

EL PECULIAR REALISMO MORAL DE DAVID HUME

MIGUEL A. BADÍA CABRERA

Introducción

Dedico el presente trabajo al muy querido y admirado Manfred Kerkhoff, cuyo ejemplo de pasión serena y vigoroso rigor en la tarea de alcanzar claridad sobre los enigmas insolubles del pensar perdura en nuestra memoria como recordatorio de que debemos mantener viva y transmitir a nuestros estudiantes la llama del interrogar filosófico. Este escrito fue concebido e inicialmente redactado en inglés; sin embargo, el hecho de que Manfred fuera un promotor incansable de la filosofía en Puerto Rico, me llevó a verterlo al español como acto inequívoco de gratitud a quien estimuló a tantos de entre nosotros a hacer que la filosofía hablara en español. Por otra parte, quisiera pensar que mi intento de hermanar el gusto por lo bello con la conciencia moral habría merecido la tácita aprobación de su sonrisa amable.

En este ensayo continuaremos el examen de varias de las dimensiones de la filosofía práctica de Hume¹ a la luz de su relación con el pensamiento de su gran predecesor, Francis Hutcheson, en particular sobre la naturaleza de la moralidad.

¹ Las referencias a las obras de Hume en este artículo utilizarán las abreviaturas y se harán a las ediciones que se indican a continuación:

E: *David Hume: Essays, Moral, Political and Literary*, rev. ed., ed. Eugene F. Miller (Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987);

EHU: *Enquiries Concerning the Human Understanding and*

EPM: *Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975);

L: *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1969);

THN: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2d ed., rev., ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978). Bk. I, *Of the Understanding*, Bk. II, *Of the Passions*, Bk. III, *Of Morals*.

Las referencias adicionales se ofrecen entre paréntesis dentro del texto principal y en las notas al mismo. He traducido al español todos los pasajes citados de las obras de Hume y de los demás autores, excepto los de Aristóteles y Kant.

Esta tarea la iniciamos en un artículo² dedicado al insigne filósofo puertorriqueño, Esteban Tollinchi, y publicado hace poco en esta revista; ahí se mostró que hay buenas razones para suponer, en contra de una interpretación muy generalizada de corte subjetivista o emotivista, que la teoría de Hume del sentido o sentimiento moral provee un fundamento sólido para una interpretación radicalmente distinta, es decir, objetivista de la evaluación moral. Al acentuar la referencia objetiva de los juicios morales, Hume, a fin de cuentas, se adhiere a “la hipótesis más probable” de aquellos filósofos, tales como Hutcheson y Shaftesbury, para quienes “la moralidad es algo real, esencial y fundada en la naturaleza” (THN, Bk. II, Pt. I, Sec. VII, p. 296), y así arguye en pro de la objetividad de los juicios emitidos por un gusto moral que ha sido ilustrado y afinado por el entendimiento. A continuación intentaremos verificar esta hipótesis realista con evidencia adicional e inequívoca extraída del texto de las obras de Hume en torno a esta cuestión. Espero, en definitiva, que al final veamos por un lado, que Hume sostiene, al igual que Hutcheson, la tesis de la intencionalidad del sentido moral, y por otro lado, que el hilo conductor para descubrir la traza distintiva de su realismo moral es, como en Hutcheson, la naturaleza esencialmente desinteresada o altruista de las actitudes que normalmente acompañan y motivan los juicios morales maduros.

A fin de bosquejar las líneas generales del realismo moral de Hume, procederemos de la siguiente forma. En primer lugar, examinaremos críticamente el argumento más fuerte para establecer una lectura subjetivista de su filosofía moral. Más adelante, indicaremos los pasajes que se oponen al primero de forma más conspicua y que, por ende, parecen favorecer una interpretación objetivista, y los analizaremos a la luz de otras consideraciones que Hume hace en ensayos claves y en una notoria carta dirigida a Hutcheson. Finalmente, habremos de tratar una cuestión controvertida y no resuelta: a saber, si la ética de Hume, en contraste con la de Hutcheson, no es, después de todo, nada más que una especie de urbano y sensato egoísmo ético. La única justificación para este aparente desvío es mi convicción de que los textos cruciales que apuntan a la naturaleza desinteresada de los sentimientos morales al mismo tiempo establecen claramente su objetividad, esto es, su dimensión intencional en virtud de la cual es razonable sostener el realismo moral de Hume.

Sección I. El caso a favor del subjetivismo

El argumento verosímilmente más subjetivista se encuentra en la Parte I, Sección I, “Las distinciones morales no se derivan de la razón”, Libro III del *Tratado*

² “Sancho Panza y la objetividad del juicio moral en Hume”, *Diálogos*, 87 (2006): 59-97.

de la naturaleza humana, p. 468. El fragmento se cita con rutinaria frecuencia ya que parece literalmente eliminar a priori cualquier alternativa objetivista:

... Toma cualquier acción que se tiene como viciosa: el asesinato premeditado, por ejemplo. Examínala desde todo punto de vista, y ve si puedes encontrar esa cuestión de hecho, o de existencia real a la que llamas *vicio*. No importa de qué manera la consideres, sólo encontrarás ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay ninguna otra cuestión de hecho en este caso. El vicio te elude por entero, en tanto consideras el objeto. Nunca podrás hallarlo hasta que dirijas tu reflexión a tu propio pecho, y encuentres un sentimiento de desaprobación que surge en ti hacia esta acción. He aquí una cuestión de hecho, pero ella es el objeto del sentir (*feeling*), no de la razón. Ella yace dentro de ti mismo, no en el objeto. Así, pues, que cuando declaras que cualquier acción o carácter es vicioso, no significas otra cosa, sino que debido a la constitución de tu naturaleza, tienes un sentir o sentimiento de censura (*blame*) a raíz de la contemplación de éstos.

En primer lugar, estas aseveraciones, en el Libro III del *Tratado*, no eliminan la creencia de Hume en la realidad objetiva de la virtud y el vicio, o las distinciones morales, de la misma manera en que, en el Libro I, el apuntar a las relaciones de semejanza, contigüidad espacio-temporal y conjunción constante como las únicas notas que un análisis de los objetos perceptibles vinculados como causa y efecto puede descubrir que subsisten manifiestamente entre ellos, tampoco despacha su creencia en la realidad de lo que más importa en la concepción tradicional de la causalidad: el poder en la causa por el cual otra cosa, el efecto, llega a ser, o la conexión necesaria entre todos los objetos relacionados como causa y efecto. Así como “el poder por el cual un objeto produce otro, nunca se descubre meramente de la idea de ellos” (THN, Bk I, Pt III, Sec. I, p. 69), de forma análoga la bondad o maldad de las acciones morales no se encuentra en la idea de éstas; dicho de otra manera, no es el objeto que una reflexión filosófica *ex post facto* descubre en los contenidos empíricos (cualidades y relaciones particulares exhibidas a la sensación, o entre impresiones distintas) de las acciones denominadas como morales o inmorales.

Por otra parte, el pasaje en cuestión proviene de una sección donde la pregunta que Hume ha comenzado a contestar es, no si la virtud y el vicio son objetivamente reales o no, sino más bien cómo venimos a discernir la virtud y el vicio y si los diferenciamos por la razón o por un sentido moral, independientemente de si éstos son objetivos o subjetivos. Así pues, que resulta algo prematuro aseverar que ese argumento, por sí solo, resuelve una cuestión que no es meramente epistemológica, sino ontológica. Finalmente, aun si fuera verdad que este argumento particular muestra patentemente que la creencia en la realidad de la virtud y el vi-

cio está más allá de prueba racional, esto no ofrece ninguna base para afirmar que para Hume esta creencia es falsa o irracional. Pienso al respecto que en el artículo citado se ha mostrado que la conclusión opuesta es mucho más probable; en otras palabras, que Hume siguió convencido de que esa creencia no es sólo incapaz de justificación racional, sino también de que yace más allá de la posibilidad de ser seriamente puesta en duda alguna vez.

Lo que esta consideración de Hume hace claro es sólo que la virtud y el vicio son similares a los poderes causales. Al igual que ellos, no son ingredientes constitutivos de los datos sensibles percibidos, sino rasgos del mundo percibido de los objetos de "la vida común", tanto de la naturaleza como de la sociedad, que no vienen a existir para nosotros sin la contribución del sujeto percipiente, o que proceden, como Hume dice acerca del sentimiento de censura, "de la constitución de tu naturaleza". Por consiguiente, para determinar qué clase de compromisos ontológicos Hume sostiene respecto de las distinciones morales, o si a pesar de pasajes como el precedente, él todavía sostuvo su existencia objetiva, es menester que prestemos atención a lo que dice no sólo con respecto a "su fundamento en la razón", sino especialmente sobre "su origen en la naturaleza humana". Si este examen nos permitiera vislumbrar la validez objetiva de otras creencias naturales, tales como sobre la conexión necesaria de las causas y los efectos, la existencia independiente de los objetos sensibles, la identidad del yo e incluso la existencia de Dios, a lo mejor también podría validar la creencia en la objetividad y la referencia real de nuestros juicios morales, al menos los emitidos dentro de ciertas condiciones. Pero la explicación de Hume sobre los poderes y capacidades de la mente humana y las condiciones particulares en virtud de las cuales las cualidades morales de las acciones y los caracteres vienen a ser aprehendidos por nosotros se examina en la última sección; y por eso es que sólo cabe afirmar ahora que espero mostrar que esta explicación es más consecuente con la tesis de la realidad objetiva de las distinciones morales que con la interpretación subjetivista.

En segundo lugar, hay que acentuar que el pasaje citado, si se toma como una razón suficiente para negar, en nombre de Hume, la realidad de las distinciones morales, llevaría a una consecuencia absurda; en otras palabras, nos forzaría a decir lo mismo de la mayor parte de la filosofía moral tradicional. Después de todo, los objetos descritos ahí son las acciones denominadas de ordinario como morales. Sin embargo, para la moral tradicional, por ejemplo, para filósofos como Aristóteles o Kant,³ las acciones no son moralmente buenas o malas en cuanto

³ La declaración más notable de Aristóteles al respecto ocurre en el libro II, cap. 4 de la *Ética nicomaquea*.

tales, o en sí mismas como hechos descritos así o asao, sino sólo en cuanto ellas fungen de signos confiables de la existencia de una disposición interna correspondiente en el carácter o la intención de la voluntad del sujeto al cual se imputan tales hechos. Y esto es claramente lo que Hume también afirma:

Si cualquier acción es o virtuosa o viciosa, es sólo como un signo de alguna cualidad o carácter. Ésta debe fundarse en principios durables de la mente que se extienden sobre la conducta entera y penetran en el carácter interno. Las acciones mismas, de no proceder de ningún principio constante, no tienen influencia en el amor o el odio, el orgullo o la humildad; y por ello nunca no se les toma en cuenta en la moralidad (THN, Bk. III, Pt. III, Sec. I, p. 575; véase también THN Bk. II, Pt. II Sec. III, p. 348).

