sociedad estable y floreciente, considero valioso retomar la interlocución con Hume, para quien “la justicia no es esa virtud imperialista” a la que estamos acostumbrados, pues “no comprende toda la excelencia moral” (Baier, 1994, 221). Hume no provee una teoría de la justicia social que proteja a los más vulnerables en el sentido contemporáneo liberal de reducir la inequidad.

Dentro del amplio catálogo de virtudes que configuran la excelencia moral para Hume, exploraré una en particular: la *politeness*. La tesis que propongo es que opera como artificio complementario a las reglas de justicia, idóneo para la configuración y el desarrollo de una sociedad floreciente por ser un artificio que responde especialmente a la demanda moral de reconocimiento recíproco. En un primer paso, explico el sentido y la necesidad del artificio en la moral, para pasar a la historia conjetural propuesta por Hume como origen del sentido de justicia como convención y virtud, ejemplo paradigmático de la estructura de los artificios o convenciones humanos. A continuación, mostraré que esta estructura opera en las reglas de la *politeness*, para reconstruir la caracterización humeana de esta virtud y de sus efectos en la vida personal y social. Concluiré con una

reflexión acerca de la conexión de las reglas de las buenas maneras con la demanda moral de reconocimiento.

2. “Una especie inventiva”

En el *Tratado*, sección 3.2.1, dedicada a explicar las virtudes artificiales, Hume indaga por el motivo de los actos de justicia. Después de descartar varios posibles motivos naturales, concluye con la afirmación que he usado de epígrafe, en la cual sostiene el carácter artificial de la justicia, precisando que no significa que sea arbitraria, sino que no surge de principios originarios de la mente. Pocas páginas atrás, al término de su discusión acerca del origen de la virtud, en la cual concluye que esta no surge de la razón sino del sentimiento, Hume plantea el problema de si los principios operatorios tras las distinciones morales entre vicio y virtud son naturales o no. Para responder, distingue tres sentidos de la palabra “naturaleza”: lo “opuesto a los milagros”; aquello que se opone a “raro y poco habitual” y, “lo contrario a artificial”.² El último es el significado relevante pues da cuenta de su concepción de la naturaleza humana como inventiva, apta para construir mediante “el pensamiento y la reflexión” colectivos artificios que resultan necesarios para la vida en común y que terminan, por obra de la costumbre, haciendo habitual el comportamiento acorde con sus reglas generales, que se constituyen en obligaciones. En la *Investigación sobre los principios de la moral* vuelve sobre el punto y reitera la ambigüedad e

² En carta a Hutcheson acerca de los comentarios que este hiciera al libro 3 del *Tratado*, Hume responde: “No puedo estar de acuerdo con su sentido de *natural*. Está fundado en causas finales, lo cual es una consideración que me parece bastante incierta y poco filosófica” (HL 13, 33 Mi traducción). El punto de Hume es que la visión teleológica de la naturaleza humana resulta inaceptable para una ciencia basada en la experiencia.

imprecisión de la palabra *natural* para mostrar que si se acepta que “el egoísmo y la benevolencia”, así como “la razón y la capacidad de planear un futuro” son naturales, lo mismo se puede decir de “la justicia, el orden, la fidelidad, la propiedad y la sociedad” puesto que “en un animal tan sagaz, lo que brota necesariamente del ejercicio de sus facultades intelectuales puede justamente ser considerado natural” (EPM 200, App. 3, 9, SB307).

Si bien la idea de que la sociedad es un constructo artificial se puede rastrear en Hobbes, Locke y Puffendorf, la originalidad de Hume radica: “primero, en su pretensión acerca de lo que inventamos colectivamente (...); segundo, en los detalles con los que explica cómo lo inventamos; tercero, en la relación de estos derechos y obligaciones con el resto de la moral” (Baier, 2010, 123. Mi traducción). Sobre el primer punto, para los contractualistas el gran artificio es el contrato; según Hume, previo a él es preciso establecer ciertas convenciones, las reglas de la justicia, que denomina “naturales”: “*la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento y la del cumplimiento de las promesas*” (T, 704, 3.2.6.1, SB 526). Más adelante, será necesaria la creación de un nuevo artificio, el gobierno, puesto que nos resulta difícil cumplir estrictamente y en todas las situaciones las reglas establecidas, por la proclividad a “preferir lo contiguo a lo remoto” y a priorizar los intereses particulares sobre los públicos. La obediencia a la ley en un gobierno libre se torna deber. “Hume generaliza el constructivismo o creacionismo moral secular de Hobbes para incluir toda la variedad de nuestras obligaciones estrictas y los derechos correlativos”. Todos los artificios son “productos culturales inventados para resolver el problema social causado por la oposición de pasiones humanas” (Baier, 2010, 129-130 Mi traducción).

Hume explica el origen del artificio en general como una invención diseñada para la solución a un problema surgido de las debilidades de la naturaleza humana y sus pasiones, de las dificultades que presenta la situación en que vivimos o, de la conjunción de circunstancias internas y externas. El mecanismo idóneo es una modulación o autorregulación de las pasiones que se perciben como inconvenientes para la vida social, sin la pretensión fútil de suprimirlas; se trata de darles una nueva dirección que se avizora como útil y/o agradable, a partir de la reflexión compartida. El resultado es un esquema cooperativo de orientación de la acción futura —una convención— a partir de la cual surgen obligaciones mutuas, derechos y deberes. En su original teoría de las pasiones, Hume enfatiza en que estas “son formadas” y “están penetradas” por la convención, de manera que remiten necesariamente a la intersubjetividad, al mundo social (Phillipson, 2011, 45 Mi traducción).

3. La génesis y el carácter de la convención

El papel determinante de la convención en la configuración del carácter y de la vida en común, exige analizar su estructura a partir del caso paradigmático de la justicia. Para explicar la secuencia que origina las reglas de justicia en el *Tratado*, Hume utiliza el género de la historia conjetural (T, 3.3.2) narrativa que omite en la *Investigación* (Baier, 2010, 80, 256). El concepto es creado por Dugald Stewart a finales del siglo XVIII para referirse a un tipo de historiografía teórica o especulativa, que puede prescindir de la evidencia documental y pretende reconstruir en clave de progreso el origen de prácticas e instituciones sociales, basándose en la ciencia de la naturaleza humana.

El problema que buscan remediar las reglas de justicia es “*el egoísmo (selfishness) y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos*”. Con esta proposición “cierta” Hume explica el origen de la justicia (T, 666, 3.2.2.18, SB 495), mostrando que no es un instinto originario universal. Por el contrario, surge solo en condiciones específicas y en un momento particular de la evolución de la especie, bajo lo que Rawls denomina “las circunstancias de la justicia”, idea que considera valiosa y realista por cuanto, si bien admite nuestro interés y avidez por la propiedad, no suscribe el egoísmo psicológico. De hecho, nos preocupamos por los seres cercanos —familia y amigos— en virtud de la simpatía, pero este interés generoso por un determinado círculo de congéneres, es insuficiente cuando la sociedad se amplía y se complejiza (Rawls, 2010, 59), de manera que es preciso redirigirlo, darle una vía de satisfacción oblicua. Para destacar la utilidad como motivo del artificio de la justicia, en la *Investigación*, Hume imagina cuatro escenarios alternativos en los cuales esta nunca hubiese sido inventada: 1) un entorno natural abundante, apto para satisfacer plenamente los deseos humanos; 2) una benevolencia extensiva o humanidad innatas; 3) una situación de escasez dramática de bienes; y 4) una sociedad de rufianes, ajena a toda ley. En cualquiera de ellas la justicia sería inútil, de manera que “las reglas de la equidad o justicia dependen enteramente del estado y condición particulares en que los hombres están situados, y deben su origen y existencia a la utilidad que la sociedad obtiene de su estricta y regular observancia” (EPM, 53, 3.12, SB 188).³