Hay que confesar, empero, que quienes interpretan a Hume como afirmando la subjetividad de la virtud y el vicio principalmente apuntan a la ecuación aparente, en términos epistémicos, de 'objeto' y 'externo', y de 'sentir' (*feeling*) con 'interno' y 'en ti mismo', que el pasaje inicial parece sugerir fuertemente. En definitiva, que para refutar esta postura será necesario recopilar alguna evidencia positiva que muestre que Hume no sostiene esta ecuación simplista. En este momento basta oponer a ese pasaje otro texto que de manera no menos impresionante parece apoyar una conclusión contraria, i.e. el carácter real e intencional que atribuimos a todo cuanto esté relacionado con nuestros sentimientos más básicos, esos que según Hume son "los principios gobernantes de todas nuestras acciones", esto es, los sentimientos y las creencias de los que depende nuestra práctica habitual: "Nada puede ser más real, o importarnos más que nuestros propios sentimientos de placer y desasosiego (*uneasiness*)" (THN, Bk. III, Pt. I Sec. I, p. 468).

En tercer lugar, la naturaleza objetiva del 'sentimiento' se despacha sin dificultad debido a que el pasaje inicial, tal y como está, ha sido citado de forma incompleta. Así en el artículo mencionado hemos visto que comentaristas informados, tales como James Rachels, simplemente dejan fuera la conclusión de ese párrafo,⁴

Las obras del arte tienen su bondad en sí mismas, pues les basta estar hechas de tal modo. Mas para las obras de la virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga [*Ética nicomaquea/Política México*, trad. Antonio Gómez Robledo (México: Editorial Porrúa, 1989), p. 21].

Aunque desde una perspectiva no teleológica, sino deontológica, afirma Kant esencialmente lo mismo. El valor moral no reside en la acción *simpliciter*, sino en el principio de la voluntad, o "la máxima por la cual ha sido resuelta"; para Kant, siempre que el sujeto la elija por el motivo del deber. [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente (México: Editorial Porrúa, 1995), Cap. I, p. 25].

⁴ "Sancho Panza y la objetividad del juicio moral en Hume", pp. 64-65.

de la que procede la anterior aseveración enfática sobre la realidad de nuestros sentimientos, y en la cual Hume compara las cualidades morales de los caracteres y las acciones con las cualidades secundarias de los objetos corpóreos:

El vicio y la virtud, por lo tanto, son comparables a los sonidos, los colores, el calor y el frío que de acuerdo con la filosofía moderna, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente: y este descubrimiento en la moral, como aquel otro en la física, ha de considerarse como un adelanto considerable de las ciencias especulativas, aunque, al igual que aquél, tiene poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real, o importarnos más que nuestros propios sentimientos de placer y desasosiego; y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, entonces nada más puede requerirse para la regulación de nuestra conducta y comportamiento (THN, Bk. III, Pt. I Sec. I, p. 468).

No obstante, a primera vista la referencia a las cualidades secundarias parece ser, en vez de un obstáculo, más bien un corolario de la interpretación subjetivista de los sentimientos morales. Si los sabores, colores, el calor y el frío sólo existen como percepciones dentro de la mente, entonces evidentemente son subjetivos. Si en contraposición a las cualidades secundarias, las primarias realmente existen en los objetos externos, entonces obviamente éstas son objetivas. Y si nuestros sentimientos morales son afines a las cualidades secundarias, es casi ocioso decir que también ellos son subjetivos. Sin embargo, esta cuestión subjetivista no puede resolverse de manera tan instantánea, análoga a una suerte de nocaut dialéctico, ya que la teoría sobre la que cabría fundarla no es de Hume, sino una doctrina típica de la "filosofía moderna". Cuando esto último se toma en cuenta, entonces la analogía entre nuestro sentido moral y las cualidades secundarias se convierte, como espero mostrar más adelante, en un argumento a favor de una interpretación objetiva de la virtud y el vicio; o dicho de otra manera, que cualidades morales reales vienen a ser conocidas por nosotros mediante la operación de una especie distinta de gusto (*taste*) —el sentido moral. Ahora trataré de explicar y defender la forma peculiar de realismo moral que, a mi entender, Hume ejemplifica.

Sección 2. El caso a favor del objetivismo

En primer lugar, una porción considerable del pasaje inicial, comenzando con la oración "cuando declaras que cualquier acción o carácter es vicioso", y terminando con "nada más puede requerirse para la regulación de nuestra conducta y comportamiento", también se reproduce con variaciones insignificantes en una carta a Hutcheson del 16 de marzo de 1740 (L, I, lt. 16, p. 39), a la cual hemos aludido en el artículo citado.⁵ Una declaración notablemente similar, aunque no se

⁵ "Sancho Panza y la objetividad del sentido moral en Hume," p. 71.

refiere a la belleza moral o la virtud, sino a la belleza de las obras del arte y la literatura, se encuentra en una nota al calce de un ensayo posterior, "El escéptico" (E, p. 166). En éste Hume aparentemente intenta dilucidar las implicaciones filosóficas de su teoría del sentido estético y el moral:

Aun corriéndome el riesgo de parecer excesivamente filosófico, es menester que traiga a la memoria del lector esa famosa doctrina, que supuestamente ha sido demostrada cabalmente en los tiempos modernos, de que "los sabores y los colores, así como todas las otras cualidades sensibles, yacen no en los cuerpos, sino meramente en los sentidos (*senses*)". El caso es el mismo con la belleza y la deformidad, la virtud y el vicio. Esta doctrina, empero, no le quita más a la realidad de aquellas cualidades que a la de éstas; y tampoco debe ser motivo de ofensa (*umbrage*) ni para los críticos ni los moralistas. Aunque se admitiera que los colores yacen sólo en el ojo, ¿serían alguna vez los tintoreros o los pintores menos considerados o estimados? Hay suficiente uniformidad en los sentidos y sentimientos (*feelings*) de la humanidad para hacer de todas estas cualidades los objetos del arte y el razonamiento, y para que tengan la mayor influencia en la vida y las costumbres. Además, si es seguro que el descubrimiento en la filosofía natural mencionado arriba no produce ninguna alteración en la acción y la conducta, ¿por qué un descubrimiento similar en la filosofía moral ha de producir alguna alteración?

Parece algo extraño de nuestra parte traer a colación este pasaje para avalar una interpretación objetivista tanto de la belleza artística como moral, ya que Hume lo inserta donde aparentemente defiende la postura opuesta. Pues, después de todo, ahí presenta el caso hipotético de un matemático al que le interesa nada más que la geografía de la *Eneida* de Virgilio para mostrar que "él desconocía su belleza, ya que la belleza, hablando con propiedad, no yace en el poema, sino en el sentimiento o gusto del lector" (E, p. 166). Tomado aisladamente, es decir sin tener presente la doctrina expuesta en *De la norma del gusto*, la cual hemos analizado en el artículo aludido, tal declaración parece excluir cualquier posible comprensión objetivista no sólo del gusto estético sino también del sentido moral.

Ahora bien, independientemente de si son subjetivas u objetivas, lo que queda en cualquier caso razonablemente establecido acerca de nuestro discernimiento de la belleza moral es su gran similitud con la estimación de la belleza de las obras del arte. Siguiendo esta ruta analógica, es claro que la belleza no es una cualidad o relación que subsiste entre los objetos denominados como bellos en cuanto éstos son considerados en sí mismos o aparte de nosotros. En otras palabras, la belleza y la fealdad, la virtud y el vicio son afines a las cualidades secundarias de los objetos físicos sensibles. Éstas no son similares, ni a las propiedades comunes a todos los cuerpos y que Locke llamó cualidades primarias, tales como la extensión, la

figura, la solidez, el movimiento, ni a las relaciones que dependen de estas cualidades. Para los exponentes de la filosofía moderna, como Hobbes⁶ o Locke,⁷ éstas son la clase de trazas que una inspección filosófica ulterior (a la percepción ordinaria) es capaz de encontrar como los atributos constitutivos de la cosa misma que es percibida, o como las relaciones determinadas que se fundan en éstos y en cuya ausencia el objeto dado a la experiencia sensible no existiría en cuanto tal.

Precisamente por esto es que, para continuar con el ejemplo de Hume,⁸ un geómetra no puede hallar la belleza en el pilar tal y como encuentra su figura redonda o la proporción determinada que tiene con respecto de las dimensiones del templo del cual es parte constitutiva, y sin los cuales no sería ese pilar. Pero esto no quiere decir que la belleza del pilar no sea real, o que no esté en el pilar, sino en nuestro gusto. A pesar de que la belleza no sea una entre las muchas cualidades constitutivas y relaciones que pertenecen al objeto bello, ella se afirma de ese mismo objeto, aunque no en cuanto es considerado en sí mismo, sino sólo cuando su contemplación por sujetos conscientes excita un placer desinteresado, que

⁶ Para Hobbes, sólo la extensión y la figura son atributos constitutivos de los cuerpos debido a que son "accidentes que nunca pueden perecer excepto si el cuerpo también perece, ya que ningún cuerpo puede concebirse sin extensión o sin figura". En *The English Works of Thomas Hobbes*, 11 vols. (1839-1845), ed. William Molesworth (London: John Bolton, 1839), Vol. I, *Elements of Philosophy*, Ch. VIII, Of Body and Accident, p. 104. Otros tipos de accidentes no son comunes a todos los cuerpos y pueden ser sucedidos por otros sin que el cuerpo mismo perezca; por ende, Hobbes concluye que ellos no existen en el objeto en la manera en que nos aparecen sensiblemente. Por esto es que la dureza y el bulto, no menos que "la luz y el color, al ser fantasmas de la mente que siente (*sentient mind*), no pueden ser accidentes del objeto" (Ibid., Ch. XXV, Of Sense and Animal Motion, p. 404). Es notable que Hobbes enumera entre las propiedades meramente aparentes, a saber, "las cualidades comúnmente denominadas sensibles", pero que "no son objetos, sino fantasmas en los que sienten (*sentients*)" (Ibid., Ch. XXV, p. 392), no sólo "los colores, el calor, el olor... y las análogas", sino también "la virtud y el vicio" (Ibid., Ch. VII, p. 105), sin, en apariencia al menos, sentir la necesidad de dar ninguna indicación de por qué incluye éstos últimos con el resto.