³ Cito la *Investigación sobre los principios de la moral* por la edición en español preparada y traducida por Carlos Mellizo (1993), seguido de la forma canónica de citación de Hume: EPM, número de sección, parte

Identificado el problema, Hume describe el camino hacia su solución. Por la conjunción particularmente desafortunada entre necesidades y debilidad natural propia de la especie humana, los individuos pronto advierten la imposibilidad de sobrevivir aislados y descubren la importancia del apoyo de sus semejantes para ganar fuerza adaptativa, habilidad y seguridad. Al experimentar el alivio que representa la división del trabajo y, en virtud del natural apetito sexual, descubren que la asociación es ventajosa para la satisfacción de los intereses particulares. La evolución que va desde la conformación de familias, en las cuales se crean vínculos de afecto, pasando por clanes y tribus, hasta la configuración de las primeras sociedades, parece haber sido natural y sin mayores problemas (T, 654, 3.2.2.5, SB 486), dado que gradualmente van creando “una nueva afición por la compañía y la conversación” (T, 658, 3.2.2.9, SB 489).

A pesar de las ventajas advertidas, la exigencia de conformar la sociedad más amplia se ve turbada por condiciones internas —el egoísmo que se opone a la benevolencia hacia los cercanos—. Esta contrariedad de pasiones se manifestará inevitablemente al enfrentar una circunstancia externa, la inestabilidad de las posesiones, amenazadas por la avidez de los extraños. Así, la parcialidad de intereses, puede desencadenar conflictos.

En este punto surge el artificio como remedio: ayudados por “el juicio y el entendimiento”, los hombres crean una “convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad”, que convierta los bienes de cada uno en

cuando la hay y párrafo, según la edición en inglés preparada por Tom L. Beauchamp (1988), acompañado por el número de página correspondiente a la edición clásica de L.A. Selby-Bigge y P.H. Nidditch (1978).

propiedad. Este es el paso decisivo en el origen de la justicia y consiste en la redirección del interés egoísta:

Esta convención no tiene la naturaleza de una *promesa* (...) La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente ese sentimiento, que los induce a regular su conducta mediante ciertas reglas (...) Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tiene referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte (...) [surge] gradualmente y va adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés se ha tornado común en todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la expectativa que tenemos de que esto se cumpla se funda nuestra moderación y abstinencia. (T; 659-660, 3.2.2.II, SB 490).⁴

En el párrafo anterior se encuentra la estructura básica de cualquier artificio o convención diseñada para coordinar acciones entre los miembros de una sociedad. En ella se destacan varios elementos relevantes, cuya articulación

⁴ He introducido algunas modificaciones a la traducción de Félix Duque de este pasaje, para ajustarlo mejor al sentido del original en inglés.

ilustra Hume con el ejemplo de dos hombres que impulsan un bote de remos: 1) la convención es un acuerdo, pero no mediado por una promesa explícita ni por un contrato. La promesa es un tipo de intercambio “interesado” entre personas, constituida por “una cierta fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción (...) Cuando alguien dice que *promete una cosa*, expresa de hecho la resolución de cumplirla” (T, 699, 3.2.5.10, SB 522) y si no lo hace, perderá toda confianza; 2) la convención versa sobre una regla que satisfaga un interés sentido como común – llegar a la otra orilla–, que logra una mejor satisfacción indirecta de los intereses individuales: “sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria, que es infinitamente peor” (T, 668, 3.2.2.22, SB 497); 3) ese interés es comunicado –no necesariamente de forma verbal– y, a partir del conocimiento compartido, se diseña una regla de conducta útil y pragmática, “simple y obvia” (T, 662, 3.2.2.13, SB 493) que deben cumplir los implicados si quieren alcanzar su objetivo; la utilidad de la justicia es pública, no individual; 4) la clave de este mecanismo de coordinación de acción es la reciprocidad, la expectativa y la confianza en que el otro se comportará de conformidad con la regla, de modo que se trata de un imperativo condicional. Los artificios humeanos “amplían las áreas en las que la confianza en otros no es un riesgo tonto o innecesario (Baier, 1994, 78 Mi traducción); 5) las convenciones surgen de manera gradual (por ejemplo, el lenguaje o la moneda) y van tomando fuerza por hábito, por la reiterada experiencia de los desventajas de incumplir las reglas generales; en el esquema de Hume, la convención es dinámica y siempre revisable porque “sus reglas deben reflejar el interés público de comunidades particulares” (Taylor, J., 2015, 178); 6) no se menciona castigo o penalidad por la transgresión de la regla pero, en la

Investigación, Hume afirma que, una vez creadas las reglas, su violación es “una fuente importante de esa censura universal que acompaña a toda injusticia o iniquidad” (EPM 203, App. 3, II, SB 310) y, la preocupación que todos sentimos por nuestra reputación nos inclina a obrar de manera que evitemos la desaprobación social por nuestra conducta.⁵

La convención de las reglas de justicia es la primera (sin ella la sociedad se desmoronaría) y la más compleja de una serie de artificios que en la evolución de la especie las distintas comunidades han visto como necesarios; Hume, en el *Tratado*, estudia específicamente tres: la justicia, el gobierno, la castidad y modestia femeninas. De alguna manera, la sucesión de invenciones se explica por el gradual progreso moral que nos ha conducido de la barbarie a la civilización.

Para explicar esta “genealogía” y el tercer aspecto original de la convención según Hume, Baier propone la “natural familia humana, como realidad sociobiológica”, como metáfora fundante (*root metaphor*) que “inspira su genealogía de los artificios sociales, su historia natural de la cooperación humana. Debemos ver los artificios como una secuencia de miembros continua a través de generaciones, en la cual el nacimiento de cada uno depende de los anteriores” (Baier, 2010, 147). Este punto es decisivo para comprender el origen de las reglas de las buenas maneras (*politeness*), puesto que si la justicia está a la base de la estabilidad de la sociedad, no es suficiente para su florecimiento.

⁵ Para la reconstrucción de la estructura de la convención, me he basado en las propuestas por Baier (1994, 230ss) y por Rawls (2000, 60-61), introduciendo algunas modificaciones.

La imagen genealógica permite comprender la relación entre las virtudes naturales y las artificiales, distinción que desaparece después del *Tratado* en sentido literal, pero se conserva en espíritu en la diferencia entre virtudes sociales como la benevolencia y la humanidad (*humanity*) “que ejercen su influencia inmediatamente, por una tendencia o instinto directo (...) tienen a la vista un único objeto individual y se limitan a perseguir la felicidad de la persona amada y estimada” y virtudes sociales como la justicia y la fidelidad, “cuyo carácter beneficioso surge solamente de la observancia de la regla general”, no de cada acto singular sino del seguimiento de la convención por la mayoría. Teniendo ambas por meta la felicidad y la prosperidad del género humano, las primeras operan como una “pared”, construida por múltiples manos, en la cual cada ladrillo independiente es significativo para la obra; en contraste, las segundas funcionan como una “bóveda”, en la cual la construcción se sostiene solamente por el trabajo conjunto de sus partes, por un sistema cooperativo (EPM, 195-197, App. 3, 2-5, SB 303-305).

En términos genealógicos, los artificios no son creados de la nada, surgen a partir del trasfondo de formas preconventionales de confianza, cooperación y afecto, derivadas de los principios de la naturaleza humana; los ancestros de los vínculos sociales que crea la convención son los lazos que surgen de la simpatía con nuestro círculo cercano (Baier, 2010, 770-771).