⁷ Si bien es cierto que Locke agranda la lista de tales propiedades presuntamente reales, el criterio en virtud del cual las distingue de las cualidades secundarias permanece el mismo; las ideas "que son exactamente las imágenes y las semejanzas de algo inherente en el objeto (*subject*) [la substancia corpórea particular en cuanto recipiente de los accidentes] son sólo esas cualidades "completamente inseparables del cuerpo no importa el estado en que esté" John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Frazer, 2 vols. (New York: Dover, 1959), Vol. I, Bk. II, ch. VII, pp. 168-169.

⁸ Otro buen ejemplo se encuentra en el ensayo "El escéptico" (E, p. 166):

La belleza no es una cualidad del círculo. No yace en ninguna parte de la línea cuyas partes son igualmente distantes de un centro común. Es sólo el efecto que la figura produce en la mente, cuya textura (*fabric*) o estructura particular la hace susceptible de tales sentimientos. En vano habrías de buscarla en el círculo, o indagar por ella, bien sea por tus sentidos o por razonamientos matemáticos, en todas las propiedades de esa figura.

es muy distinto del deleite que su utilidad esperada o potencial también pudiera producir en ellos. Si bien es cierto que no es una propiedad de ninguno de sus elementos constituyentes esenciales ni una relación entre éstos, la belleza del pilar es real, es decir, es sensible y placenteramente discernida por nosotros cuando el objeto en cuestión se imprime en nuestra consciencia como un todo de cierto tipo. Como Hume dice, la belleza del pilar "resulta del todo, cuando esa figura complicada se presenta a una mente inteligente, susceptible de esas sensaciones más finas (*finer sensations*). Hasta que tal espectador no aparece, no hay nada sino una figura con tales dimensiones y proporciones determinadas: Sólo de los sentimientos de aquél (*From his sentiments alone*) es que surge la elegancia y belleza de éste" (EPM, Appendix I, 292).

Algo similar ocurre cuando contemplamos las acciones y los caracteres como un todo desde una perspectiva imparcial y desinteresada, y no a partir de la visión fragmentada que provee la consideración basada exclusivamente en el provecho personal; sólo entonces es que surgen las "impresiones distintivas" (*distinguishing*) por las cuales conocemos la virtud y el vicio (THN Bk. III, Sec. II, p. 471) y, de inmediato, amamos a aquella y odiamos a éste. En suma, que el punto general que Hume establece con esta analogía de los atributos estéticos y morales con las cualidades secundarias, tales como los sabores, los colores, el calor y el frío, es que ni la belleza ni la virtud, así como sus opuestos, son cualidades objetivas en el sentido de que existan en sí mismas, o con independencia de los sujetos conscientes que las perciben; ellas son más bien cualidades "que resultan", o vienen a existir para nosotros cuando la mente contempla estos objetos en su completitud o integralmente; y esto sólo sucede sólo si el objeto de la estimación moral es percibido desde un punto de vista general y desinteresado, en vez de particular y centrado en el yo: "Es sólo cuando un carácter es considerado en general, sin referencia a nuestro interés particular, que causa esa tal sensación (*feeling*) o sentimiento (*sentiment*) que lo denomina como moralmente bueno o malo" (THN Bk. III, Sec. II, p. 472). El sentido que la virtud moral "toca", y por cuyo medio llegamos a distinguirla es el sentimiento de humanidad. A pesar de que en el pasaje a continuación Hume todavía no identifica explícitamente el "gusto interno" (*internal taste*) por la virtud con "el sentir por la felicidad de la humanidad" (EPM, Appendix, p. 286), sin embargo, él delinea muy bien el deleite inmediatamente placentero que tal aprehensión de la virtud hace aflorar:

Ahora bien, como la virtud es un fin, y es deseable por sí misma, sin cargo o recompensa, meramente por la satisfacción inmediata que transmite, es requisito que haya algún gusto o sentir interno al cual toque, un sentido interno, o como quiera que se le llame, que distinga el bien y mal moral, y que abrace al primero y rechace al segundo (EPM, Appendix I, pp. 292-293).

Es menester confesar, no obstante, que si además del pasaje en THN, Bk. III, Pt. I, Sec. I, p. 468, sólo se considera o se da prominencia a la manera en que Hume formula esta teoría en algunos pasajes del ensayo "El escéptico", entonces el caso parece inclinarse, de forma avasalladora, a favor de una interpretación subjetivista. La más enfática de tales declaraciones aparentemente subjetivistas es la siguiente:

Si podemos depender de algún principio que la filosofía nos enseña, pienso yo que es éste el que puede considerarse como cierto e indudable: que no hay nada que sea, en sí mismo, valioso o despreciable, deseable u odioso, bello o deforme, sino que estos atributos surgen de la particular constitución y estructura del sentimiento y afección humana. Aquello que parece el alimento más delicioso para un animal, le aparece repugnante a otro; lo que afecta el sentido (*feeling*) de uno con deleite, produce desasosiego en otro. Se admite que éste es el caso con respecto de todos los sentidos corpóreos; sin embargo, si examinamos el asunto con más cuidado, hemos de encontrar que la misma observación es válida inclusive donde la mente concurre con el cuerpo, y mezcla su sentimiento con el apetito exterior (E, "El escéptico", p. 162).⁹

Por otra parte, no es menos plausible sugerir que la teoría expuesta en "El escéptico" corresponde más estrechamente con el escepticismo antiguo que con el escepticismo propio de Hume. Esta composición es el último de cuatro ensayos consecutivos en los que Hume hace una suerte de retrato literario del temple filosófico del epicúreo, el estoico, el platónico, además del escéptico, y bosqueja las concepciones predominantes acerca de cómo vivir la vida y la felicidad favorecidas por estas diversas actitudes o inclinaciones del pensamiento humano, las cuales pueden tanto darse separadas como coexistir en la misma mente.¹⁰ De hecho, es más plausible afirmar que la teoría de Hume no corresponde punto por punto con ninguna de esas doctrinas particulares, al menos si se tiene presente la intención expresa de Hume al componer esta semblanza moral del espíritu escéptico. Y si esto es correcto, entonces no cabe esgrimir el pasaje como evidencia concluyen-

⁹ La pasión por sí sola, al surgir de la estructura y formación original de la naturaleza humana, confiere un valor al objeto más insignificante. ... incluso cuando la mente opera sola, y sintiendo el sentimiento de censura o aprobación, declara a un objeto deforme y odioso, a otro bello y amable; afirmo que, incluso en este caso, estas cualidades no están realmente en los objetos, sino que pertenecen enteramente al sentimiento de la mente que censura o alaba (E, "El escéptico", p. 163).

¹⁰ Esto lo sugiere en la nota 1 al ensayo "El epicúreo, o El hombre de elegancia y placer":

La intención de éste y los tres ensayos siguientes no es tanto explicar con exactitud (*accurately*) las opiniones (*sentiments*) de estas antiguas sectas de filosofía, sino traer a la atención los sentimientos (*deliver the feelings*) de sectas que se forman naturalmente en el mundo y que sostienen (*entertain*) ideas diferentes de la vida humana y la felicidad.

te a favor de la tesis subjetivista. Por lo demás, la opinión que Hume nos "entrega" en este ensayo, no es la suya propia. Esto es claro por las consecuencias que en "El escéptico" se deducen de ella: a saber, un nihilismo absoluto, o relativismo estético y ético individualista que Hume no defiende en ninguna de sus obras filosóficas y que, además, también es opuesto a tesis capitales que expone en el ensayo "De la norma del gusto". Si por un lado, el juicio acerca de la belleza comparativa de las obras de arte depende sólo del sentir individual, que es eminentemente variable y diverso, entonces no habría en principio base alguna para el surgimiento de disputas sobre este punto; pero si por otro lado, estas controversias de hecho ocurren, entonces no habría buenas razones para adjudicar la diferencia de opinión a favor de uno u otro de los bandos inmersos en tal disputa. Y así el escéptico en el ensayo trae a la atención un caso nada hipotético de un desacuerdo musical para sugerir fuertemente la imposibilidad de resolver estas controversias porque no cabe imputar error a un lado y acierto al otro, al menos si se intenta hacerlo apuntando a una "delicadeza en el gusto" poseída por el primero y de la cual el segundo estaría efectivamente privado:

Nunca convencerás a un hombre que no está acostumbrado a la música italiana y que no tiene un oído para sus complejidades, que una melodía escocesa no es preferible. ... Si fueran sensatos (*wise*), cada de uno de ustedes admitiría que el otro está en lo correcto; y en vista de muchos otros casos de esta diversidad del gusto, ambos confesarían que la belleza y el valor (*worth*) son sólo de una naturaleza relativa, y que consisten en un sentimiento agradable producido por un objeto en una mente particular, de acuerdo con la peculiar estructura y constitución de esa mente (E, p. 163).

"El escéptico," junto con los otros tres ensayos mencionados, se publicó por primera vez en 1742, y *De la norma del gusto* en el 1752 en *Cuatro Disertaciones*, junto con *De la tragedia*, la *Disertación sobre las pasiones*, y la *Historia natural de la religión*. Si tomamos en cuenta la deliciosa historia de Sancho comentada por Hume en *De la norma del gusto*, como hicimos en el artículo "Sancho Panza y la objetividad del juicio moral en Hume" (pp. 86-97), parece que Hume vino a sostener una teoría substancialmente distinta que la que presumiblemente expuso en "El escéptico". Pero, además, hay razones de peso para poner en tela de juicio la tesis de que Hume defendió una teoría puramente subjetivista de la belleza y la fealdad como de la virtud y el vicio incluso en "El escéptico". Estas consideraciones se conectan con importantes tesis ontológicas y conclusiones epistemológicas del Libro I del *Tratado*, que, a mi entender, muestran que Hume no aprobó ni defendió la doctrina "moderna" sobre las cualidades secundarias.

Aun corriéndome el riesgo de enfatizar una perogrullada, tengo que aseverar que Hume no es un expositor dogmático de la teoría de Locke acerca de la irreali-

dad o subjetividad de las cualidades secundarias de los cuerpos. Él incluso se distancia de esa postura cada vez que hace la analogía entre los atributos morales y las cualidades secundarias; pues siempre que apunta a la presunta subjetividad de las segundas, aclara que esta tesis pertenece a quienes razonan “de acuerdo con la filosofía moderna”, o se adhieren a “esa famosa doctrina, que supuestamente ha sido demostrada cabalmente en los tiempos modernos”. En fin, estos pasajes, considerados en sí mismos, no prueban que Hume argumente a la manera moderna y que, en consecuencia, también haga suya esta doctrina de Locke. Muy por el contrario, me parece que estos textos definitivamente proveen apoyo a una teoría muy diferente, si y cuando se les considera a la luz de las secciones del Libro I, Parte IV del *Tratado*, especialmente la II, “Del escepticismo con respecto a los sentidos”, y la IV, “De la filosofía moderna”, en las que Hume se pronuncia expresamente en torno a esa famosa doctrina de la filosofía moderna particularmente asociada con Locke. De acuerdo con ella, de todas las ideas de la sensación, tan sólo las de cualidades primarias, tales como la extensión, la figura y el movimiento, verdaderamente describen, o son copias mentales de cualidades que existen realmente en sus causas externas (de acuerdo con Locke, los objetos corpóreos) que afectan sensiblemente a la mente humana; por el contrario, las ideas de las cualidades secundarias, tales como los colores, sonidos, sabores, etc., si bien son *efectos* sensibles de las operaciones de los cuerpos en la mente, no son *imágenes* de nada externo.

Aun reconociendo las múltiples y grandes dificultades que involucra cualquier intento de comprender la estructura y las implicaciones del argumento de Hume en estas secciones del libro I del *Tratado*, es razonablemente claro que él termina por rechazar el doble y “nuevo sistema” de Locke compuesto por un lado de objetos externos, constantes e independientes, y de percepciones internas, discontinuas y perecederas por el otro.¹¹ Y él procede a hacer esto en una forma que re-

¹¹ La moderna “hipótesis filosófica” de Locke, esto es, la teoría representativa de la consciencia es, para Hume, sólo un dispositivo desesperado y ficticio para resolver, o al menos aliviar, el conflicto entre ciertos principios de la razón y la imaginación a los que de forma alternada la mente asiente, a pesar de que se oponen mutuamente:

Este sistema filosófico es el vástago monstruoso de dos principios, que son contrarios el uno al otro, que son al mismo tiempo abrazados por la mente, y que son incapaces de mutuamente destruirse uno al otro. La imaginación nos dice que nuestras percepciones tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas por su ausencia [de nuestra consciencia]. La reflexión nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia interrumpida y que son diferentes entre sí. Eludimos la contradicción entre estas opiniones mediante una nueva ficción que se aviene a las hipótesis tanto de la reflexión como de la fantasía (*fancy*), adscribiendo estas cualidades contrarias a existencias

cuerda a Berkeley, si bien es cierto que Hume, a diferencia de éste, no reducirá todos los objetos a percepciones, ni negará la existencia real de los objetos materiales. Que Hume es más bien un exponente escéptico del realismo de Locke es algo que se puede extraer de su crítica principal a la distinción de Locke entre las cualidades sensibles primarias y las cualidades igualmente sensibles, aunque secundarias, en términos del presunto carácter real u objetivo de las primeras:

Creo que se podrían hacer muchas objeciones a este sistema; pero al presente me ceñiré a una, que es, en mi opinión, muy decisiva. Asevero que en vez de explicar las operaciones de los objetos externos por medio de ella, aniquilamos todos estos objetos y nos vemos reducidos al escepticismo más extravagante acerca de ellos. Si los colores, sonidos y olores son meramente percepciones, entonces nada que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente; ni tan siquiera el movimiento, la extensión y la solidez, que son las cualidades primarias en las que principalmente se insiste (THN Bk. I, Pt. IV, Sec. IV, p. 227).

En esta forma contundente, pues, Hume reduce al absurdo “esa famosa doctrina” de la filosofía moderna. Es menester enfatizar que es para ésta, no para Hume, que las cualidades secundarias, como los sabores y colores, son subjetivos o irreales. Pero si éstas no son reales, entonces no queda ninguna otra cualidad sensible que pueda serlo, ni tan siquiera ninguna de entre las primarias. Sólo cabe decir que esta teoría es de Hume si fuera el caso que él se dispuso alguna vez a abrazar el escepticismo “más extravagante”, o pirrónico, cosa que nunca hizo. Por el contrario, el escepticismo de Hume es “mitigado”, pues aunque admite que no encuentra ninguna “razón satisfactoria” para las convicciones nucleares de la personas corrientes (*the vulgar*) acerca de la realidad del “mundo de la vida común”, a pesar de ello él se adhiere de forma no dogmática a los dictados palmarios del sentido común.¹² De forma no dogmática, ya que el asentimiento de Hume es

diferentes: la *interrupción* a las percepciones y la *continuidad* a los objetos (THN, Bk. I, Pt. IV, Sec. II, p. 215).

¹² En EHU, Sec. XII, Pt. III, p. 162, Hume ofrece una declaración muy vigorosa de su enfoque filosófico dominante:

Otra especie de escepticismo mitigado, que puede ser de provecho para la humanidad y que puede ser el resultado natural de las dudas y los escrúpulos pirrónicos, es la delimitación de nuestras investigaciones sólo a aquellos asuntos que están mejor adaptados a las estrechas capacidades del entendimiento humano. La imaginación del hombre es naturalmente sublime, deleitándose con cualquier cosa remota y extraordinaria, y corriendo, sin control, a las partes más distantes del tiempo y el espacio a fin de evitar los objetos que la costumbre le ha convertido en muy familiares. Un Juicio correcto observa un método contrario, y evitando todas las investigaciones distantes y elevadas, se confina a la vida común y aquellos asuntos que caen bajo la práctica y experiencia cotidiana; y deja los

filosófico. En efecto, él se une a todos nosotros, quienes seguimos creyendo y actuando bajo el presupuesto tácito de que los colores y sabores realmente pertenecen a los objetos corpóreos, la belleza y la fealdad a las obras de arte y la virtud y el vicio a las acciones y los caracteres de los sujetos humanos. Pero Hume hace esto no sólo forzado por la poder de la costumbre y el instinto,¹³ sino también en virtud de un vislumbre metafísico acerca de la constitución permanente y universal de la naturaleza humana:

La naturaleza, por una necesidad absoluta e incontrolable, nos ha determinado a juzgar como a respirar y a sentir, así, de la misma manera que no podemos dejar de ver ciertos objetos bajo una luz más fuerte y más cabal debido a su conexión acostumbrada con una impresión presente, tampoco podemos impedirnos a nosotros mismos de pensar mientras estamos despiertos, o de ver los objetos que nos rodean cuando dirigimos nuestros ojos hacia ellos a plena luz del sol. (THN, Bk. I, Part IV, Sec. I, p. 183; énfasis suplido).

De esta visión metafísica de la naturaleza humana es que se sigue, como corolario aparente, la aseveración precedente, emitida en “El escéptico”, de que hay “suficiente uniformidad en los sentidos y sentimientos (*feelings*) de la humanidad para hacer de todas estas cualidades los objetos del arte y el razonamiento” (E, ft. 1, p. 166). Debido a esta preeminencia del componente sensitivo o pasional sobre el elemento racional en nuestra naturaleza, es que nosotros seguimos creyendo en la objetividad esencial de nuestras evaluaciones morales de las personas y sus

temas más sublimes al adorno de los poetas y oradores, o a las artes de los sacerdotes y políticos. A fin de traernos a una determinación tan saludable, nada puede ser más útil que ser convencido de una vez y enteramente de la fuerza de la duda pirrónica, y de la imposibilidad de que ninguna otra cosa que no sea el fuerte poder del instinto natural puede librarnos de ella. Quienes son propensos a filosofar han de continuar con sus investigaciones; pues ellos reflexionan que, además del placer inmediato que acompaña tal ocupación, las decisiones filosóficas no son nada más que las reflexiones de la vida común, metodizadas y corregidas. Pero jamás serán tentados a ir allende la vida común, mientras consideren la imperfección de las facultades que emplean, su estrecho alcance y sus operaciones inexactas. Si no podemos dar una razón satisfactoria de por qué creemos, luego de mil experimentos, que una piedra ha de caer, o que el fuego quemará, ¿habremos alguna vez de satisfacernos acerca de cualquier determinación que podamos formar sobre el origen de los mundos y la situación de la naturaleza desde y hacia la eternidad?

¹³ “Parece evidente que los hombres son llevados, por un instinto o predisposición (*prepossession*) natural, a depositar fe en sus sentidos; y que, sin ningún razonamiento o incluso casi antes del uso de la razón, siempre suponemos un universo externo que depende no sólo de nuestra percepción, sino que existiría a pesar de que nosotros y todas las criaturas sensibles se ausentaran o aniquilaran” (EHU, Sec. XII, Pt. I, p. 151).

obras, aun cuando no podemos probarlas, o incluso si la razón, una vez sigue hasta sus últimas consecuencias la lógica del perceptivo y convincente argumento causal de los predecesores empiristas de Hume, primero cuestiona la objetividad de las cualidades secundarias, luego aniquila la realidad de todos los objetos sensibles, y, como muestra en la sección de la cual se extrae el pasaje sobre la fuerza incontrolable de la naturaleza, termina por destruir a la misma razón. A pesar de ello, Hume también hace claro que la conclusión de este argumento de la filosofía moderna es increíble; pues, a fin de cuentas, el creer no es un acto de la parte cogitativa de la naturaleza humana, sino de la sensible; y así no podemos evitar creer, o juzgar que el papel blanco es realmente blanco, como no podemos dejar de verlo si está frente a nosotros a plena luz del día y no somos ciegos, esto es, si somos “susceptibles de esas sensaciones más finas”, en este caso de luz, color y sombras. Esta es la razón por la cual Hume sugiere con confianza que si el argumento no puede tan siquiera hacer que las cualidades secundarias aparezcan irreales, mucho menos puede hacer desvanecer la realidad de las primarias: “esta doctrina, empero, no le quita más a la realidad de aquellas cualidades que a la de éstas” (E, ft. 1, p. 166). Y finalmente, si la virtud y el vicio son similares a las cualidades secundarias tales como los sabores, olores y colores, entonces uno puede concluir confiadamente que Hume nunca se propuso despojar a la virtud y el vicio de su existencia real y objetiva.