4. De la convención a la virtud

Mediante la convención Hume explica el origen de la “obligación *natural*”, la que surge del interés, pero tiene que dar cuenta de la “obligación moral”, de los motivos que nos

determinan a aprobar la justicia y censurar la injusticia. El interés común es suficiente para que se cumplan las reglas de justicia en comunidades pequeñas, pero en sociedades grandes “este interés pasa a ser remoto” y es difícil percibir los efectos negativos de las transgresiones en la estabilidad social. Sin embargo, como en otras ocasiones, la naturaleza nos salva, pues “no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás” y, por obra de la simpatía, “participamos del malestar del afectado” por la injusticia, por lejana que sea la acción de nuestro interés personal. Dado que llamamos vicio a aquello que causa desagrado y virtud a lo que resulta placentero, por extensión procuramos aplicar la evaluación que hacemos del carácter de los demás a nuestro propio obrar. “*De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esta virtud*” (T, 499, 3.2.2.24, SB 499).

Hume entiende este paso a la aprobación moral como un “progreso de los sentimientos” que, siendo “*natural* y necesario” (T, 671, 3.2.2.25, SB 500; EPM 58, 3.21, SB 192), pues estamos determinados a hacer distinciones morales, como lo evidencia el uso del lenguaje moral, es fomentado por la estrategia de los políticos, por la educación y por la costumbre. Pero, “lo que más contribuye a incrementar la consistencia de estos sentimientos es el interés que tenemos por nuestra propia reputación”, tan íntimamente conectada con el respeto a lo ajeno, que exige la observancia estricta de las reglas de justicia (T, 671-673, 3.2.2.25-27, SB 500-501).

Cuando los artificios son aprobados como virtudes en el ámbito público, como lo expresa con estupenda precisión Rachel Cohon, se tornan “prótesis convencionales y emocionales que remedian nuestros defectos naturales” (Cohon, 2008, 233 Mi traducción) y coordinan las

interacciones sociales. Veamos cómo sucede. A partir de la invención de una convención, la simpatía con los beneficios y daños para otros, evoca la aprobación moral de las reglas; este sentimiento crece por obra de la educación y el discurso político que asocian el comportamiento con orgullo o vergüenza; quienes consideran atractivos los efectos acumulativos de la conducta regulada la aprueban sinceramente y guían su actuar por las reglas generales; los demás los secundan por costumbre (Cohon, 2015, 228). En el centro de este esquema está la idea de que la utilidad social real de un artificio depende de la aprobación moral de los individuos, motivación necesaria para observar las reglas. Para convertirse en virtudes, los artificios tienen que producir “rasgos de carácter genuinos”, “cualidades mentales socialmente fabricadas. No solamente se fabrican las reglas que gobiernan nuestro comportamiento (...); los rasgos de carácter mismos (en el caso de la justicia, la honestidad) son también socialmente construidos” (Cohon, 2008, 233 Mi traducción).

El trabajo reconstructivo sobre el origen de la justicia, en el cual se diferencian dos momentos, la invención de la convención y su aprobación moral como virtud, servirá como esquema de contraste para entender las reglas de las buenas maneras o de la *politeness* como artificio complementario a las reglas de justicia y una virtud indispensable en la configuración de una sociedad moderna y plural floreciente.

5. La *politeness*: artificio propio de la sociedad comercial moderna

Aunque Hume no incluye las reglas de las buenas maneras (*good-breeding*) o *politeness* entre las virtudes artificiales en el *Tratado*, sí las caracteriza de modo explícito como un artificio, análogo a las reglas de justicia. Las introduce en su

examen de las virtudes naturales. Para este momento, ya ha explicado su sistema sentimentalista de moral, fundado en la simpatía y su corrección mediante la adopción de puntos de vista generales. Así mismo, ha establecido el cuádruple criterio de aprobación moral: “Toda cualidad mental es denominada *virtuosa* cuando su mera contemplación causa placer, y toda cualidad que ocasiona dolor es considerada *viciosa*. Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas. En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando este es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee” (T, 783-784, 3.3.1.30, SB 591). Con este cuádruple criterio organiza el amplio catálogo de virtudes en la *Investigación*, con la salvedad de que hay virtudes cuyo mérito deriva de más de una fuente.

La sección 3.3.2, “De la grandeza de alma” (*greatness of mind*) se ocupa de “ilustrar” su sistema moral al aplicarlo a las pasiones indirectas de *orgullo* (*pride*) y *humildad* (*humility*), considerando “el vicio o virtud que hay en su exceso o justa proporción”. Es importante resaltar que Hume, en contra de la moral cristiana que predica la humildad, defiende el orgullo como una pasión valiosa, motivo de aprobación siempre y cuando sea adecuado (*due pride*). Observa que mientras el orgullo excesivo, la vanagloria y la presunción son, por lo general, censurados como odiosos en el espacio social, en él se aprecia la modestia o “justo sentido de nuestros defectos” como virtuosa. El criterio moral que opera es el “inmediato agrado o desagrado que una cualidad produce en los demás”, sin que entre en juego ninguna consideración de utilidad pública (T, 785, 3.3.2.1, SB 592).

Hume explica la desaprobación del orgullo desmedido, por la operación de dos principios de la naturaleza humana,

la simpatía y la comparación, que mueven al espectador en direcciones opuestas: la simpatía habilita la comunicación de opiniones y afecciones entre las mentes y nos hace sensibles a la felicidad o miseria de otros, siendo el origen del punto de vista moral; la comparación, nos hace valorar los caracteres no en sí mismos sino en relación con nosotros. Así, el orgullo sentido es una pasión placentera que los espectadores pueden compartir por contagio simpatético; empero, dada la tendencia común en las personas a sobrevalorarse, causa desagrado y desazón la contemplación de la vanidad del otro que, por comparación, hiere la propia.

No obstante, Hume es enfático en afirmar que “un conveniente grado de orgullo (*due pride*)” es útil y agradable para el agente, de manera que es virtuoso. Es útil porque “nos hace conocer nuestro propio valor y nos da confianza en todos nuestros proyectos y empresas (...) En todo momento es necesario conocer nuestra propia fuerza”; además “es siempre agradable para nosotros”, mientras que la modestia puede ser desagradable. En consecuencia, “la autosatisfacción y vanidad pueden ser no solo admisibles, sino aún necesarias en un carácter” (T, 790-791), 3.3.2, 8-10, SB 596-597). El orgullo, cuando es aprobado y validado por otros –en un esquema de reconocimiento recíproco– proporciona al agente autoestima, autorrespeto y autoconfianza, “autorrelaciones prácticas” o “actitudes positivas que el individuo puede adoptar hacia sí mismo”, sin las cuales la autorrealización y la dignidad son impensables (ver: Honneth, 2010, 25-30).

En la *Investigación*, las virtudes relativas al orgullo y la humildad o grandeza de alma, son catalogadas entre aquellas inmediatamente agradables al poseedor (Sección 7) y caracterizadas como un conjunto de rasgos de carácter que expresan la “satisfacción” y la “alegría” del poseedor, espíritu

que se “contagia” por simpatía entre los espectadores, procurándole así “amistad y consideración (...) Como no podemos dejar de amar aquello que nos agrada, surge una actitud benevolente hacia la persona que comunica tanta satisfacción”. La persona con ese temperamento “es un espectáculo más estimulante” en la vida social que el “melancólico” o “sombrio” (EPM, 127-129, 7.1-3, SB 250-251).