Por otra parte, el pasaje del Libro I, Parte IV, Sec. I del *Tratado*, hace claro que Hume no tan sólo se ve compelido por la naturaleza a sostener las creencias nucleares del sentido común, sino que también se esfuerza por explicar causalmente cómo estas creencias naturales surgen de la constitución de la mente mediante la operación de un mecanismo complejo de asociación de impresiones e ideas. Al presente no es posible entrar en los detalles de la explicación genética propuesta por Hume de la creencia en la objetividad real de los referentes de nuestros juicios morales. Pero al menos ensayaré un breve y tosco bosquejo de cómo a partir de los principios más establecidos y las propensiones más generales de la imaginación Hume muestra que las impresiones y los sentimientos se conectan entre sí de una manera que hace posible para la mente humana afirmar inevitablemente, o creer en la existencia real de la virtud y el vicio en los caracteres y acciones que denominamos virtuosos o viciosos. La primera clave o sugerencia de que las impresiones, en particular sentimientos y pasiones, y las ideas pueden combinarse de manera que cosas como la virtud y el vicio real puedan resultar de determinada mezcla de ellas, aparece en el *Tratado*, Libro II, *De las pasiones*, Parte II, Sec. VI, [“De la benevolencia y el enojo” (*anger*), p. 366]. Las ideas, empero, son contrarias y es imposible mezclar las unas con las otras (como la idea de redondez con la de cuadrado), de tal forma que sólo llegan a formar un compuesto mediante su conjun-

ción, no por mezcla. En contraste, las impresiones pueden, “como los colores”, formar, y con frecuencia así lo hacen, un nuevo conjunto, una impresión compleja en la que sus elementos formativos se funden tan perfectamente que ya no pueden discernirse: “las impresiones y las pasiones son susceptibles de una unión entera, y, como los colores, pueden mezclarse tan perfectamente unas con las otras que cada una de ellas puede desvanecerse (*may lose itself*) y contribuir sólo a variar la impresión uniforme que surge del todo”. De inmediato y de manera algo casual, Hume hace una observación como para alertar al lector de la insospechada importancia de esta peculiar fusibilidad de los sentimientos internos (impresiones de reflexión) con las impresiones de los sentidos ordinarios que comúnmente se piensa son de objetos externos: “Algunos de los fenómenos más curiosos de la mente humana se derivan de esta propiedad de las pasiones” (Ibid.).

A fin de clarificar las implicaciones de esta declaración de Hume, comencemos con el rol que juegan las impresiones de colores y sombras en la percepción de una cosa corpórea. Ocurre que cuando las múltiples variedades de los colores y las sombras sentidas se mezclan entre sí y se suceden constantemente unas a otras de manera uniforme (“con constancia y coherencia”), entonces estas multiplicidades particulares de color, luz y sombra ya no se perciben como tales; más bien, como Hume dice, cada una de ellas “se desvanece” (*lose itself*), o pierde su carácter singular. Esto es, las impresiones singulares no son atendidas por nosotros y vienen a ser experimentadas no como un agregado de percepciones internas, sucesivas y numéricamente distintas [“existencias internas y perecederas” (THN, Bk. I Pt. IV, Sec. II, p. 194)], sino como diversas maneras en que uno y el mismo objeto sensible se nos aparece. En fin, que son fundidas y transformadas en otro tipo de multiplicidad perceptual, de tal manera que se convierten para nosotros en un todo determinado de cierta clase, por ejemplo, en “un zapato, o una piedra”,¹⁴ el cual es bien distinto de la suma de sus aspectos sensibles constitutivos. En cuanto

¹⁴ En THN, Bk. I, Pt. IV, Sec. II, p. 201, Hume enfatiza que para la concepción del sentido común, o de la persona vulgar (e incluso del filósofo cuando no está investigando acerca de los contenidos de la experiencia sensible) no existe la distinción que comúnmente hacen los filósofos modernos entre el objeto uno, real, externo y perdurable y las percepciones múltiples, diferentes, internas y sucesivas del mismo objeto:

Estas mismas sensaciones que entran por el ojo o el oído son, para ellos, los objetos verdaderos, y tampoco pueden concebir fácilmente que esta pluma o este papel, que es inmediatamente percibido, representa a otro que es diferente de él, aunque se le asemeja. Por consiguiente, a fin de acomodarme a sus nociones, habré primero de suponer que hay sólo una existencia singular, a la que llamaré indistintamente objeto o percepción, de acuerdo a como mejor sirva a mi propósito, entendiendo por ambos lo que el hombre común entiende (*mecans*) por un sombrero, o un zapato, o una piedra, o cualquier otra impresión transmitida a él por sus sentidos.

sentidos, o como objetos de percepción consciente, los colores y las sombras en particular no se experimentan, o al menos muy raramente, como sensaciones internas, tal y como sentimos las pasiones de la alegría o la tristeza; se cree, por el contrario, que yacen “en los cuerpos”, no “meramente en los sentidos”, de forma análoga a como la figura y la extensión percibida sensiblemente se toma como estando en ellos. De cierta manera, Hume afirma, la mente percipiente “se extiende a sí misma sobre los objetos externos” (*spreads itself on external objects*) cuando sigue la propensión inevitable de la imaginación “de juntar con ellos cualquier impresión interna que éstos ocasionan” (THN Bk. I Pt. III, Sec. XIV, p. 167). Pero la imaginación llega a hacer esto sólo en cuanto funde en nuestra percepción acostumbrada de los objetos corpóreos las cualidades primarias que la filosofía moderna tiene como “completamente inseparables” de los cuerpos con esas otras que, como los colores, considera al mismo tiempo que son “meramente percepciones”. De esta manera, las sensaciones de colores, sabores, olores y sonidos son objetificadas, esto es, ellas “pierden” su naturaleza de percepciones internas y se convierten en signos sensibles de la presentación a la mente de una cosa corpórea perdurable con figura, bulto, solidez, color constante, y a veces incluso con propiedades tales como sabores, fragancias y sonidos particulares, acerca de las cuales Hume llega a decir en otra parte, que “no existen realmente en ningún lugar”.¹⁵

Si los referentes de nuestros gustos y desagradados éticos, alabanzas y censuras morales, esto es, del vicio y la virtud, son análogos a los colores, entonces son, al igual que ellos, percibidos de manera continua y uniformemente como propiedades reales de ciertos objetos, en este caso de caracteres y acciones particulares. Y es precisamente por ello que creemos que tales caracteres y acciones son realmente buenos o malos. Los sentimientos morales, tales como las impresiones de placer o disgusto asociadas comúnmente a, u ocasionadas por la contemplación de los caracteres y sus actos también “se desvanecen”, o no aparecen a nuestra conciencia meramente como impresiones internas y se mezclan con las conductas o trazas de carácter que las ocasionan, y contribuyen así “a variar la impresión uniforme que surge del todo”. En otras palabras, estos sentimientos cambian la manera en que los caracteres y las acciones humanas aparecen ante nosotros. Al fundirse inseparable y perfectamente con los actos y las trazas de carácter, tales sentimientos morales se convierten al mismo tiempo en signos visibles de la presen-

¹⁵ Esto lo dice en THN, Bk. I, Pt. III, Sec. XIV, p. 167:

Así, debido a que se encuentra que ciertos sonidos y olores siempre acompañan a ciertos objetos visibles, naturalmente imaginamos una conjunción, incluso de lugar, entre los objetos y las cualidades, a pesar de que las cualidades son de una naturaleza que no permite una tal conjunción, y no existen realmente en ningún lugar (Véase también THN, Bk. I, Pt. IV, Sec. V, pp. 236-237).

tación de otro tipo de todo distinto y determinado: esto es, de una perfección o imperfección, que como Hutcheson había dicho ya, está presente no en la persona que aprueba o desaprueba, sino en el agente aprobado o desaprobado.¹⁶

Cuando Hume distinguió las funciones colaborativas diferentes que el sentimiento y la razón desempeñan en la evaluación y acción moral, en el Apéndice I, "Del Sentimiento Moral", a la *Investigación sobre los principios de la moral*, él parece sugerir fuertemente que los mismos principios de la imaginación involucrados en la objetificación de los cualidades sensibles como colores y olores, y que son inseparables de la manera en que se experimentan ordinariamente, asimismo operan en el caso de los sentimientos morales:

Así pues, los contornos y oficios distintos de la razón y el gusto se determinan fácilmente. La primera transmite el conocimiento de la verdad y la falsedad; el otro da el sentimiento de la belleza y la fealdad, de la virtud y el vicio. La primera descubre los objetos tal y como son (*stand*) en la naturaleza, sin adición ni disminución. El otro tiene una facultad productiva, y al dorar y teñir todos los objetos naturales con los colores que toma prestados del sentimiento interno, hace surgir (*raises*), en cierto modo, una nueva creación.

Buena parte de la última oración del pasaje anterior es también citada por Annette C. Baier¹⁷ para defender un enfoque de valor y algo diferente, a saber, una interpretación constructivista de la ética de Hume. De acuerdo con ella, todos los objetos, tanto naturales, como estéticos y morales, en vez de ser de datos de antemano a la mente, son, para Hume, más bien construcciones mentales, o "productos" de las tendencias proyeccionistas regulares y universales de la mente humana. Un caso prominente lo constituyen los objetos de nuestro gusto moral. La materia prima para su construcción es algo más reducida que la del gusto estético, ya que el sentido moral no puede "dorar" a "todos los objetos naturales", sino sólo las trazas del carácter humano y las acciones que las expresan. "De estos 'objetos naturalmente dados', el sentimiento de aprobación moral 'produce' las virtudes, al teñirlos, al compartir sus propios 'colores' con sus objetos".¹⁸ Baier, por otra parte, también ve correctamente que esta especie de producción de las

¹⁶ "La cualidad aprobada por nuestro sentido moral es concebida como residiendo en la persona aprobada y como una perfección y dignidad en ella: La aprobación de la virtud de otro no se concibe como haciendo feliz, o virtuoso, o digno a quien aprueba, aunque viene acompañada de algún placer pequeño" *Treatise II, An Inquiry into the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* (Ediciones de 1729 y 1738), en *An Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises/Francis Hutcheson*, ed. Wolfgang Leidhold (Indianapolis: Liberty Fund, 2004), p. 218.

¹⁷ Annette Baier, "Hume, David (1711-1776)", en *The Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker. *The Encyclopedia of Ethics*, 2 vols. (New York: Garland Publishing Co., 1992), I, pp. 565-577.