El orgullo adecuado y los rasgos de carácter concomitantes —la grandeza de alma— resulta agradable al poseedor y, por simpatía, al espectador; es una de las virtudes que Hume más aprecia y que juzga merecerá la alabanza general: “¿Quién no queda impresionado ante un ejemplo de notable grandeza de alma o dignidad de carácter; por el sentimiento sublime; por el desprecio a la esclavitud; por ese noble orgullo (*noble pride*) y ese espíritu que brotan de la virtud consciente?” (EPM, 129, 7.4, SB 252). Como lo ilustra la historia, cierto contento de sí —por talentos, logros y posesiones— merece alabanza, mientras que la carencia de él se considera un vicio: “Nunca excusamos una absoluta falta de espíritu y de dignidad de carácter, o la falta de un propio sentido de lo que a uno se le debe en la sociedad y en el trato en la vida ordinaria. Este vicio constituye lo que con propiedad llamamos *bajeza* (*meanness*)”, en el sentido de humillación, indignidad, autodesprecio (EPM, 131, 7.10, SB 253).

En las dos obras Hume sostiene la importancia del orgullo adecuado como cualidad agradable y útil al agente, decisiva en la configuración del carácter, pero hay diferencias significativas en la última. Jacqueline Taylor, quien en diversos trabajos ha resaltado el progreso de la moral humeana, destaca que, en la *Investigación* el orgullo como virtud se refiere “explícitamente al sentido de dignidad o valor propio de la persona, que surge de un sentido de su

virtud”; advierte la jerarquía moral del orgullo causado por el propio carácter –nobleza, decencia, generosidad– sobre aquel derivado de las posesiones y la riqueza. Se ha modificado también el vicio correspondiente: en el *Tratado* es la humildad o modestia, ahora es la autodegradación, la pérdida de dignidad (*meanness*); además, cambia el prototipo: ya no es la virtud heroica antigua, la valentía, sino el sentimiento de humanidad cultivado en sociedades modernas, en las cuales la justicia y la benevolencia son virtudes arquitectónicas. (Taylor, J., 2015, 149-151).

El cotejo que hace Hume a lo largo de la *Investigación* entre los catálogos de virtudes antiguo y moderno, expresando su preferencia moderada por este último, muestra dos aspectos importantes de su filosofía moral y política: de una parte, su decidido pluralismo, pues aunque el cuádruple criterio de aprobación o censura sea universal en virtud de los principios operatorios comunes de la mente –claramente no defiende el relativismo–, la atribución de mérito en distintas épocas y culturas varía, típicamente gracias a la conversación y el debate en el ámbito público, que refina los puntos de vista generales, al moldear los caracteres. De otra parte, su visión del progreso del género humano de la barbarie hacia la civilización, marcado especialmente por el paso de gobiernos absolutos a gobiernos libres en los cuales prima la ley no el arbitrio de las personas, paso que desencadena el surgimiento de la esfera pública, la industria, las ciencias y las artes, así como el refinamiento paulatino de los caracteres y las relaciones sociales. Es importante subrayar que un propósito crucial del esfuerzo de Hume en pro de la ‘verdadera filosofía’ es lograr que sus ideas redunden en beneficio público, contribuyan a la civilización (ver Calvo de Saavedra, 2012). La pregunta por el progreso personal y social atraviesa los *Ensayos*, apoyados en una amplia revisión de la historia, pero

sus respuestas y evaluaciones son complejas y cautelosas: “usualmente argumenta que nuestras vidas han mejorado, mas no siempre. Tiene poca esperanza en que las intervenciones políticas impulsarán el progreso, aunque no comparte la glorificación del pasado, propia de quienes se resisten a la innovación política. Finalmente, su escepticismo evita predicciones acerca del inevitable declive o progreso” (Watkins, 2019, 7 Mi traducción).

El análisis del orgullo permite concluir que este, no regulado, es la circunstancia interna que da origen a la *politeness*, por generar un problema en la vida social: “Esa impertinente y casi universal propensión humana a la sobrevaloración, nos ha dado tal perjuicio contra la propia alabanza (*self-applause*) que, siempre que vemos a un hombre hablar bien de sí mismo, nos inclinamos a condenarlo, por una regla general” (T, 791-792 3.3.2.10, SB 597-598).

Hume no menciona explícitamente en el *Tratado* cuál es la circunstancia externa en el que la vanagloria y la presunción resultan problemáticas. Sin embargo, en los *Ensayos* y en la *Investigación* hace referencia recurrente a la sociedad comercial moderna, en la cual las interacciones con personas de diferente rango, sexo y cultura son cada vez más frecuentes y exigentes. Una característica central del paso del medioevo al mundo moderno es la transformación gradual del comportamiento: se agudiza la observación de uno mismo y de quienes nos rodean, al sentir la creciente presión social de las nuevas circunstancias de interacción. Al mismo tiempo, “va haciéndose más estricto el código de reglas de comportamiento y también va haciéndose mayor la consideración que cada uno espera que los demás le tributen (...) Cada vez es más rígido el mandato social de no herir a los demás (...) Pero lo que es inconfundible es el cambio en

el tono general, el aumento de la sensibilidad, la profundización de la observación humana y la mayor comprensión de los puntos de vista del otro” (Elias, N., 1997, 124-125).

En el ensayo “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias”⁶, Hume, con cautela, juzga que los tiempos modernos son superiores en cuanto a *politeness*. “Me atreveré incluso a afirmar que no había entre los antiguos mucha delicadeza en la crianza, ni existían en gran medida la deferencia y el respeto educados (*polite*) hacia las personas con las que conversamos, que la cortesía (*civility*) nos obliga a expresar o a fingir (*counterfit*)” (E, 143, RPAS, 128).

En la paulatina reconfiguración de la sensibilidad y el comportamiento, un acontecimiento decisivo es el surgimiento de la esfera pública, inicialmente en Inglaterra en el siglo XVIII. Significa un cambio en la representación que los ciudadanos se hacen de la existencia social, del acoplamiento de unos con otros, de las expectativas mutuas de comportamiento y los criterios normativos que las fundamentan, es decir, implica una transformación del “imaginario social” (Taylor, Ch. 2005, 23). En la esfera pública se introduce una nueva forma de sociabilidad, propia de la incipiente sociedad civil, modelada por la emergencia de un público lector generalizado que se interesa por el acontecer cotidiano de la ciudad, lo cual demanda espacios de conversación pública, tales como librerías, museos, bibliotecas, cafés, en fin, nudos sociales de conversación que

⁶ Cito los *Ensayos morales, políticos y literarios*, según la edición completa en español, traducida por Carlos Martín Ramírez (Madrid, Trotta, 2011) de la edición en inglés preparada por Eugene Miller (1985). Según la forma canónica de citación de las obras de Hume, incluyo E, la abreviatura para cada ensayo establecida por Norton (1993) y la página correspondiente a la edición en inglés.

contribuyan a la auto-ilustración de personas privadas. En ese contexto se requiere un nuevo artificio que solucione el problema del choque de orgullos:

Por tanto, y de igual modo que establecemos las *leyes de la naturaleza* [de justicia] a fin de asegurar el derecho de propiedad en la sociedad e impedir la oposición entre intereses privados (*self-interest*), establecemos también *las reglas de cortesía* (*rules of good-breeding*) a fin de impedir la oposición del orgullo de los hombres y hacer de la conversación algo agradable e inofensivo” (T, 792, 3.3.2.10, SB 597).

El pasaje citado afirma que se trata de un artificio, de una convención que establece reglas de comportamiento a las que Hume se refiere indistintamente como reglas de buena crianza, de buena educación, de buenas maneras, de cortesía, de decencia o de *politeness*. Son una invención diseñada como solución al problema surgido de la combinación de circunstancias internas y externas, de una pasión no regulada –el orgullo– y las demandas de sociabilidad propias de la sociedad comercial moderna. La solución consiste, en una modulación del orgullo, más concretamente, de su expresión pública: “la buena educación (*good-breeding*) y el recato (*decency*) exigen que evitemos todo signo y expresión que tiendan directamente a manifestar esa pasión”, con independencia de si es debida o no. En cualquier caso, “cierta simulación (*disguise*) se tiene por requisito indispensable, y (...) estamos obligados a presentar un exterior agradable y a aparentar modestia y deferencia mutuas en nuestra conducta y comportamiento” (T, 792, 3.3.2.10, SB 598).