¹⁸ *Ibid.*, p. 569.

cualidades morales es una instancia de una tendencia general de la imaginación de la cual surge la creencia en la necesidad causal: "que la mente tiene una gran propensión a extenderse a sí misma sobre los objetos externos y a unir a ellos cualquier impresión interna que éstos ocasionan" (THN Bk. 1 Pt. III, Sec. XIV, p. 167). A mi ver, de esta propensión prominente Hume derivó, al menos en parte, otros "fenómenos curiosos de la mente humana", tales como la creencia en la existencia de seres divinos, o en el lenguaje de la *Historia natural de la religión*, "en el poder invisible e inteligente". Esta explicación, es, por otra parte, esencialmente la misma que Hume ofrece en el libro I del *Tratado* del origen de la idea de conexión necesaria, o poder causal.¹⁹

En general, simpatizo con el enfoque de Annette Baier. El único reparo que tengo con esta interpretación es que no veo ninguna razón para decir, con ella, que las teorías de Hume acerca de las cualidades sensibles de los objetos naturales y en torno a las cualidades sentidas de los sujetos de la evaluación moral son no-realistas: "Hume no es más no-realista sobre las virtudes morales que lo que es sobre la necesidad causal, o sobre la identidad en el tiempo de los objetos físicos e incluso de nosotros en cuanto personas".²⁰ En este caso, me parece que Baier confunde la explicación sobre la génesis subjetiva de las creencias naturales e invertebradas en la existencia real de las cualidades naturales y morales con el argumento de la filosofía moderna que Hume aparentemente rechaza. Después de todo, Hume dice que "esa famosa doctrina, que supuestamente ha sido demostrada cabalmente en los tiempos modernos, ... no le quita más a la realidad de aquellas cualidades que a la de éstas" ("El escéptico", E, p. 166). Además, encuentro muy difícil considerar que Hume sea un no-realista meramente porque, como Kant, "rastrea (*traces*) rasgos (*features*) fundamentales del mundo humano en rasgos de la mente humana".²¹ En función de ese criterio, Berkeley, acerca del cual muy pocos objetarían tal apelación, también sería un no-realista; pero también lo sería Locke, junto con muchas otras figuras principales de la temprana filosofía moderna. Creo, por el contrario, que Hume, a pesar de sus robustas dudas escépticas, se hubiera resistido consecuentemente a que se le tomara como un no-realista no menos de lo que se rehusó a que se le denominase de deísta;²² ya que nunca tuvo

¹⁹ He tratado de mostrar que la explicación acerca del origen de la idea de conexión necesaria o de poder causal, que da especialmente en el libro I del *Tratado*, es el fundamento de su teoría sobre "el origen en la naturaleza humana" de la creencia en lo divino que desarrolla en la *Historia natural de la religión*. Véase *Hume's Reflection on Religion*, ch. 5, "The Origin of Religion: Critical Exposition of Hume's Theory," pp. 86-106.

²⁰ Annette C. Baier, *Op. cit.*, p. 569.

²¹ *Ibid.*

²² "No soy un deísta. No me hago llamar por ese nombre, ni deseo que se me conozca por esa apelación". Esta fue la respuesta abrupta que Hume dio a la no muy agradable Mrs. David Mallet,

una intención mayor que la de Locke de negar la existencia real de los objetos corpóreos fuera de la mente. No obstante, es obvio que Hume puede ser calificado de no-realista después de todo, pero en un sentido epistemológico, no-ontológico; pues es cierto que rechaza todos los argumentos causales ofrecidos por filósofos como Descartes y Locke, que tomando como punto de partida las percepciones dentro de la mente humana, pretenden justificar racionalmente la existencia real de un mundo material externo.²³

Sin embargo, y como ya hemos sugerido al comienzo, el carácter peculiar del realismo ético de Hume se vislumbra más clara y distintamente cuando tomamos en cuenta lo que él dice sobre la naturaleza desinteresada de nuestros juicios morales. Esto precisamente es lo que espero veamos en la sección siguiente.

Sección 3. El espíritu altruista de la ética de Hume

¿Pero no es la ética de Hume, a pesar de sus importantes similitudes con la de Hutcheson, hedonista en vez de altruista? Ésta no es precisamente una cuestión adjudicada, ya que una respuesta negativa se puede articular, aun cuando al mismo tiempo reconozcamos que para Hume la simpatía con el interés público, o como él la denomina en la *Investigación sobre los principios de la moral*, el sentimiento de humanidad, debido a su alcance universal y fuerza duradera es, en efecto, el principio moral más elevado:

La noción de la moral implica algún sentimiento común a toda la especie humana, que recomienda el mismo objeto a la aprobación general, o que hace a todo hombre, o a la mayoría, asentir a la misma opinión o decisión acerca de éste. También implica algún sentimiento tan universal y abarcador que se extiende a toda la especie humana, y que convierte a las acciones y conducta, incluso de las

luego de que ella lo saludara como si, al igual que ella, él también fuera un deísta. En Lord Charlemont, "Anecdotes of Hume," *Royal Irish Academy*, Dublin, MS-12/R/7, f. 523. Citado en Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 395.

²³ En general, Hume pensó que tal pregunta no tiene respuesta, o que esta cuestión es "perfectamente inexplicable para la razón humana" (véase THN Bk. 1, Pt. III, Sec. V, p. 84). En particular, él sugiere que el apelar de Descartes a la veracidad divina con el propósito de probar la existencia del mundo externo implica un "circuito muy inesperado", o círculo vicioso, y lo mismo opina sobre los argumentos causales de la tercera de sus *Meditaciones* (véase EHU, Sec. XII, Pt. I, p. 153). Por otra parte, Hume refuta la "hipótesis filosófica" de Locke de forma rápida y certera en THN, Bk. I, Pt. IV, Sec. II, p. 212:

Pero ya que no hay otros entes que estén siempre presentes a la mente que las percepciones, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero nunca observarla entre las percepciones y los objetos. Es imposible, por lo tanto, que a partir de la existencia de aquellas, o de cualesquiera de las cualidades de ellas, podamos alguna vez formar conclusión alguna acerca de la existencia de éstos, o satisfacer nuestra razón en este particular.

personas más remotas, en un objeto de aplauso o censura, de acuerdo a si concuerdan o no concuerdan con la regla de lo recto que se establece. Estas dos circunstancias requeridas pertenecen sólo al sentimiento de humanidad en que aquí se insiste. Las otras pasiones producen, en todo pecho, sentimientos muy fuertes de deseo y aversión, afecto y desprecio; pero éstas ni se sienten tanto en común, ni son tan abarcadoras como para ser el fundamento de algún sistema y teoría confiable (*established*) de censura o aprobación (EPM, Sec. IX, Pt. I, p. 272).

Por otra parte, Hume ha argumentado persuasivamente en contra del optimismo implícito en la identificación socrática de la virtud y el conocimiento: "Estos dos particulares son evidentemente distintos. Una cosa es conocer la virtud, y otra distinta conformar la voluntad a ella" (THN, Bk. III, Sec. II, p. 464). Pero si esto es así, ¿por qué entonces debemos atender el llamamiento que emana de la simpatía universal? Según la interpretación hedonista de la ética de Hume, en último término una justificación de carácter egoísta está implícita en la naturaleza de los motivos con suficiente fuerza para hacernos aceptar la recomendación que nos hace el sentimiento de humanidad a fin de que juzguemos los caracteres consecuentemente de acuerdo con él, y en particular para que sigamos el curso de conducta que él favorece. ¿Por qué debemos aceptar la exhortación de Hume de que debemos tanto juzgar como comportarnos hacia los demás en conformidad con la pasión serena que el sentimiento de humanidad ciertamente es, o su petición de que nunca debemos ceder, al momento de evaluar las personas (esto es, en nuestro "discernimiento de todas las distinciones morales") y en nuestro trato con ellas, a la pasión más violenta que el amor a sí mismo es con mayor frecuencia? ¿Sobre qué base el derecho de ese mandamiento ético, que parece requerir la obediencia de todos los seres humanos, podría ser concebiblemente justificado? ¿Por qué debemos conducir nuestras vidas por la norma general o "regla de lo recto" que convierte también al altruismo en una obligación para nosotros, en vez de obedecer la máxima igualmente general del interés propio o del amor a sí mismo? ¿A cuenta de qué debemos adoptar, como Hume sugiere que debiéramos hacer, una perspectiva general e invariable, esto es "un punto de vista imparcial"? Y además, ¿bajo qué presuposiciones sería viable justificar, incluso en circunstancias desfavorables a nuestros intereses particulares, nuestra adhesión a la primera máxima en vez de la segunda?

En suma, ¿puede Hume responder este tipo de interrogantes sin tener que recaer en última instancia en una ética de la propia felicidad, que fue justamente la objeción principal que Kant después formuló en contra de la teoría de Hutcheson

del sentido moral?²⁴ ¿No nos vemos forzados, a pesar de Hume mismo, a transformar su ética del sentimiento moral, que parece dejar lugar para un altruismo genuinamente universal, en una especie sutil de egoísmo ilustrado? A fin de que no se malentienda el sentido de esta interrogación, hay que acentuar algo que acaso es obvio, a saber, que Hume no nos exhorta a que sacrifiquemos nuestro bienestar individual, en todas las circunstancias, en aras del interés público. Hume está muy lejos de condenar el amor a sí mismo, y al igual que Shaftesbury, más bien lo convierte en un ingrediente de la virtud completa o el mérito moral. Por eso es que Hume enfatiza que entre las cualidades que nos llevan a simpatizar con los demás y a estimarlos también se encuentran las que son, o agradables o útiles para ellos mismos:

Ningún carácter puede ser tan remoto como para ser, bajo este aspecto, completamente indiferente para mí. Lo que es beneficioso para la sociedad o para la persona misma tiene, a pesar de todo, que preferirse. Y cualquier cualidad o acción, de cualquier ser humano, debe por esto clasificarse dentro de una clase o denominación que expresa una censura o aplauso general (EPM, Sec. IX, Pt. I, p. 273).

La concepción humeana del sentido moral parece ser más afín a la de Shaftesbury que a la de Hutcheson, y así acaso también supone que este sentido, al discernir la belleza y fealdad moral, también determina lo que es realmente mejor para nosotros en la situación concreta. Lo que es moralmente bueno a veces podría coincidir con nuestro peculiar interés, y en otras circunstancias, con el de la sociedad a la que pertenecemos, aun cuando la virtud idealmente perfecta consiste en la armonización del bienestar individual con el colectivo. Pero a pesar de esta

²⁴ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Cap. 2, "División de todos los principios posibles de la moralidad, según su supuesto concepto fundamental de la heteronomía", nota 14, p. 53:

El principio del sentimiento moral lo coordino al de la felicidad porque todo interés empírico promete una contribución a la felicidad por medio del agrado que sólo algo nos produce, ya sea inmediatamente y sin propósito de provecho, ya con relación a éste. De igual manera hay que incluir el principio de la compasión en [más bien simpatía con] la felicidad ajena, con Hutcheson, en el mismo sentido moral que admite este filósofo.