Las reglas de las buenas maneras comparten la estructura de la convención: su origen es una pasión problemática que requiere ser modulada a partir de la

reflexión y el entendimiento colectivos, y da origen a un conjunto en reglas conocidas por todos los participantes en la vida social; al igual que las reglas de justicia, se trata de un acuerdo que no tiene la forma verbal de una promesa; versa sobre un interés común, en este caso, facilitar una conversación agradable en el mundo social; sus efectos benéficos dependen de la observancia general del esquema más que de acciones particulares; están condicionadas por el comportamiento recíproco, basado en la confianza; las reglas se establecen de forma gradual y son revisables; la motivación para cumplirlas no es la amenaza de castigo legal, sino primordialmente la preocupación de las personas por su reputación.

Lo notable de la solución es que la autorregulación del orgullo no es su redirección y mucho menos su supresión, sino su ocultamiento a los ojos del espectador; las buenas maneras “constituyen una práctica de opacidad (...) ya que exigen tanto ocultar la expresión natural como manipular la presentación de algunas pasiones” (Santos, J.S. 2018, 58). El acento en que la *politeness* es disimulo en el trato social, distancia a Hume de Shaftesbury y Addison –quienes la consideran una disposición sociable natural, virtud genuina que nace del corazón– acercándolo a la representación de Mandeville del artificio como hipocresía (Tolonen, 2008). En su primera referencia a la *politeness* en carta a su amigo Michael Ramsay, escrita en 1734 a su llegada a Francia, Hume compara las buenas maneras de los franceses con las de los ingleses y diferencia la “*politeness* real, la suavidad del carácter (*softness of temper*) y una sincera inclinación a agradar (*oblige*) y a ser servicial”, de sus “expresiones”, las “deferencias y ceremonias externas, que la costumbre ha inventado, para suplir los defectos de la *politeness* real o amabilidad (*kindness*) que son ineludibles en el trato con extraños o con quienes nos son indiferentes”. Estas

expresiones han de ser artificios tan bien balanceados que, aunque no pasen por sinceros, su apariencia cree en el otro una “placentera ilusión” (HL, 4, 19-20 Mi traducción).

Para los propósitos del presente texto, lo relevante del argumento de Tolonen es destacar que Hume, desde su primera reflexión sobre la *politeness*, la concibió como un artificio, un principio referido a la apariencia externa, decisivo en la historia conjetural de la emergencia de la sociedad civil. Porque tenemos dos pasiones originales que deben ser cultivadas, moduladas mediante reglas estrictas – la pasión directa de autointerés y la pasión indirecta del orgullo– la justicia y la *politeness* son “dos instituciones morales interrelacionadas” correspondientes (Tolonen, 2008, 29, 34 Mi traducción).

6. La *politeness*: una virtud controversial

Desde su introducción en el siglo XVII, el significado y utilidad social de la *politeness* fue objeto de profundo debate, pues, para sus defensores, era sinónimo de civilidad, tacto o decoro, mientras que, para sus detractores era equivalente a hipocresía y afectación.⁷ El problema de asumirla como virtud esencial de la vida social es que podría implicar una alabanza de la falsedad en el trato o, peor aún, una legitimación de distinciones de clase o de género censurables para las sociedad en su conjunto (Davidson, J., 2004, 46).

Como vimos, los caracteres de la convención así como el motivo de la obligación natural se cumplen en la invención de la *politeness*. El problema surge cuando se trata de su aprobación moral pues, para que un artificio se convierta en

⁷ Un excelente estudio sobre la cultura de la *politeness* en Inglaterra y sus tensiones internas es Klein, L (1994).

virtud, debería producir rasgos de carácter genuinos, sinceros, que generen confianza. Hume, en el *Tratado*, concibe las reglas de las buenas maneras como formalidad de la apariencia externa de modestia y mutua deferencia que todos deben guardar en el trato social:

No creo que nadie con un poco de mundo y de penetración en los sentimientos íntimos de los hombres sostenga que la humildad exigida por la buena educación (*good-breeding*) y el recato (*decency*) deba ser algo más que el mero guardar las formas (*goes beyond the outside*), o que considere como parte integrante de nuestro deber el que seamos absolutamente sinceros en este punto (T 793, 3.3.2.10-II, SB 598).

El énfasis en la sola apariencia agradable de la virtud de la *politeness* parece contradecir el carácter moral del artificio. En el *Tratado*, las reglas de las buenas maneras no parecen implicar ninguna construcción de rasgos de carácter, de modo que son convencionales pero no auténticas “prótesis emocionales”. En este caso, el paralelo con la justicia falla y la contribución de estas reglas a una interacción social saludable es ambigua y quizás más perniciosa que útil pues promueven la inclusión y el reconocimiento recíproco al hacer que las personas se comporten como interlocutores agradables, pero si este logro implica ocultar quiénes somos ¿cómo puede suscitar el orgullo adecuado o la autoestima indispensables para la forja del carácter?

Más grave aún, ¿cómo la opacidad puede convertirse en regla general en las relaciones humanas para un autor como Hume que concibe el carácter como socialmente construido y afirma que si no contamos con la simpatía de otros en el teatro del mundo es imposible sentir orgullo? De la misma

manera que la particular inestabilidad de las posesiones requiere establecer reglas que garanticen relaciones confiables entre propietarios, las relaciones personales en la vida cotidiana requieren confianza mutua. Concebir a las personas como vulnerables a la aprobación o censura de otros torna “especialmente importante regular nuestro orgullo o humildad con respecto a la simpatía que recibimos de otros (...) Todos necesitamos la franca estimación de rasgos de carácter perceptibles, así como de nuestras faltas” (Baier, 2010, 200-201 Mi traducción). En consecuencia, en el paralelo que Hume establece entre justicia y *politeness*, una evaluación sincera de nuestro mérito, que posibilite el refinamiento estético y moral del carácter, debería ser el efecto del invento de las reglas de las buenas maneras.

La paradoja de este planteamiento para entender la complementariedad entre la justicia y la *politeness*, consiste en que si esta última es pura simulación o afectación en relaciones sociales superficiales, su invención no cultiva la sensibilidad ni transforma la vida social. Al no estar su práctica fundada en la aprobación moral, no parece apropiado llamarla virtud. Mi hipótesis es que esta lectura centrada en la apariencia y en el fingimiento ha motivado que los especialistas desestimen su importancia moral y política. La insistencia de Hume en el paralelo y complementariedad entre justicia y *politeness* en la *Investigación* así como las referencias a ella como virtud en varios de los *Ensayos*, constituyen una razón suficiente para sostener que Hume le atribuye a la observancia de las reglas de las buenas maneras una importancia central en la salida de la barbarie hacia la civilización.

7. *Politeness* y civilización

La preocupación que atraviesa los *Ensayos* es la posibilidad del progreso humano así como los alcances y límites de diversos dispositivos diseñados para lograr salir de la barbarie, del imperio de la guerra, la superstición y las facciones, seria amenaza a la estabilidad social. Sin olvidar jamás la lección aprendida a partir de la crisis narrada en forma dramática en la *Conclusión* del Libro I del *Tratado*, a saber, que “si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos” (T, 379, 1.4.7.11, SB 270), conserva un optimismo moderado en el cultivo de nuestra humanidad.

La pregunta por el sentido de la civilización y por la manera de evolucionar hacia ella, sitúa la reflexión sobre la *politeness* en un horizonte más amplio, no simplemente como convención dirigida a regular el orgullo mediante su ocultamiento en los escenarios de interacción cotidiana, sino como mecanismo de refinamiento de la conversación, práctica decisiva en la adopción de puntos de vista generales razonables en estética, moral y política. En obras posteriores al *Tratado*, se percibe cómo Hume convierte el discurso de las buenas maneras propio de la época en un dispositivo crucial de crítica a la cultura del dogmatismo y el fundamentalismo excluyentes y de apertura a una esfera pública tolerante, plural e ilustrada.

A principios del siglo XVIII, el gusto por la moderación y el intercambio *polite* había ganado terreno y popularidad a partir de los ensayos de Addison y Steele, así como de los escenarios en los que se estimulaba su práctica –salones de té, los cafés, *pubs*-. La audiencia era el vulgo, los ciudadanos del común, a quienes se intentaba persuadir de adoptar “códigos de comportamiento útiles y virtuosos”, antídoto de las opiniones caprichosas y de las pasiones violentas,

incentivos idóneos para que “hombres y mujeres aprendiesen a cultivar los placeres de la amistad y refinar su comprensión de la moralidad”. Asumían, como Shaftesbury, que se trataba del cultivo de afectos benevolentes naturales (Phillipson, 2011, 22-23 Mi traducción).

Hume es a la vez abogado y crítico de la *politeness* enraizada en el mundo social inglés, no solo por plantear las reglas de las buenas maneras como artificio, sino porque su pretensión fue llevarla más allá del intercambio cotidiano, y promover la “creación de una nueva cultura política”. A su juicio, era preciso “persuadir a los ciudadanos *polite* de conversar de modo racional sobre política al igual que sobre maneras y sobre historia al igual que sobre política” (Phillipson, 2011, 26-27 Mi traducción).

En la segunda edición de *Ensayos* (1742), Hume incluye dos textos particularmente relevantes para comprender la importancia moral y política de la conversación y, por ende, de la *politeness*: “De escribir ensayos” y “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias”. En “De escribir ensayos”, establece una división entre los miembros de la “parte elegante de la humanidad”, es decir, entre aquellos que ejercitan su mente: “los *eruditos* y los *conversadores*”; los primeros se dedican a operaciones difíciles que requieren gran esfuerzo y soledad, mientras los segundos se interesan por las cuestiones que afectan la vida cotidiana, cuya comprensión requiere de la compañía y del intercambio de pensamientos. Asevera que un gran error de sus contemporáneos ha sido separar los dos mundos, por los efectos perniciosos para ambos: para los conversadores, pues “sin recurrir a veces a la historia, a la poesía, a la política y, al menos a los principios más obvios de la filosofía”, la conversación se reduciría a vano e insulso cotilleo; para los eruditos “el encierro del saber en las universidades y celdas”

lo ha hecho bárbaro, “al ser cultivado por hombres carentes de gusto por la vida o los modales (*manners*) y sin esa libertad y facilidad de pensamiento y de expresión que solo se adquieren mediante la conversación”. El núcleo del texto es la imagen que usa para caracterizar la tarea del filósofo para remediar la situación, la metáfora del embajador: “Me considero una especie de residente o embajador de los dominios del saber en los de la conversación, y consideraré mi constante obligación promover una buena correspondencia entre estos dos Estados (...) Los materiales de este comercio los suministrarán principalmente la conversación y la vida común, su elaboración corresponde únicamente al saber” (E, 459-460, EW 534-535).⁸

Es notable, que las mujeres bien educadas son las reinas del mundo de la conversación, signo de reconocimiento e inclusión. El arte de la conversación determinado por la *politeness*, además de alejarse de lo trivial y ser un escenario de ilustración, se caracteriza porque los participantes se relacionan en términos de igualdad y reciprocidad; todos son considerados interlocutores válidos, libres para opinar, cuestionar, argumentar y disentir. En ese discurrir se forja la opinión pública y se fortalece la cultura política.⁹ Naturalmente, la inclusión no era plena –los actores de la conversación *polite* eran los *gentlemen*– pero lo importante

⁸ La *politeness* no se refiere solamente al comportamiento social, también es una virtud del discurso público y de la escritura. Ver: Hanvelt, M. (2012); Stanek, J. (2009).

⁹ Habermas destaca cómo, desde su surgimiento en la Inglaterra del siglo XVIII, la esfera pública tuvo un potencial emancipador, normativo para orientar la democracia entendida como inclusión del otro diferente. Más que por el contenido de las conversaciones que en ella circularan, fue novedosa por “las formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión, las decisiones por mayoría” que instauró. (Habermas, 1994, 3-4).

es que este no es un rango predeterminado por nacimiento o riqueza sino un dominio intersubjetivo configurado por la práctica del intercambio simpatético de opiniones y sentimientos que cultiva la virtud y refina el juicio moral, al introducir una forma de comunicación libre de partidismo y autoritarismo. Según Hume “las buenas maneras no excluyen el desarrollo de visiones divergentes ni requieren que los conversadores acepten los puntos de vista de sus interlocutores. Lo que demandan las buenas maneras es que se permita hablar a todos libremente y sin temor a ser agredidos por sus puntos de vista” (Hanvelt, 2012, 63, 67 Mi traducción). En el mismo sentido, Taylor subraya el pluralismo moral de Hume así como el carácter dinámico de los discursos sobre el mérito, habilitado por “la comunicación social que es constitutiva de nuestras actitudes morales y proporciona el foro en el que emergen los significados morales”; más aún, la ética humeana, “con su énfasis en el sentimiento de humanidad cultivado que informa la conversación y el debate, describe la evaluación moral como un proceso dinámico de negociación social, en el cual usamos el lenguaje del sentimiento moral para construir, confirmar, rechazar y corregir nuestra idea sobre caracteres ideales, decentes e inmorales” (Taylor, J. 2015, 192 Mi traducción).

En un ensayo posterior, “Del refinamiento en las artes” (1752), Hume vincula el progreso intelectual y moral del género humano con el auge del comercio y el lujo, cuyo efecto es el refinamiento de las costumbres y el trato social. Su tesis se expresa en una fórmula sucinta: “*laboriosidad (industry), conocimientos y humanidad* van unidos formando una cadena indisoluble”. En la secuencia me interesa subrayar el poder civilizador de la conversación y el valor de mantenerla fluida y agradable mediante la *politeness*: primero las artes mecánicas y después las liberales, florecen

cuando las personas trabajan y disfrutan de su actividad laboriosa; este progreso las hace más sociables, pues brinda “recursos de conversación” que las acerca, lo cual modula rápidamente su comportamiento, de modo que “además de las mejoras que reciben del conocimiento y de las artes liberales, no es posible que dejen de experimentar un aumento de su humanidad (*humanity*), gracias al hábito mismo de conversar con otros y contribuir al mutuo placer y entretenimiento” (E, 255, RA, 271).

En “Del auge y progreso de las artes y las ciencias”, Hume indaga por sus causas y establece como primera condición un “gobierno libre” en el que impera la ley, porque “del derecho proviene la seguridad; de la seguridad, la curiosidad, y la curiosidad da origen al conocimiento” (E, 133, RPAS, 118). Esta cadena abre camino al desarrollo de la razón, agilizado cuando existen Estados vecinos independientes, conectados por el comercio, para Hume actividad civilizadora por excelencia. En ese intercambio, la emulación favorece el auge de la *politeness*, del saber y las artes, porque promueve la delicadeza de gusto y el examen reflexivo, crítico de opiniones y obras. Una monarquía civilizada no estimula la libertad de pensamiento en religión, política, metafísica o moral, por ende en ella no florecen típicamente las ciencias. En cambio, es el ambiente propicio para el auge de “las artes de la conversación” entre las cuales “ninguna tan grata como la mutua deferencia o buena educación (*civility*) que nos lleva a ceder nuestra propia inclinación en favor de la de nuestro contertulio y a frenar y esconder la presunción y la arrogancia”.