Kant emite la objeción clásica y más conocida, aunque esencialmente idéntica a la anterior, en la *Crítica de la razón práctica* (México: Editorial Porrúa, 1995), Parte I, Libro I, Cap. I, § 8, Observación II, p. 118:

Más refinado, aunque tan falso, es lo que pretenden aquellos que admiten un cierto sentido especial moral, el cual, y no la razón, determinaría la ley moral, y según el cual la conciencia de la virtud estaría enlazada inmediatamente con contento y placer, la de vicio, empero, con intranquilidad del ánimo y dolor; ellos, pues, lo reducen así todo al anhelo de la propia felicidad.

incorporación del amor a sí mismo a la virtud completa, la interpretación auto-interesada, o en términos del interés propio, no parece estar completamente de acuerdo con la teoría moral de Hume, debido a que él también repudia el egoísmo ético o la moral de la auto-satisfacción, de manera consecuente y no menos enérgicamente a como lo hicieron Shaftesbury y Hutcheson antes que él. En síntesis, si bien es cierto que para Hume los placeres naturalmente asociados con el mero ejercicio de la virtud constituyen su propia recompensa, no es menos cierto que esta última no es el único motivo que nos lleva a ser virtuosos, ni la razón por la cual apreciamos la virtud. En el ensayo "El estoico, o el hombre de la acción y la virtud", Hume dramáticamente se detiene a considerar, no "la fama mortal entre los hijos de los hombres" (E, p. 216) que la virtud engendra comúnmente, sino el placer desinteresado que la consciencia de la presencia de la virtud en uno mismo o en otros (especialmente las virtudes sociales o las que se despliegan en las acciones benévolas hechas a favor de los demás) de manera casi invariable suscita en el espectador de tales acciones virtuosas:

¿Pero dónde está la recompensa de la virtud? ¿Y qué recompensa ha provisto la naturaleza para sacrificios tan considerables, como lo son la vida y la fortuna, y que con frecuencia hacemos a ella? ¡Oh, hijos de la tierra! ¿Es que ignoráis el valor de esta señora celestial? ¿Y es que investigáis mezquinamente (*meanly*) sobre su porción al observar sus encantos genuinos? Pero sabed, que la naturaleza ha sido indulgente con la debilidad humana, y no ha dejado a esta hija favorita desnuda y sin dote. Ella ha provisto a la virtud con la dote más rica; pero siendo precavida y para evitar que los encantos del interés atrajeran a pretendientes insensibles al valor nativo de una belleza tan divina, ha provisto sabiamente que esta dote no produzca encantamiento alguno excepto en los ojos de los que están ya extasiados por el amor de la virtud (E, p. 153).

Pero supongamos, a pesar de la aparente sinceridad del *pathos* poético del pasaje anterior, que Hume no se adhiere a esta postura estoica ante problema de la relación entre la virtud y la felicidad. ¿Qué se sigue entonces? Una respuesta verosímil es aseverar que al final él tiene que replegarse a una posición de utilitarismo estrecho, o epicúrea. De acuerdo con ésta, cada uno de nosotros debe perseguir la felicidad de todos simplemente porque no si no actuamos así, esto es, si siempre ignorásemos el interés público, entonces muy probablemente tampoco podríamos alcanzar nuestro bienestar, ya que la mayoría de los bienes humanos, y acaso todos ellos, sólo son asequibles o al menos disfrutados óptimamente excepto en sociedad.²⁵ A veces su respuesta a la pregunta de por qué hay que ser moral, se in-

²⁵ Véase, por ejemplo, THN, Bk. II, Pt. II, Sec. V, "De nuestra estimación de los ricos y poderosos", p. 362:

terpreta de esta manera (EM, Sec. 9, Pt. 2, p. 283). ¿Cómo podemos convencer a “un hombre astuto” de que siempre debe comportarse bien o que debe obedecer la ley? ¿Cómo puede cualquiera atender esta demanda moral, si él o ella también fuera un oportunista prudente y consecuentemente exitoso, que se aprovecha de todas las conveniencias y garantías que proveen las leyes de la comunidad y que presume públicamente de que las obedece escrupulosamente mientras que en su carácter de “sinvergüenza sensato” (*sensible knave*) las transgrede siempre que sea particularmente ventajoso hacerlo y la probabilidad de ser detectado y castigado por tales actos, ilegales aunque fructíferos, sea remota o mínima?

En general, ¿qué tipo de motivo podría ser suficientemente poderoso como para mover la voluntad humana a actuar de acuerdo con la virtud, aun en esas situaciones nada infrecuentes en que el acto contrario a ella parece, por un lado, más conducente a nuestra felicidad particular y por otro, no acarrea dolor ni desasosiego para nosotros? En cierta forma, la respuesta aparentemente epicúrea de Hume al final de la *Investigación sobre los principios de la moral*, para ponerlo en los términos más delicados, suena excesivamente optimista:

Pero en todas las naturalezas ingeniosas, la antipatía a la traición y a la bribonada es demasiado fuerte para ser contrabalanceada por ninguna consideración de ganancia o ventaja pecuniaria. Una paz interior de la mente, una consciencia de la integridad, un examen de nuestra propia conducta; éstas son circunstancias muy requeridas para la felicidad, y se habrán de apreciar y cultivar por todo hombre honesto que siente la importancia de ellas Pero aunque [los hechos de los sinvergüenzas sensatos] fueran siempre secretos y exitosos, el hombre honesto,

En todas las criaturas que no depredan a otras y no son agitadas por pasiones violentas, aparece un deseo notable de compañía que las vincula, al margen de las ventajas que alguna vez pueden proponerse por su unión. Éste es aun más conspicuo en el hombre, que es la criatura en el universo que tiene el deseo más ardiente de sociedad, y que es apto para ella por las mayores ventajas. No podemos formar ningún deseo que no haga referencia a la sociedad. Una soledad perfecta es, quizá, el castigo mayor que podemos sufrir. Todo placer languidece cuando se disfruta alejado de compañía, y cualquier dolor deviene más cruel e intolerable. No importa cuáles sean las otras pasiones que nos afecten, como el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, la venganza, o la lujuria, el alma o el principio que las anima a todas es la simpatía; y ellas tampoco tendrían ninguna fuerza, si abstraieramos por completo de los pensamientos y sentimientos de los otros. Suponed que los poderes y elementos de la naturaleza conspiran para servir y obedecer a un hombre; suponed que el sol sale y se pone a su disposición; que el mar y los ríos discurren a su gusto y que la tierra le proporciona espontáneamente todo lo que puede serle útil o agradable; todavía habrá de ser miserable hasta que no le deis al menos una persona con la cual pueda compartir su felicidad y de cuya estima y amistad pueda disfrutar.

de tener alguna traza de filosofía, o incluso de observación y reflexión común, descubrirá que ellos son al final los tontos más grandes, y que han sacrificado el goce invaluable de un carácter, para ellos mismos al menos, en aras de la adquisición de juguetes y porquerías sin valor. ¿Cuán poco es requerido para suplir las necesidades de la naturaleza? Y con vistas al placer, ¿qué comparación existe entre la satisfacción no comprada de la conversación, la sociedad, el estudio, incluso la salud y las bellezas comunes de la naturaleza, pero por sobre todo, la reflexión sosegada en tomo a la conducta de uno mismo? ¿Qué comparación, digo yo, hay entre éstos y las febriles, vacías diversiones del lujo y el gasto? Estos placeres naturales ciertamente no tienen precio, debido a que está por debajo de cualquier precio el alcanzarlos y por encima de éste el disfrutarlos.

El pasaje anterior parece sugerir que debemos ser morales porque de otra manera no seríamos plenamente felices. Una persona sin moralidad sería en último término análoga a lo que Hume pensó una vez que habría de ser en caso de que no pudiera filosofar, esto es: “un perdedor en términos del placer” (THN, Bk. I, Pt. IV, Sec. VII, p. 270). En suma, que parece que a largo plazo la virtud lleva a la felicidad, ya que no hay placeres más puros, durables, más asequibles y más difíciles de arrebatarlos que aquellos que acompañan de forma inmediata y constante a una vida moral. Sin embargo, esta supuesta justificación epicúrea está lejos de ser una respuesta convincente al nihilista o cínico moral. Éste, de inmediato podría objetar que el filósofo no tiene ninguna competencia especial e inapelable para juzgar acerca de las fuentes más idóneas para alcanzar los placeres más intensos y perdurables, ni acerca de dónde yacen los límites de hecho infranqueables de la capacidad desplegada comúnmente por sibaritas malamañosos y mediante la cual se las arreglan para salirse con la suya. Pero más importante que esta objeción *ad hominem* (pues no suponemos que Hume, en efecto, sostiene la tesis controvertida), es que la recomendación hedonística de la virtud que aparentemente nos formula, tampoco parece ser del todo consecuente con principios claves de su propia filosofía moral.

Según Hume, el amor a sí mismo no es “el motivo original” de la mayoría de las virtudes, si bien es cierto que es el origen de la virtud artificial o calculadora por excelencia, esto es la justicia. Pero aun en este caso, la razón por la cual las reglas de la justicia existen de hecho, como un artificio con el cual alcanzar nuestro propio bienestar y de las personas estrechamente relacionadas con nosotros, o que amamos, el cual no es asequible para ningún individuo en particular excepto si cuenta con la colaboración de otros, no es en definitiva la razón por la que estimamos la justicia, o el fundamento de nuestra obligación a obedecer sus reglas. Por el contrario, lo que ocurre es que la justicia nos place porque todos también tenemos, obviamente en muy diversos grados, una simpatía con, o preocupación

por los intereses de los otros; de esta última es que llega emerger una benevolencia general, de tal forma que en cierto modo sus intereses pueden venir a ser nuestros también: "Así el interés propio es el motivo original para el establecimiento de la justicia: pero una simpatía con el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esa virtud" (THN, Bk. III, Pt. II, Sec. II, pp. 499-500).

Otra razón para rechazar la interpretación auto-interesada es que la aparente respuesta epicúrea al "sinvergüenza sensato", en términos de la intensidad, estabilidad y durabilidad de los placeres que derivan sólo quienes persiguen la virtud, no es muy compatible que se diga con la explicación de Hume de la relación entre el sentido moral y los placeres a través de los cuales conocemos la virtud, ya que éstos no están conectados en una relación de medios a fines. Hume no describe el sentido moral como si fuera el mejor dispositivo para discernir qué tipos de caracteres y acciones son más propicias para obtener esos placeres incomparables y sin precio, que están muy a nuestro alcance y son los más intensos y constantes. Si éste fuera el caso, entonces el placer habría devenido el fin último de la vida moral, o la razón por la cual es menester cultivar ciertas actitudes y conducirse de ciertas maneras, en vez de otras. Pero, además, habría que decir entonces que Hume, acaso aquejado de un desmesurado "amor por la simplicidad" (EPM, Appendix II, "Of Self-Love", p. 298), al final se adhirió a una teoría ética del amor a sí mismo la cual, empero, no menos que Shaftesbury y Hutcheson, rechazó precisamente achacándole esa misma falla: es decir, que esa hipótesis caía en un reduccionismo simplista de la complejidad vida moral.