En este ensayo Hume proporciona elementos nuevos para pensar la *politeness* como virtud: las buenas maneras se educan, pero “para hacer que esa valiosa cualidad se generalice en cualquier pueblo es necesario ayudar a la

natural disposición mediante un motivo general” que –en una sociedad monárquica donde existe una cadena jerárquica de dependencia– es “generar en todos la inclinación a complacer a los superiores” e imitar sus modales civilizados (E, 140, RPAS, 126-127). La ventaja atribuida a la cortesía no es sin reservas, pues la *politeness* moderna “que de manera natural constituye un adorno, se convierte con frecuencia en afectación y empalago (*foppery*), en disimulo y falta de sinceridad” (E, 143, RPAS, 130-131).

A Hume no parece perturbarlo demasiado la crítica al artificio de la *politeness* moderna por “presuntuosa y ridícula”, esgrimida por defensores a ultranza de la naturalidad de los antiguos. En su defensa aduce –a partir del examen de la galantería– que las buenas maneras solo “refinan, pulen y dotan de una gracia y expresión apropiadas” el afecto natural entre los sexos, de manera que no son pose. En un plano más sustantivo, constituyen un avance importante sobre el objetivo básico de la educación y la moral que es “corregir los vicios que nos llevan a infligir serio daño a otros”. El aporte de la *politeness* no es solo modular sentimientos desagradables a los interlocutores en el mundo de la conversación, sino brindar confianza, respeto, apoyo y un trato preferencial a quienes se sienten inferiores, vulnerables y temen el menosprecio por su condición: los ancianos, los extranjeros, los huéspedes y las mujeres. La galantería, como ejemplo de las buenas maneras, es “natural”, “generosa” y compatible con “la sabiduría y la prudencia (E, 143-145, RPAS, 131-133).

La exaltación humeana de la *politeness* como virtud, está conectada con su contribución a reducir las distancias sociales, suavizar la desigualdad, propiciar la sociabilidad y proteger a los débiles; en una palabra, amplía el espectro de la justicia más allá de la regulación de la propiedad. Pensar

el discurso de las buenas maneras desde sus efectos morales y políticos, conectados con su propósito facilitar la conversación, permite superar la interpretación psicológica, centrada en la regulación de la expresión del orgullo. Sin embargo, hay que advertir su lado oscuro, la posibilidad de que contribuya a la perpetuación y legitimación de estructuras de poder espurias que distorsionan los sentimientos morales (Taylor, J., 2015; Santos, J.S., 2016).

A partir del análisis de la *politeness*, es claro que para Hume su carácter de apariencia, de disimulo en la expresión pública de los sentimientos, no es un obstáculo para considerarla una virtud indispensable para la vida social. En primer lugar, porque aunque “Hume registra la teatralidad del comercio social (...) eso no significa para él que la vida social esté basada en la ilusión, la mentira y la adulación”; el énfasis está en una presentación estudiada con miras a agradar en la sociedad, escenario que representa “un espejo permanente de nuestras maneras” (Stanek, 2012, 37 Mi traducción). Sería erróneo interpretarla como mentira malintencionada o hipocresía perversa que causa profundas heridas morales; tampoco es análoga en sus efectos políticos a las *fake news* ni al discurso de la posverdad actuales, que minan la autonomía ciudadana. En segundo lugar, porque Hume, desde su escepticismo mitigado, no puede pretender la transformación de la naturaleza humana en un sentido esencialista, solo su cultivo; su propósito es la transformación del discurso público, hacer más tolerantes y razonables los juicios de los espectadores, precisamente mediante el ejercicio habitual de la conversación regulada:

La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del

carácter o forma de ser. Y aunque no siempre intervenga el *corazón* en estas nociones generales, ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven a todos nuestros propósitos en la vida común, sea en el púlpito, en el teatro o en las escuelas (T, 799, 3.3.3.2, SB 603; EPM, 101-102, 5.42, SB 229).

En el último apartado abordaré, a partir de la relevancia más sistemática que adquiere la virtud de la *politeness* en la *Investigación*, su mérito en términos de propiciar el reconocimiento recíproco entre los ciudadanos, demanda moral fundamental, diferente y complementaria a la de justicia.

8. *Politeness* y reconocimiento recíproco

En la *Investigación*, las reglas de las buenas maneras aparecen en tres secciones distintas, lo cual evidencia la creciente importancia moral y política que les otorga Hume. La tesis central de la sección 4, Sobre la sociedad política, es la utilidad de las reglas para el funcionamiento de cualquier tipo de asociación humana; el establecimiento de reglas de conducta claras y públicas mediante la convención o el artificio es la clave de la confianza en las distintas actividades y prácticas ciudadanas. Su cumplimiento estricto es motivado por la comprensión de su utilidad social así como de los efectos nocivos de su transgresión. Un desarrollo significativo sobre el *Tratado* es la introducción de las reglas de la *politeness* como dispositivo necesario en el ámbito político cuyo mérito deriva de la utilidad pública: se refiere a ellas como “moralidad menor” (*Jesser morality*) –término tomado de Hobbes– calculada para “facilitar la vida en compañía y la conversación”, el libre comercio entre las

personas. Advierte que tanto la extrema formalidad como la excesiva familiaridad son censurables, la virtud consiste en actuar de manera que se facilite la interacción (EPM, 78, 4.13, SB 209).

La sección 8, Sobre las cualidades inmediatamente agradables a otros, empieza con la formulación de la analogía y complementariedad entre la justicia y la *politeness* establecida en el *Tratado*, pero con dos cualificaciones: 1) distingue entre *sociedad* (*society*) y *compañía* (*company*) (EPM, 141, 8.1, SB 261) y asimila la primera a la sociedad política donde las reglas de justicia estabilizan intereses opuestos. Es plausible pensar que la segunda se refiere a la sociedad civil, a la esfera pública, ámbito de la vida social donde las personas no interactúan como ciudadanos estrictamente sino como participantes de un mundo de la vida compartido, escenario en el que aparecen las diferencias y la pluralidad de perspectivas, donde se expresan, se confrontan y se refinan opiniones y sentimientos; es también el lugar para la amistad, la camaradería, el amor y la galantería. En este espacio social las reglas de la justicia son inútiles porque la demanda moral es más de solidaridad e inclusión, de reconocimiento recíproco. Hume entiende la *politeness* como el conjunto de “cualidades de *saber convivir*” (*companionable*) (EPM, 142, 8.4, SB 262), rasgos de carácter que hacen de la persona el perfecto compañero en sociedades donde la conversación es ingrediente esencial de la vida común: espíritu dialógico, ingenio, humor, orgullo modulado, deferencia, decencia, pulcritud y, un “no sé qué” misterioso que da a algunos la gracia, gentileza y facilidad de trato suficientes para hacerlos inmediatamente agradables en la interacción. 2) Subraya que el objetivo de las reglas de las buenas maneras es proteger el fluir de la conversación de cualquier interferencia desagradable; entre las características de un buen comercio entre las mentes

incluye, además de la deferencia simulada, el disfraz de cualquier menosprecio, el ocultamiento de toda expresión de superioridad, vehemencia o triunfalismo, así como promover la atención debida a cada interlocutor. El propósito de estos cuidados es conciliar los afectos, limar la hostilidad y promover la mutua estima.

En la Conclusión, el mérito de las reglas de la *politeness* no es abordado desde el punto de vista de la aprobación moral del espectador que juzga los caracteres en el mundo social, sino desde la perspectiva del agente que la asume como obligación. Su intención es mostrar que cultivar esta virtud y tomarla como un deber no será difícil si se comprende la utilidad que tienen para la vida personal. Considera “superfluo probar que estas virtudes sociales (*companionable*) que consisten en conducirse con buenos modales, con ingenio, decencia y gentileza, son más deseables que las cualidades contrarias”, pues por simple vanidad las personas desearemos refinar el carácter “para lograr que nuestra compañía sea deseada, admirada y buscada” y no “odiada, despreciada y evitada”. En efecto, “así como no hay goce sincero sin referencia a la vida en sociedad y compañía, así tampoco hay vida social agradable, o siquiera tolerable, cuando un hombre siente que su presencia no es bien recibida o descubre a su alrededor síntomas de disgusto y aversión” (EPM, 165-166, 9.18, SB 280-281).

En la respuesta de Hume se pone de relieve la construcción intersubjetiva, social del carácter y sobre todo, la validez normativa que otorgamos a la aprobación o censura de nuestro comportamiento que recibimos de otros. Esta comprensión valida la tesis que sostengo en este artículo, que la *politeness* es el artificio virtuoso que responde a la exigencia moral de reconocimiento recíproco. En efecto, en el planteamiento de Hume se avizora el núcleo

de la teoría del reconocimiento que, a partir de la afirmación de la naturaleza interaccional de la identidad personal, elabora una fenomenología de los daños morales a los que los seres humanos somos vulnerables por la negación de reconocimiento o menosprecio intencional en las relaciones sociales: “el maltrato físico”, “la privación de derechos” y “la degradación social de formas de autorrealización”. De estas formas de humillación derivan las exigencias normativas, las obligaciones morales que tenemos unos con otros, descritas en términos de modelos de reconocimiento correspondientes: “amor, justicia y solidaridad” (Honneth, 2010, 23-30).

Honneth, en su reconstrucción del origen del concepto de reconocimiento, sitúa a Hume como su pionero: resalta su noción de simpatía como capacidad natural de “co-experiencia emocional”, que permite entender y sentir el bienestar o el sufrimiento ajeno y “nos mueve a reaccionar intuitivamente con sentimientos positivos de aprobación a las características que sentimos son beneficiosas para las personas afectadas por ellas”. Esa es la precondition del reconocimiento recíproco, pero Hume da un paso más al responder a la objeción de que la simpatía, por ser parcial, no puede ser el fundamento de la moral: “avanza un argumento que en últimas abre el camino para que emerjan los lineamientos de la idea de reconocimiento recíproco”, pues sostiene que compensamos las irregularidades en el juicio moral mediante la adopción de puntos de vista generales, dinámica que opera como un “espectador imparcial” que sirve de corrector; lo sustantivo es que establece así una dependencia normativa intersubjetiva, pues “nadie decide por sí solo lo que debe hacer o no hacer, sino que otras personas –reales o imaginarias– siempre están constitutivamente involucradas en el proceso mediante el cual cada sujeto configura sus creencias y deseos”. Aquí

encuentra Honneth el germen de la idea de reconocimiento: “Reconocer a otro significa otorgarle un particular estatus normativo: la autoridad de informarme mediante su aprobación o desaprobación, si mi conducta es moralmente apropiada”. La atribución de este estatus solo se explica y justifica en relaciones simétricas y recíprocas (Honneth, 2021, 61-72 Mi traducción)

Considero que la explicación que da Hume de la *politeness* en la *Investigación* ciertamente provee mejores argumentos para comprender que su importancia personal y social es similar a la de la justicia. En esta obra muestra que cultivan y refinan el carácter de tal manera que se convierten en “prótesis emocionales” genuinas, de manera que la *politeness* se comprende como virtud. Es notable que si el mérito de la justicia surge únicamente de su utilidad pública, la *politeness* es valiosa según el cuádruple criterio normativo, al ser útil y agradable tanto para el agente como para otros.

A manera de conclusión, se puede afirmar que para Hume las reglas de las buenas maneras y su efecto, una conversación en la esfera pública que refina puntos de vista morales y políticos generales, son tan necesarias como las reglas de justicia en la construcción de una sociedad floreciente: si la justicia garantiza la estabilidad y seguridad de la propiedad y, en consecuencia, el igual respeto a todos los individuos como ciudadanos libres, la *politeness* está en el centro de la solidaridad, del reconocimiento recíproco esencial para que cada uno se sienta miembro valioso del “partido de la humanidad”. Su comprensión como dos virtudes complementarias hace que los planteamientos humanos respondan a las dos demandas morales inexcusables; el rol significativo pero limitado que otorga a la justicia proporciona a la filosofía moral y política contemporánea recursos significativos para remediar la

unilateralidad del estándar normativo propio del liberalismo.

Bibliografía

- Baier, A. (1994) *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Baier, A. (2010) *The Cautious Jealous Virtue. Hume on Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Baier, A. (2010) *Reflections on How we Live*. New York, Oxford University Press.
- Calvo de Saavedra, A. (2012) *El carácter de la 'verdadera filosofía' en David Hume*. Bogotá, Editorial Javeriana.
- Cohon, R. (2008) *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. New York, Oxford University Press.
- Davidson, J. (2004) *Hypocrisy and the Politics of Politeness. Manners and Morals from Locke to Austin*. New York, Cambridge University Press.
- Elias, N. (1997) *El proceso de la civilización*. Bogotá, Fondo de cultura económica.
- Habermas, J. (1981) *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Paidós.

- Hanvelt, M. (2012) *The Politics of Eloquence. David Hume's Polite Rhetoric*. Toronto, University of Toronto Press.
- Honneth, A. (2010) *Reconocimiento y menosprecio*. Buenos Aires, Katz.
- Honneth, A. (2021) *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*. UK, Cambridge University Press.
- Hume, D. [1739-1740], (1998) *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- Hume, D. (1978) *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (Eds.). Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D. (2000) *A Treatise of Human Nature*. David Norton & Mary Norton (Eds.). Oxford, Oxford University Press.
- Hume, D. (1993) *Investigación sobre los principios de la moral*. Trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.
- Hume, D. (1992) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. L.A. Selby-Bigge & P.H. Nidditch (Eds.). Oxford, Clarendon Press.
- Hume, D. (1998) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (Ed.). New York, Oxford University Press.
- Hume, D. (1932) *The Letters of David Hume*. J.Y.T Greig (Ed.) Oxford, Clarendon Press.
- Hume, D. (2011) *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trad. Carlos Martín Ramírez. Madrid, Trotta.
- Hume, D. (1987) *Essays Moral, Political and Literary*. E.F. Miller (Ed.) Indianapolis, Liberty Fund.

- Klein, L. (1994) *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in the Early Eighteenth Century England*. New York, Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1999) *Sex and Social Justice*. New York, Oxford University Press.
- Phillipson, N. (2011) *David Hume. The Philosopher as Historian*. London, Penguin Books
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000) *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (Ed.) Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Santos, J. (2016) La moralidad de la apariencia. Buenas maneras e inclusión social en David Hume, *Universitas Philosophica* 66, Año 33 , 265-292.
- Santos, J. (2018) Una moral de la opacidad: Hume y la virtud del ocultamiento, *Isegoría* 58, 55-76.
- Stanek, J. (2009) Hume and the Question of Good Manners, *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, 46, No. 1, 29-48.
- Taylor, J. (2015) *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy & Society in Hume's Philosophy*. New York, Oxford University Press.
- Taylor, Ch. (2005) *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press.
- Tolonen, M. (2008) Politeness, Paris and the *Treatise*, *Hume Studies*, 34-1, 21-42.
- Watkins, M. (2021) *The Philosophical Progress in Hume's Essays*. New York, Cambridge University Press.