Ahora bien, puede que sea cierto que nunca estimamos y llamamos a un carácter o una acción determinada buena si, en efecto, su contemplación no nos place de cierta manera peculiar, o mala si no nos disgusta de un modo especial. No obstante, tales afecciones no son la razón por la cual aquellos son juzgados por nosotros como buenos o malos, sino más bien el medio de acceso a estas cualidades morales. Estos sentimientos son las sensaciones por las cuales nosotros venimos a percatar de la bondad o maldad de determinadas personas y actos, o en las palabras de Hume, "son las impresiones distintivas por las que el bien o el mal moral es conocido" (THN Bk. III, Sec. II, p. 471). En resumen, a partir de su propia teoría del sentimiento moral, Hume parece estar argumentando a favor de la doctrina tradicional aristotélica de que los caracteres y acciones morales no son buenos mediatamente, como medios para fines ulteriores, sino buenos inmediatamente en cuanto fines, o buenos en sí mismos: "No inferimos que un carácter es virtuoso debido a que nos place; más bien al sentir que nos *place de cierta manera particular*, nosotros, en efecto, sentimos que es virtuoso" (THN, Bk. III, Sec. II, pp. 471; énfasis suplido). Y una vez más, Hume compara este sentido moral con

el sentido de lo bello y los gustos físicos, como para acentuar que hay una diferencia entre la percatación placentera, pero mediata o reflexiva, de la utilidad y la inmediatamente placentera, aunque cualitativamente distinta, sensibilidad para todas las clases de belleza, físicas, artísticas y morales: "El caso es el mismo en todos nuestros juicios acerca de todas las especies de belleza, y los gustos, y las sensaciones. Nuestra aprobación está implícita en el placer inmediato que ellas nos transmiten" (Ibid.).

En contraste con la interpretación de Kant de la teoría del sentido moral, que sostiene que en último término ésta se convierte en una forma de amor propio, Hume (y lo mismo vale para Hutcheson) no visualizó el placer que acompaña a la virtud como la razón por la cual aprobamos a un carácter virtuoso; en otras palabras, meramente porque contribuya a nuestro bienestar mediante la satisfacción que ocasiona o que al menos promete traernos. Pues esto no es lo que ocurre comúnmente cuando emitimos un juicio moral, ya que, como Hume dice, "nosotros no inferimos que un carácter es virtuoso porque nos place". Este placer particular es más bien una especie de signo sensible indicativo de la presencia de la virtud en el carácter que nos place, de tal modo que también es, por ello mismo y al mismo tiempo, sensiblemente aprobado o estimado. En síntesis, este placentero sentimiento moral es simplemente la manera en que la virtud aparece ante nosotros; o dicho de otra manera, nuestra percatación y aprobación de los caracteres o las acciones no son dos actos separados y sucesivos, sino el mismo acto visto desde diversos ángulos. Así pues, es notable que Hume diga que "nuestra aprobación está implícita en el placer inmediato que ellos nos transmiten". Si utilizáramos de forma algo impropia la terminología kantiana para especificar la teoría de Hume, entonces cabría afirmar que el sentimiento placentero de aprobación es la condición de posibilidad de nuestro conocimiento empírico de todos los objetos de la moralidad (i.e. caracteres, pasiones y acciones), o que el sentido moral es la peculiar sensibilidad por la cual los objetos morales nos son dados. En los términos propios de Hume, los sentimientos morales son "las impresiones distintivas por las cuales el bien o el mal moral es conocido", declaración que, a mi entender, significa en esencia lo mismo. La diferencia entre ambos consiste, es obvio, en que cuando Hume dice acerca de un carácter particular que "al agradarnos de tal manera, en efecto, sentimos que es virtuoso", él no hace sino señalar a una instancia crucial que corrobora su doctrina según la cual el "discernimiento de todas las distinciones morales" no puede efectuarse (como ahora podemos decir con propiedad que Kant hubo de pensar) "sólo mediante la razón, sin la concurrencia del sentimiento" (EPM, Appendix I, p. 287).

Además, hay que acentuar que la inmediatez de los placeres morales está coordinada tanto con su naturaleza no cuantitativa, ya que son cualitativamente

diferentes de otros tipos de placeres, como con su carácter no reflexivo, o desinteresado. Por un lado, “bajo el término placer abarcamos sensaciones que son muy diferentes unas de las otras, y que tienen sólo una semejanza tan distante como es requerida para hacer que sean expresadas por el mismo término abstracto” (THN Bk. III, Pt. I, Sec. II, p. 471). Por otro lado, la cualidad que diferencia el placer o dolor moral “que surge de los caracteres y las acciones” de los que son producidos por los gustos estéticos y físicos, y de todos los demás, no es sólo que “nos hace alabar o condenar”, sino también que es un sentimiento “de una clase peculiar”, esto es, que nos hace alabar o condenar a otros o a nosotros mismos de una manera peculiarmente desinteresada y desde cierto punto de vista general e imparcial: si bien es cierto que muchas veces pueden confundirse, los “sentimientos provenientes del interés” (*sentiments from interest*) no son los mismos que los que proceden “de la moral” (Ibid.). Siguiendo este hilo conductor Hume incluso bosqueja una explicación de que cómo las disputas en torno a la bondad o maldad de una persona pueden surgir y ser adjudicadas de un modo similar a las controversias que ocurren con frecuencia con respecto de los objetos propios de los gustos físicos y estéticos; asimismo apunta a la gran semejanza entre los gustos físicos y mentales (estéticos y morales), que dilucida la disertación *De la norma del gusto* y que ya hemos analizado en el artículo “Sancho y la objetividad del juicio moral en Hume”, con el propósito de precisar la naturaleza tanto de la crítica certera de las obras de arte como del juicio correcto y ecuaníme de los caracteres morales:

Es verdad que esos sentimientos provenientes del interés y de la moral son susceptibles de ser confundidos, y de forma natural se topan el uno con el otro (*run into one another*). Rara vez ocurre que no pensemos que un enemigo es vicioso, y que podamos distinguir entre su oposición a nuestro interés y la vileza o bajeza real. Pero esto no impide que los sentimientos sean en sí mismos distintos, y así, un hombre de temple y juicio puede protegerse (*preserve himself*) de estas ilusiones. De manera similar, a pesar de que es cierto que una voz musical no es sino aquella que naturalmente nos da una clase particular de placer, es, empero, difícil que un hombre sea sensible de que la voz de un enemigo es agradable, o que admita que es musical. Pero una persona de buen oído, que tiene control de sí misma, puede separar estos sentimientos y dar alabanza a lo que la merece (THN Bk. III, Pt. I, Sec. II, p. 471; énfasis suplido).

Cuando Hume enfatiza que la diferencia en cualidad y la naturaleza inmediatamente placentera del placer o disgusto moral que la contemplación de las trazas del carácter y de la conducta humana ocasiona, también señala de manera más clara a lo que puede llamarse la dimensión intencional u objetivista de nuestros sentimientos morales, o de nuestro gusto por las trazas virtuosas del carácter y de disgusto por las características viciosas en nosotros y en otras personas. Pero a fin de que este agrado o desagrado peculiar pueda surgir en nosotros, tenemos prime-

ro que creer que las personas consideradas en el momento son objetivamente dignas de elogio o censura porque poseen o carecen en sí mismas de la virtud o el vicio; en otras palabras, “la virtud y el vicio ...deben necesariamente colocarse o en nosotros o en otros, y provocar (*excite*) placer o desasosiego” (EPM, Sec. IX, Conclusion, Pt. I, p. 272; énfasis suplido). Esa alabanza o condena cualitativamente distinta, o discernimiento del mérito o demérito moral, no puede emerger en el espectador a menos que, como hemos visto en la sección 2, el sentimiento moral, por así decirlo, al “dorar” y “teñir” esos caracteres con sus propios “colores” cambie no tanto los elementos constitutivos de lo que es percibido en ese momento, sino la manera en que esos caracteres aparecen sensiblemente al espectador que se encuentra colocado en el punto de vista apropiado. En síntesis, esos caracteres son merecidamente censurados o aplaudidos en un sentido moral a partir de un cierto punto de vista general y desinteresado: “Es sólo cuando un carácter es considerado en general, sin referencia a nuestro interés particular, que causa esa tal sensación o sentimiento que lo denomina como moralmente bueno o malo” (THN Bk. III, Sec. II, p. 472)

Hume ha dicho que “una persona de buen oído, que tiene control de sí misma”, esto es, que juzga consecuentemente de acuerdo con las reglas generales basadas en su experiencia reflexiva de cómo las voces musicales afectan el sentido auditivo, puede claramente separar los sentimientos que emergen de la animosidad personal al cantante de los provocados por la articulación vibrante y armoniosa de su voz, y así llegar a dar una estimación crítica de veras objetiva de la excelencia musical, o “dar alabanza a lo que la merece”. De forma análoga, la persona de un fino sentido moral, o la persona que comúnmente juzga los caracteres desde un punto de vista imparcial y general provisto por el sentimiento de humanidad, también puede hacer una evaluación objetiva de ellos y así elogiar o condenar a quien lo merece porque exhibe “vileza o bajeza real”.

A fin de cuentas me parece que al explicar por qué al vivir una vida moral, hemos de dar en el blanco si nos dejamos guiar con mayor frecuencia por los sentimientos que expresan nuestra preocupación por los demás, Hume al mismo tiempo ha defendido la realidad de la virtud y el vicio. Por otra parte, también ha argumentado a favor de la objetividad y razonabilidad del juicio moral cuando se emite a partir de ciertas condiciones. Y asimismo ha hecho claro que el juicio moral no será correcto, empero, si prestamos atención a ciertos filósofos morales y nos dejamos extraviar “no sólo por la estrechez de sus entendimientos, sino también por la de sus pasiones”. Por eso Hume nos exhorta a que nos cuidemos de incurrir en la suerte de miopía moral típica del egoísmo cuando se erige en principio supremo de la práctica: en fin, que debemos evitar a toda costa contraer “la

enfermedad de los filósofos” que redujeron todos los principios de la moral al amor de sí mismo (“El escéptico”, E, p. 160).

En conclusión, si el argumento desarrollado en el trabajo presente y en el artículo anterior es sólido, entonces la teoría de Hume, puesto que despliega tanto amplitud de entendimiento como de pasión, se opone al subjetivismo hedonista, pues es claro que el sentimiento de humanidad no es el sentimiento a secas, sino el sentimiento que concurre con la razón. El sentimiento moral por excelencia es la simpatía con los intereses de los otros; pero ésta es una pasión que puede surgir sólo luego de que el gusto moral ha sido iluminado, es decir, refinado, corregido y amplificado por las reglas y estándares generales del entendimiento humano.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras